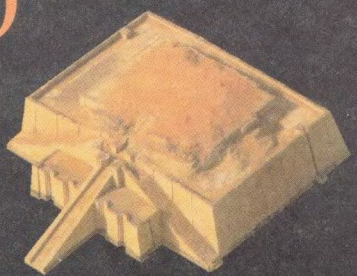
И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ

ИСТОРИЯ ИЗРАИЛЯ И ИУДЕИ

ДО РАЗРУШЕНИЯ ПЕРВОГО ХРАМА



ТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ

ИСТОРИЯ ИЗРАИЛЯ И ИУДЕИ ДО РАЗРУШЕНИЯ ПЕРВОГО ХРАМА

ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2005

ББК 63.3(0)31
Т18

Рецензент д-р ист. наук *В. А. Якобсон* (С.-Петерб. филиал Ин-та востоковедения РАН)

Тантлевский И. Р.

Т18 История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. — 402 с.
ISBN 5-288-03735-3

Книга профессора И. Р. Тантлевского «История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма» является первым российским монографическим исследованием, охватывающим период от эпохи патриархов до падения Иерусалима под ударами вавилонян в 586 г. до н. э. Автор ставит целью выявление историко-религиозного фона ключевых событий, описанных в Библии и связанных с израильским этногенезом, пребыванием евреев в Египте и Исходом, завоеванием Ханаана, возникновением единого Израильского царства и функционированием раздельных Южного (Иудея) и Северного (Израиль) царств. Библейские тексты соотносятся с новейшими данными археологии и эпиграфики Израиля и Иудеи и соседних стран (в том числе, с арамейской стелой IX в. до н. э. из Тель Дана, в которой упоминается «Дом Давида»), а также релевантными месопотамскими, египетскими, сиропалестинскими, угаритскими материалами. В книге анализируются некоторые важнейшие аспекты религиозно-теологического мировоззрения древних евреев: космогенез и антропогенез; представление о мире как историческом процессе; проблема возникновения и ранняя история монотеистической религии Яхвизма; представления о загробном мире и бессмертии; элементы мистицизма. Кратко рассматриваются законодательные части Пятикнижия. Затрагиваются вопросы, связанные с библейской историографией.

Книга рассчитана на всех, интересующихся проблемами библейской истории и теологии, историей Древнего Востока, историей религии и мировой культуры. Она может быть использована в качестве учебного пособия для студентов и аспирантов, обучающихся по специальностям «История Древнего Востока», «Библеистика и иудаика», «Сравнительное религиоведение», «Культурология Востока».

ББК 63.3(0)31

© И. Р. Тантлевский, 2005
© Издательство С.-Петербургского университета, 2005

ISBN 5-288-03735-3

Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit, hoc est nisi quatenus aeterna est. Adeoque quatenus aeterna est, Dei habet cognitionem, quae quidem cognitio est necessario adaequata; ac proinde mens quatenus aeterna est, ad illa omnia cognoscendum est apta, quae ex data hac Dei cognitione consequi possunt…[1]

Spinoza, Ethica, V, 31

ПРЕДИСЛОВИЕ

I

Библейской «Стране Ханаана»[2], «земле, текущей молоком (простоквашей[3]) и медом» (ארץ זבת חלב (חמאה) ודבש), — пищей «богов» и чудо-младенцев[4] — принадлежит

---

[1] «Душа (ум, мыслящая душа. — *И. Т.*) представляет что-либо под формой вечности, только представляя под формой вечности сущность своего тела, т. е. лишь постольку, поскольку она вечна. А потому, поскольку она вечна, она обладает познанием Бога, и это познание необходимо адекватно; и, следовательно, душа, поскольку она вечна, способна к познанию всего того, что может вытекать из этого познания Бога…»

[2] Территория Ханаана включала Палестину, Финикию, часть Южной Сирии. Данный регион обозначается как «Ханаан» в экстрабиблейских текстах II тысячелетия до н. э. «Ханаанеями» называли себя финикийцы в I тысячелетии до н. э., в том числе и в пунической Африке. Полагают, что термин «Ханаан» мог означать «Страна пурпура, пурпурной краски» (которой славилась Финикия); соответственно, древнегреческое Φοινίκη, Финикия — «Пурпуровая страна» (*греч.* φοῖνιξ — «пурпур», «багрянец»; ср. *микен.* po-ni-ke, po-ni-ki-ja, багрянец, пурпурная краска и другие товары, импортируемые из Финикии. Вероятно, Φοίνικες (*финикийцы* как «производители пурпура») — это перевод слова «ханаанеи». Одна из альтернативных интерпретаций названия «Ханаан» — «Страна захода (солнца)», «Запад» (то же значение, что *аккад.* Amurru) от *kn', «наклоняться», «опускаться» (*Astour M. C.* The Origin of the Terms «Canaan», «Phoenician», and «Purple» // JNES 24 (1965). P. 348; *Idem.* Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece / With a Foreword by *C. H. Gordon*. Leiden, 1967. P. 146, n. 1; ср.: *Idem.* Toponymy of Ebla and Ethnohistory of Northern Syria // JAOS 108 (1988). P. 545–555). В Библии термин «ханаанеи» используется как общее наименование жителей Ханаана, но иногда — одного из народов, проживающего, в основном, на равнинах (в отличие от «аморе́ев», обитающих, главным образом, в горах). В ряде мест Библии термин «ханаа́неи» употреблен в значении «торговец».

Язык израильских племен называется в *Ис.* 19:18 «языком ханаанейским» (שפת כנען). Специально язык Иудейского (Южного) царства называется יהודית, т. е. «иудейский» (*2 Сам.* 18:26, 28=*Ис.* 36:11, 13=*2 Хр.* 32:18; *Неем.* 13:24); вероятно, имеется в виду иудейский диалект. В *Суд.* 12:5–6 содержится указание на особенность диалекта колена Эфраима. Как отмечает И. М. Дьяконов, «по всей вероятности, древнееврейский язык племенного союза Израиль… представлял собой один из югозападноаморейских диалектов племенной группы сутиев, наложенный на мощный древнеханаанейский субстрат. Ввиду большой близости аморейских и древнеханаанейских диалектов слияние их было очень легким; этим слиянием, вероятно, и объясняется характерная непоследовательность в рефлексах древнесемитских форм, наблюдаемая в древнееврейском языке. (Например, ср. имена профессий модели **parrās-: gibbōr* „муж, воин" (хан.); но *gannāḇ* „вор" (амор.).)» (Языки древней Передней Азии. М., 1967. С. 359 и примеч. 14а). Древнееврейский и ближайшие к нему финикийский и т. наз. язык документов из Телль-эль-Амарны относят к ханаанейской подгруппе северноцентральной группы семитских языков (Там же. С. 352 слл). Как замечает А. Ю. Милитарев, «по глоттохронологии и этимостатистике… древнееврейский и финикийский разделились примерно в XIII–XII вв. до н. э.» (Воплощенный миф. «Еврейская идея» в цивилизации. М., 2003. С. 119).

[3] *Ис.* 7:22b; *Иов.* 20:17; ср. также *Втор.* 32:13b–14.

[4] *Ис.* 7:14: чудо-младенец, питающийся простоквашей и медом, назван Имману Эл, букв. «с нами Бог»; см. также 8:8, 10. (Ср. *Ис.* 9:5[6].)

особая роль как в духовной жизни, так и материальной истории человечества. В пещерах этого региона обнаружены едва ли не самые архаические останки *Человека разумного* (Homo sapiens sapiens). На исходе эпипалеолитического периода, ок. 10–8,5 тысяч лет до н. э., здесь развивается *натуфийская культура*[5] (названа так по сухому руслу Натуф в Палестине)[6], созданная, по мнению некоторых исследователей, первыми носителями афразийских языков[7] и явившаяся кульминацией эпипалеолитической «революции широкого спектра» (Broad Spectrum Revolution)[8]. Как отмечает И. М. Дьяконов, «есть основание полагать, что именно Палестина–Сирия была центром расселения одной из групп племен, говоривших на афразийских языках, — семитов; отсюда они распространились по всему Аравийскому полуострову (южноаравийцы и арабы), Восточному Средиземноморью (западные семиты) и Месопотамии (аккадцы)»[9].

В Ханаане, наряду с другими областями «плодородного полумесяца»[10], начинается т. наз. экономическая неолитическая «революция»[11] (ок. 8,5–3,7 тысяч лет до н. э.) — переход от присваивающей экономики (охота, собирательство) к экономике производящей, становлению земледелия и скотоводства, качественно преобразовавших и образ

---

[5] Территория Палестины — Южной Сирии.

[6] Натуфийцы принадлежали к евроафриканской расе, были приземисты, с удлиненными черепами (долихоцефалы); средний рост — несколько более 150 см. (См., например: *Мелларт Дж.* Древнейшие цивилизации Ближнего Востока / Пер. с англ. и комм. *Е. В. Антоновой.* М., 1982. С. 29.)

[7] См., например: *Дьяконов И. М.* Сирия, Финикия и Палестина в III–II тысячелетиях до н. э. // История древнего мира. Ранняя древность. Т. 1. М., 1989. С. 236. А. Ю. Милитарев говорит о «прародине афразийцев (т. е. регионе, в котором произошло разделение общеафразийского языка) в Передней Азии и... их предполагаемом отождествлении с создателями натуфийской археологической культуры Сиро-Палестинского ареала». (Шумеры и афразийцы // ВДИ 3 (1995). С. 114; здесь же можно найти библиографию вопроса.) Ср. точку зрения И. М. Дьяконова по данной проблеме в статье: «Шумеры и афразийцы глазами историка» (ВДИ 1 (1996). С. 81–88).

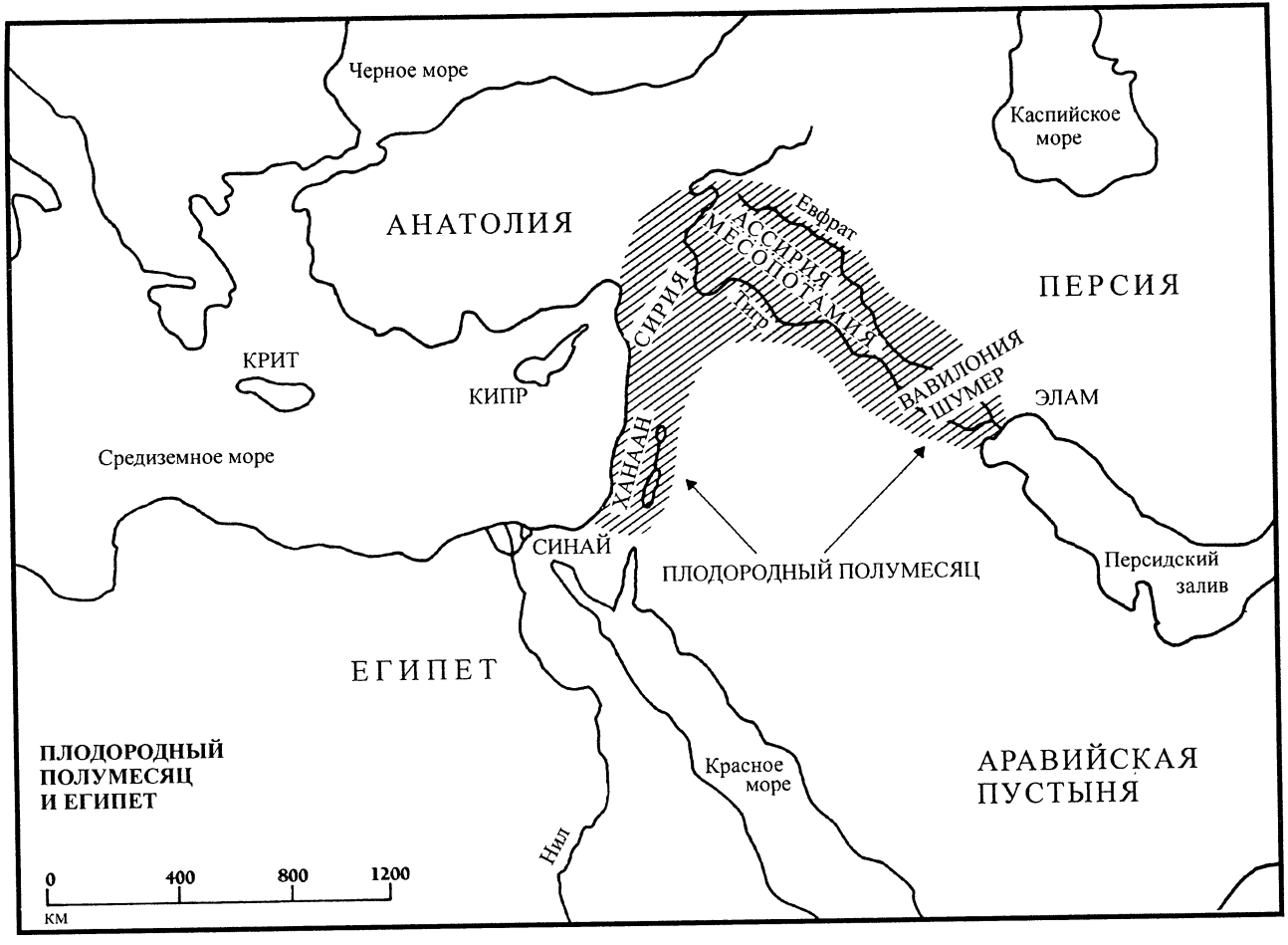
[8] *Rollefson G. O.* Prehistoric Time // *Ahlström G. W.* The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest / Ed. by *D. Edelman*. Sheffield, 1993. P. 82–86.

За исключением теплого и влажного «климатического оптимума» между 30-м и 25-м тысячелетиями до н. э., климат эпохи верхнего палеолита на Ближнем Востоке был в целом прохладным и сухим. Климатические условия еще более ухудшаются после 18-го тысячелетия до н. э., в эпоху эпипалеолита. В результате все увеличивающегося недостатка диких растений и животных, особенно многих видов крупных животных, являвшихся объектами охоты, группы охотников-собирателей оказались в тяжелом положении по всему ближневосточному региону. Это привело к значительным изменениям в способах добывания пищи; по сути, все виды съедобных растений и животных становятся теперь объектом добычи. Эти перемены были охарактеризованы К. Флэннери как «революция широкого спектра» (Origins and Ecological Effects of Early Domestication in Iran and the Near East // Prehistoric Agriculture / Ed. by *S. Struever*. New York, 1971. P. 50–79). Натуфийская культура отразила основные последствия резко повысившегося в эпоху эпипалеолита внимания к изысканию всех доступных ресурсов, предоставляемых окружающей средой.

[9] История древнего мира. Т. 1. С. 237.

[10] Термин «Полумесяц плодородных земель» (Fertile Crescent) ввел американский ориенталист Дж. Х. Брэстед. «Плодородный полумесяц» включал территории Элама, Месопотамии, Сирии, Ханаана и долины Нила.

[11] Это наименование ввел в научный оборот английский археолог В. Г. Чайлд, охарактеризовавший данный процесс как «революцию, которая трансформировала человеческую экономику, дав человеку контроль над его собственным запасом пищи» (см.: *Childe V.* New Light on the Most Ancient East. 4th ed., London, 1952).


Черное море
Каспийское море
АНАТОЛИЯ
Евфрат
АССИРИЯ
МЕСОПОТАМИЯ
Тигр
СИРИЯ
ПЕРСИЯ
КРИТ
КИПР
ВАВИЛОНИЯ
ШУМЕР
ЭЛАМ
Средиземное море
ХАНААН
СИНАЙ
ПЛОДОРОДНЫЙ ПОЛУМЕСЯЦ
Персидский залив
ЕГИПЕТ
ПЛОДОРОДНЫЙ ПОЛУМЕСЯЦ И ЕГИПЕТ
Красное море
АРАВИЙСКАЯ ПУСТЫНЯ
Нил
0
400
800
1200
КМ

жизни людей и их миросозерцание. По ряду показателей Ханаан даже опережал другие районы «плодородного полумесяца»[12].

В этом регионе появляются прообразы древнейших *деревень* (в долине Иордана, у побережья Средиземного моря, в северном Негеве, в Заиорданье)[13]. На территории Земли Обетованной возник и первый в истории *город* — Иерихон, которому, по всей видимости, около 10 тысяч лет. Допускается ирригационный характер земледелия в районе этого города с сооружением древнейших в истории каналов от ближайших водных источников. В Иерихоне обнаружены черепа с восстановленными индивидуальными чертами лиц (VIII–VII тысяч лет до н. э.); это, по всей вероятности, было связано с культом духов предков. Если верно предположение, согласно которому они носят портретный характер, то тогда мы встречаемся с древнейшими образцами портретного искусства[14].

II

Вероятно, на рубеже IX и VIII вв. до н. э. или чуть ранее греки заимствуют изобретенный в Ханаане во второй половине II тыс. до н. э. консонантный алфавит[15] — принципиально новый вид письменности, «соответствующий недеспотическому и небюрократическому характеру здешнего общества»[16], одно из величайших изобретений человечества всех эпох, давшее, по выражению Ф. М. Кросса, «первую возможность демократизации культуры»[17]. Ханаанейский (финикийский, палеоеврейский) алфавит, называемый некоторыми исследователями «квазиалфавитным консонантным линейным

---

[12] *Дьяконов.* Сирия, Финикия и Палестина в III–II тысячелетиях до н. э. Т. 1. С. 237; *Мерперт Н. Я.* Очерки археологии библейских стран. М., 2000. С. 54.

[13] Уже в VIII–VI вв. до н. э. здесь, а также в некоторых местах Сирии и в Чатал-хююке (в Малой Азии), существовали развитые и богатые земледельческие поселки.

[14] Обобщенные данные по археологии Палестины в эпоху позднего эпипалеолита, неолита и халколита и литературу вопроса можно найти, например, в работах: *Мелларт.* Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 14–63; *Mazar A.* Archaeology of the Land of the Bible; 10,000–586 B. C. E. New York; London, 1992. P. 35–90; *Rollefson.* Prehistoric Time. P. 82–111; *Мерперт.* Очерки археологии библейских стран. С. 52–120.

[15] См., например: *McCarter P. K.* The Antiquity of the Greek Alphabet and the Early Phoenician Scripts. Missoula, 1975; *Humez A., Humez N.* Alpha to Omega: The Life and Times of the Greek Alphabet. Boston, 1981. Некоторые знаки для согласных звуков, которые не имели соответствия в греческом языке, греки применили как знаки для гласных звуков, а некоторые ввели дополнительно. См. далее: *Приложение III.* Возникновение алфавитного письма, I.

[16] *Дьяконов И. М.* Финикийское письмо // История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. М., 1988. С. 265.

[17] По поводу происхождения алфавита см., например: *Cohen M.* La grande invention de l'écriture et son evolution. Paris, 1958; *Гельб И.* Западносемитские силлабарии // Тайны древних письмен. М., 1976. С. 263–300 (введение *И. М. Дьяконова* [С. 261]; комм. *А. М. Кондратова* [С. 301–303]); *Лундин А. Г.* О происхождении алфавита // ВДИ 2 (1982); *Naveh J.* Early History of the Alphabet: An Introduction to West Semitic Epigraphy and Palaeography. Jerusalem; Leiden, 1982; *Idem.* Origins of the Alphabet: Introduction to Archaeology. Jerusalem, 1994 (краткое иллюстрированное издание для широкого читателя). См. также: *Приложение III.* Возникновение алфавитного письма. Древнейшие библейские рукописи, I.

письмом», является родоначальником практически всех[18] алфавитных письменностей земного шара и части слоговых. Согласно древнему преданию, алфавитное письмо, восходящее к финикийскому (т. наз. Καδμῆϊα или Φοινικῆϊα γράμματα), было введено в Греции тирским царевичем Кадмом[19] (Κάδμος; вероятно, от *финик.* qadm, «древний» или «восток»/«восточный»[20]), который попал туда в ходе поисков похищенной и увезенной Зевсом[21] на Крит сестры, финикийской принцессы Европы, ставшей царицей острова[22]. Символично, что термин *Европа* (Εὐρώπη), по всей видимости, происходит от западносемитского (финикийского) ʿrb[23], «заход (солнца)», соответственно «вечер», «запад», «темнота»[24]; т. е. Европа — это край, где заходит солнце[25]. (NB: *Кадм/«Восток» — Европа/«Запад»*[26].) Невольно хочется в этой связи задаться вопросом: нельзя ли в леген-

[18] За исключением, возможно, корейского, а также, вероятно, армянского и грузинского, — изобретенных самостоятельно, но под влиянием арамейского и греческого письма (см., например: *Дьяконов.* Языки древней Передней Азии. С. 362, примеч. 15; *Он же.* Финикийское письмо. С. 268).

[19] См., например: *Геродот.* История, V, 58: «А финикийцы эти, прибывшие (в Элладу) с Кадмом… поселились в этой земле и принесли эллинам много наук и искусств и, между прочим, письменность, ранее, как я думаю, неизвестную эллинам. Первоначально письмена были те же, что и у остальных финикийцев. С течением же времени вместе с изменением языка постепенно изменилась и форма букв. В то время из эллинских племен соседями их были в большинстве областей ионийцы. Они переняли от финикийцев письменность, изменили также по-своему немного форму букв и назвали письмена финикийскими, что было совершенно справедливо, так как финикийцы принесли их в Элладу». Ср. замечание еврейского историка Евполема (середина II в. до н. э.), зафиксированное Климентом Александрийским (*Строматa*, I, 153, 4) и Евсевием Кесарийским (*Приготовление к Евангелию*, IX, 26, 1) со ссылкой на сочинение Александра Полигистора *Об иудеях* (или *О царях Иудеи*; сер. I в. до н. э.), о том, что «Моисей был первым мудрецом и первым дал евреям алфавит (у Климента: «письмена» или «учение о письме». — *И. Т.*); от евреев заимствовали его финикийцы, а греки — от финикийцев. Он же впервые записал законы для евреев» (Кадму греческая традиция приписывает основание беотийских Фив.)

[20] См., например: *Astour.* Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece. P. 152 ff. Относительно возможных альтернативных этимологий (явно менее вероятных) имени «Кадм» см., например: WGE. Bd I. S. 588; *Volkmann H.* Kadmos // KPLA. Bd III. S. 40 f.; *Astour.* Ibid. P. 147–152.

[21] Как замечает М. Г. Джеймсон, «у Гесиода о Зевсе говорится, что он родился в пещере на Крите, где отождествлялся с главным богом минойцев, который, видимо, периодически рождался и умирал» (Мифология древней Греции // Мифологии древнего мира / Пер. с англ. *В. А. Якобсона.* М., 1977. С. 238). Этот грозный критский бог представлялся в виде быка, что многократно засвидетельствовано в произведениях критского искусства. Зевс, по легенде, явился Европе также в образе быка. Ханаанейский бог Ба'ал, периодически умирающий и воскресающий, равным образом представлялся в виде быка (тельца), в том числе в моменты совокуплений. (Судя по угаритским текстам, в ханаанейской мифологии существовало представление о хищных чудовищах — наполовину быках, наполовину людях, что напоминает образ критского Минотавра.)

[22] Традиция, которая приписывает Кадму введение финикийского алфавита в Греции, явно анахронична. Ср. однако: *Marinatos S.* Grammaton didaskalia // Minoica. Festschrift zum 80. Geburtstag von *Johannes Sundwall* / Hrsg. von *E. Grumach*. Berlin, 1958. S. 226–231.

[23] Возможно, от формы inf. constr. *ʿărōb* (*šmš*/*špš*); ср. *Суд.* 19:9 (см.: *Astour.* Ibid. P. 130).

[24] Ср. «Толковый словарь» Гезихия: Εὐρώπη — χώρα τῆς δύσεως ἢ σκοτεινή («Европа — земля захода (солнца), или темная»).

[25] См., например: *Astour.* Ibid. P. 128 ff. (Относительно альтернативных и менее вероятных этимологий термина «Европа» см., например: WGE, Bd I. S. 424; *Treidler H.* Europe // KPLA. Bd II. S. 446–448.)

[26] Ср.: *Bérard V.* Les Phéniciens et l'Odyssée. 2 éd. Paris, 1927. Vol. II. P. 359 ff.; *Astour.* Ibid. P. 153.

де о Европе, дочери Феникса (т. е. «Финикийца»)[27], и ее сыне Миносе[28], родившемся на Крите и ставшем его царем, усмотреть некое обобщенное мифологическое отражение того взаимодействия, которое могло иметь место между Ханааном и критской минойской[29] цивилизацией, древнейшей в Европе[30]; а также опосредствованное отражение контактов и взаимовлияния между Ханааном и микенской (и более поздней греческой) цивилизацией, во многом восходившей к минойской?[31]

III

Важным фактором в истории Палестины и развитии ее культуры явилось уникальное географическое положение территории: образуя своеобразный мост между двумя концами «плодородного полумесяца» — Египтом на юге и Сирией и Месопотамией на севере, она более, чем какая-либо другая страна древнего мира, была прямо или косвенно связана с различными районами Восточного Средиземноморья и всего Ближнего Востока. Несмотря на малые размеры страны, топография, ландшафт и эколого-климатические условия Палестины крайне разнообразны[32]. На юге страна отделена от Египта пустыней; на севере поднимаются нередко покрытые снегом вершины гор. К западу от реки Иордан — нагорье, отчасти оазисы и плодородные долины. Вдоль Средиземного моря тянется плодородная низменность. Заиорданье отделено от остальной Палестины глубокой впадиной реки Иордан и Мертвым морем; покрытое степной растительностью горное и холмистое Заиорданье постепенно переходит в Сирийско-Аравийскую полупустыню. Иордан (*евр.* «нисходящая, текущая вниз (река)») — главная река Палестины. Три ее истока находятся на Хермоне — южной оконечности горного хребта Антиливана. Между озерами Хуле (ок. 70 м выше уровня моря; ныне осушено) и Киннерет[33] (дли-

---

[27] См., например: *Илиада*, XIV, 321–322. По другой, более поздней, версии Европа, Кадм и Феникс были детьми Агенора. (См.: *Astour.* Ibid. P. 139 ff.)

[28] «Минос» — возможно, титул или династия царей-жрецов Кносса — дворца, расположенного в центральной части Крита, неподалеку от северного побережья острова.

[29] Термин первооткрывателя древнейшей критской культуры, английского археолога А. Эванса.

[30] Создатели минойской культуры Крита не были индоевропейцами. Со второй половины XV в. до н. э. начинается упадок минойской цивилизации. В это время на остров с материковой Греции вторгаются грекиахейцы.

[31] Ср., например: *Gordon C. H.* Before Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations. New York, 1962 (ср. также, например: *Idem.* Minoica // JNES 21 (1962). P. 207–210; Eteocretan // Ibid. P. 211–214); Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece. Астур завершает свой труд следующим выводом: «Эллинизм явился эпилогом восточных цивилизаций, а семитизм (Semitism) был прологом греческой цивилизации» (p. 361).

[32] Анализ соответствующих параметров можно найти, например, в: *Мазар А.* Археология Библейской земли. Кн. 1. Иерусалим, 1996. С. 13–26; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 56–71. То, что Палестина представляла собой неоднородный по составу регион с четким разделением на эколого-географические области, послужило естественной основой для исторического развития различных по своим политическим режимам, этническим характеристикам и материальной культуре геополитических образований.

[33] Возможно, от названия города Киннерет, упоминаемого в египетских текстах периода XVIII династии (с XV в. до н. э.), а также в *И. Нав.* 19:35 (в уделе Нафтали); но, возможно, название как-то связано с формой

на — 21 км, ширина — до 12 км, наибольшая глубина — 48 м, поверхность — ок. 212 м ниже уровня моря) Иордан протекал по глубокому каньону, образовавшемуся в базальтовых породах. Ниже Киннерета река несет свои воды по долине к Мертвому морю, в которое впадает. Долина Иордана, раскинувшаяся в ширину от 4 до 20 км, представляет собой возделываемую землю (до устья реки Йаббок) и пустыню, которая не отступает даже там, где бьют источники и протекают впадающие в Иордан реки. Обширные плодородные земли есть возле Иерихона. В известковой долине Иордан образовал пойму; во время паводка ее ширина достигает 1 км. Русло реки имеет ширину до 30 м; наибольшая глубина — 3–4 м, у Иерихона — 6 м. По берегам реки были заросли влажного леса и чащи папируса, где в древности обитали даже львы (*Иер.* 49:19).

Мертвое море (это название появляется только во II в. н. э.) в Библии обозначается как «Соленое море» (ים המלח)[34], ибо концентрация солей здесь велика — ок. 26%. Живые организмы обитать в Мертвом море не могут (за исключением отдельных видов бактерий); выжженные солнцем берега моря также почти безжизненны. В римский период появляется название «Асфальтовое озеро» (поскольку в нем добывали природный асфальт, bitumen judaicum, использовавшийся, кроме прочего, в медицинских и косметических целях). Длина Мертвого моря — ок. 80 км, ширина — до 11 км. Поверхность Мертвого моря — более чем на 400 м ниже уровня Мирового океана; это самое низкое озеро на земном шаре. Полуостров аль-Лисан (*араб.* «язык») разделяет Мертвое море с восточной стороны на две неравные части — северная составляет ¾ всей поверхности; глубина моря в этой части достигает 400 м. Возможно, еще в библейские времена море в районе Лисана можно было перейти вброд (*2 Хр.* 20:2). Ныне Мертвое море реально разделилось на две части, соединенные каналом. Согласно *Быт.* 14:2–3, земли городов долины Сидим, включая Содом (Седом) и Гоморру ('Амору), разрушенных за грехи их жителей (*Быт.*, гл. 19; *Втор.* 29:23), были затоплены Мертвым морем; эту долину обычно локализуют близ его юго-восточного побережья. В середине XX в. в пещерах в окрестностях Кумрана, близ северо-западного побережья Мертвого моря, были обнаружены рукописи т. наз. Кумранской (ессейской) общины, в том числе многочисленные фрагменты самых древних из найденных на сегодняшний день библейских манускриптов[35], датируемых III в. до н. э. — I в. н. э.[36]

озера (*евр.* «лирообразное (озеро)»). В римскую эпоху оно называлось также Геннисаретским озером (от названия поселения и долины, примыкающей к северо-западному побережью; Геннисар(ет) — грецизированная форма от Киннерет); Тивериадским озером (от города Тивериада, построенного Иродом Антипой и известного целебными горячими источниками); Галилейским морем.

[34] Называлось также: «Море пустыни» (*2 Цар.* 14:25); «Восточное море» (*Иез.* 47:18; *Иоил* 2:20).

[35] О двух маленьких серебряных свитках (вероятно, амулетах) из Кетеф Хиннома (ок. 600 г. до н. э.) см. *Приложение III.* Возникновение алфавитного письма, II.

[36] Часто эти рукописи обозначаются как *рукописи Мертвого моря.* Это название применяется также и по отношению к обнаруженным в 50–60-х гг. XX в. в Масаде, местностях Вади-Мураббаат, Нахал-Хэвер, Нахал-Цеэлим, Нахал-Мишмар и др. местах, расположенных к западу от Мертвого моря, рукописям, в том числе библейским, датируемым I в. до н. э. — II в. н. э. (См. также: *Приложение III.* Возникновение алфавитного

Протяженность страны, от Дана на севере до Эйлата[37] на юге, составляет ок. 410 км, причем только ок. 220 км из них — от Дана до Беэр-Шевы — пригодны для постоянного проживания людей. Ширина страны, от Средиземного моря до реки Иордан, в среднем около 80 км. В Заиорданье ширина обитаемой земли не более 40 км. Плодородные земли, включая полузасушливые районы Северного Негева и Заиорданья, составляют приблизительно 20 тыс. квадратных километров. Происходившие на этой незначительной территории (вчетверо меньше Петербурга с областью) во II–I тысячелетиях до н. э. события в целом сыграли малозаметную роль в политической истории Ближнего Востока; однако, будучи отражены в «сердцах» библейских авторов, — в которые Бог «вложил *'олам* (вечность/мир)» (*Еккл.* 3:11), — они стали *«осевыми»* в духовной истории человечества.

* * *

Имя Бога YHWH — *Тетраграмматон** — передается в тексте книги как *ГОСПОДЬ* (заглавными буквами).

Библейские имена, этнонимы, топонимы и термины, часто встречающиеся в русскоязычной литературе, не транслитерируются, а даются в традиционном русском написании.

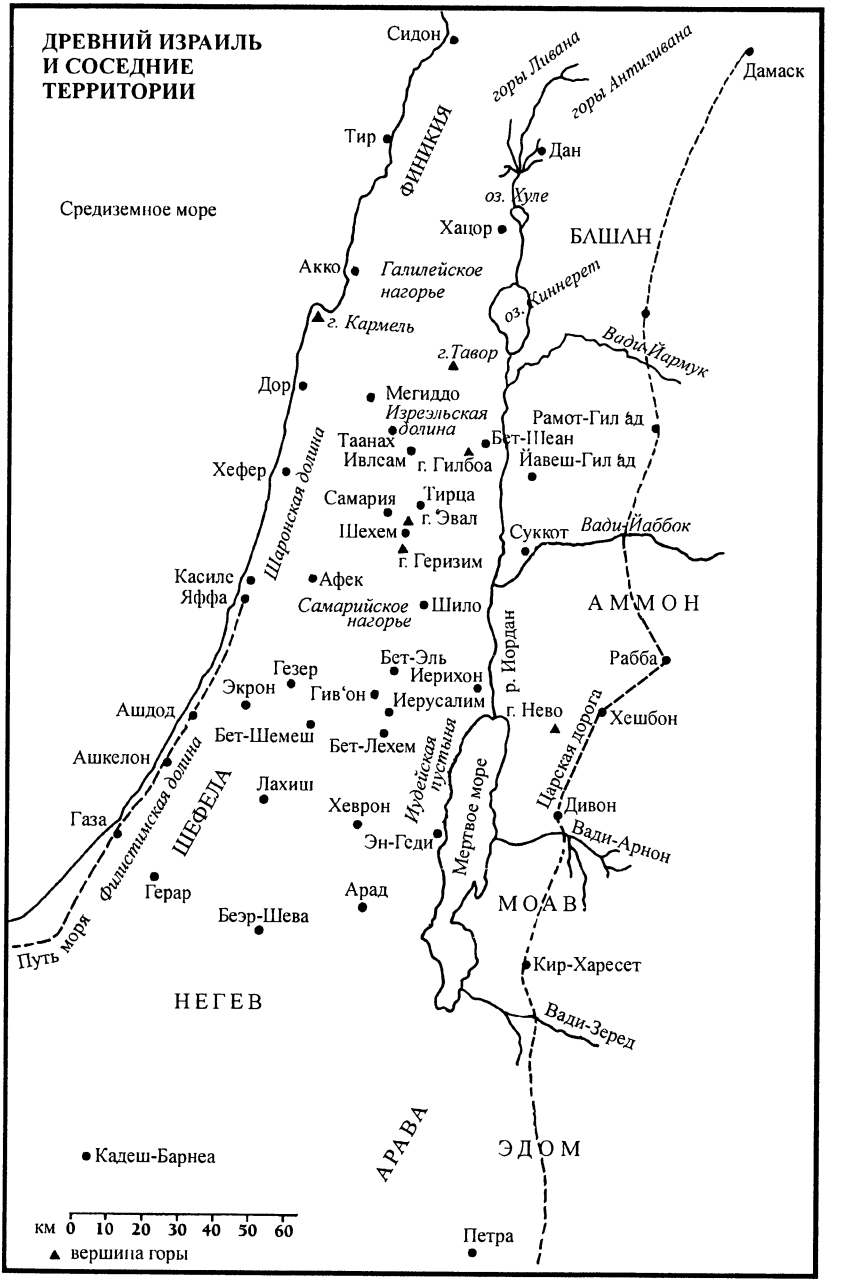
В переводах источников в круглые скобки заключены слова, используемые для связности текста и уточнения фраз и терминов; реконструкции утраченных фрагментов текста помещены в квадратных скобках; дополняемые по смыслу слова и фразы — в угловых скобках; избыточное написание — в фигурных скобках.

Кумранские рукописи обозначаются таким образом: арабская цифра и следующая за ней буква Q (начальная буква слова Qumrân) указывают на условный порядковый номер кумранской пещеры, откуда происходит обозначаемый текст (1Q, 2Q... 11Q). Затем следует сокращенное название произведения. Различные экземпляры одного и того же произведения обозначаются буквами латинского алфавита над строкой. Например, 4Q Josh^{a} — первый экземпляр книги *Иисуса Навина* из 4-й пещеры Кумрана.

письма. Древнейшие библейские рукописи, II.) Папирусы из Вади-Далиеха (в 13,6 км к северу от древнего Иерихона) датируются 375–335 гг. до н. э.; рукописи из Хирбет-Мирда — V–X вв.

[37] Район совр. Эйлата и Акабы у северной оконечности Эйлатского (Акабского) залива Тростникового (Красного) моря служил морскими торговыми воротами, сюда прибывали корабли и караваны из южной Аравии и восточной Африки. (О некоторых аспектах, касающихся Тростникового моря, см.: ч. I, гл. III, 5: *От Раамсеса (Рамесеса) до Синая,* II.)

* Тетраграмматону в книге посвящен специальный экскурс: *Значение и произношение Тетраграмматона* (в: ч. I, гл. I, I, 4).


ДРЕВНИЙ ИЗРАИЛЬ
И СОСЕДНИЕ
ТЕРРИТОРИИ
Сидон
горы Ливана
горы Антиливана
Дамаск
Тир
ФИНИКИЯ
Дан
Средиземное море
оз. Хуле
Хацор
БАШАН
Акко
Галилейское
нагорье
оз. Киннерет
г. Кармель
г. Тавор
Вади-Ярмук
Дор
Мегиддо
Изрезльская
долина
Рамот-Гил ад
Таанах
Бет-Шеан
Ивлеам
г. Гилбоа
Йавеш-Гил ад
Хефер
Шаронская долина
Самария
Тирца
г. Эвал
Шехем
Суккот
Вади-Яббок
г. Геризим
Касиле
Яффа
Афек
Самарийское
нагорье
Шило
АММОН
Бет-Эль
Рабба
Гезер
Иерихон
р. Иордан
Экрон
Гив'он
Иерусалим
г. Нево
Хешбон
Ашдод
Бет-Шемеш
Бет-Лехем
Иудейская
пустыня
Ашкелон
Филистимская долина
ШЕФЕЛА
Лахиш
Мертвое море
Царская дорога
Дивон
Газа
Хеврон
Вади-Арнон
Эн-Геди
Герар
Арад
МОАВ
Беэр-Шева
Путь моря
Кир-Харесет
НЕГЕВ
Вади-Зеред
АРАВА
ЭДОМ
Кадеш-Барнеа
км 0 10 20 30 40 50 60
▲ вершина горы
Петра

ЧАСТЬ I

ИСТОРИЯ ДРЕВНЕГО ИЗРАИЛЯ И ИУДЕИ

(до 586 г. до н. э.)

Глава I

ЭПОХА ПАТРИАРХОВ

I. Авраам и Исаак

1. АМОРЕЙСКО-СУТИЙСКАЯ ГИПОТЕЗА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПРОТОИЗРАИЛЬТЯН (ПРОТОЕВРЕЕВ). АМОРЕЙСКИЕ И БИБЛЕЙСКИЕ ГЕНЕАЛОГИИ

Амореи-сутии и Авраам

I

Городская культура, развивавшаяся в сиро-палестинском регионе в эпоху ранней бронзы, в последней четверти III тысячелетия до н. э. приходит в упадок и сменяется по преимуществу культурой скотоводческой (четвертая фаза раннебронзового века; 2300–2100 гг. до н. э.). Переход же от первой фазы среднебронзового века (2100–1900 гг. до н. э.) [1] ко второй его фазе А (1900–1750 гг. до н. э.) в Сирии и Палестине характеризуется значительными изменениями в материальной культуре и активным развитием городской цивилизации (период реурбанизации). Большинство исследователей связывают эти процессы с интенсивной иммиграцией групп западных семитов, называвшихся *аморея-ми* (или *сутиями*)[2]. В ту эпоху сиро-палестинский регион представлял собой единый

---

[1] Многие исследователи относят начало первой фазы среднебронзового века к периоду, начинающемуся приблизительно на сто лет позднее, и датируют ее 2000–1800 гг. до н. э. Несколько варьируются и датировки последующих периодов. См., например: *Dever W.* The Beginning of the Middle Bronze Age in Syria-Palestina // *Magnalia Dei*; Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of *G. E.Wright.* New York, 1976. P. 3–38; *Ibid.* New Vistas in the EB IV ('MB I') Horizon in Syria and Palestine // BASOR 237 (1980). P. 35–64; *Hayes J. H., Maxwell Miller J.* A History of Ancient Israel and Judah. Philadelphia, 1986. P. 26. У. Девер датирует раннебронзовый век IV 2250–2000 гг. до н. э. Ср. также, например, датировку А. Мазара: ранний бронзовый век IV — средний бронзовый век I — 2300–2000 гг. до н. э.; средний бронзовый век IIA — 2000–1800/1750; средний бронзовый век IIBC — 1800/1750–1550 (Археология Библейской земли. Кн. 1. С. 61). Подробно о проблемах периодизации раннебронзового и среднебронзового веков в Палестине см., например: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 112–216.

[2] См., например: *Albright W.* From the Stone Age to Christianity. 3rd ed. Baltimore, 1957. P. 236–238; *Bright J.* A History of Israel. 3rd ed. Philadelphia, 1981. P. 55 f., 85, 96; *Vaux R. de.* The Early History of Israel / Trans. by *D. Smith.* Philadelphia, 1978. P. 66–71, 257–266; *Posener G., Bottéro J.* and *Kenyon K. M.* Syria and Palestine *ca.* 2160–1780 B.C. // CAH. Vol. 1. Part 2. P. 532–594; *Speiser E. A.* The Patriarchs and Their Social Background // *B. Mazar (ed.).* The Patriarchs and Judges / The World History of the Jewish People. 1st ser.: Ancient Times. Vol. 2, Tel Aviv, 1970. P. 160–168; *Yeivin S.* The Patriarchs in the Land of Canaan // Ibid. P. 201–218; *LaSor W. S., Hubbard D. A., Bush F. W.* Old Testament Survey. Grand Rapids, 1985. P. 88–107; ср. далее, например: *Hayes J. H.,*

культурный континуум. По-видимому, и т. наз. *гиксосы*, властвовавшие в Нижнем Египте в конце XVIII — середине XVI в. до н. э.[3], были в своем большинстве также амореями-сутиями, пришедшими в Дельту Нила из Ханаана и Южной Сирии.

«Амореи» — термин условный[4]. Слово amurrû (букв. «западные»; шумер. MAR.TU) используется только в специфических контекстах, а обычным наименованием (и *самообозначением*) для западносемитских пастушеских племен в Месопотамии служило слово sutī'ū, которое, очевидно, является передачей аморейского šətī'u, означающего «потомков (некоего) Шуту (Суту)». С аморейским Шуту (это имя должно было в аккадской передаче писаться «Суту») тождествен библейский Шет (שת; *синод.* Сиф), третий сын Адама и Евы (*Быт.* 4:25, 5:3). «У Шета также родился сын, и он нарек ему имя: Енош; тогда начали призывать Имя Господа (YHWH)» (*Быт.* 4:26). Согласно зафиксированным в Библии генеалогиям, все человечество восходит именно к Шету и Эношу (אנוש, *букв.* «человек»[5]), ибо потомство Каина погибло во время Всемирного Потопа; Потоп пережил только потомок Шета и Эноша Ной (Ноах) и его семейство. Ряд ключевых фигур из генеалогии Каина (включая его самого; см. *Быт.* 4:17–24[6]) находят своего двойника (как бы замену) в родословии Шета (*Быт.*, гл. 5[7]). Так, сын Эноша Каинан (вариант *Септуагинты*; в *Масоретском тексте*: Qênān [*Быт.* 5:9]), т. е. «кузнец» или «малый кузнец», выступает как дублет самого Каина и/или Тувала по прозвищу «Каин» (*Быт.* 4:22). И сын Каина Енох (Ханох), и его внук 'Ирад, и внук последнего Метушаэл (*Септуагинта*: Μαθουσαλα; *синод.* Мафусал), и Метушаэлов сын Лемех имеют своих двой-

---

Miller J. M. A History of Ancient Israel and Judah. Philadelphia, 1986. P. 71; *Anbar M.* The Amorite Tribes in Mari and the Settlement of the Israelites in Canaan. Tel Aviv, 1985. Passim; *McCarter P. K.* The Patriarchal Age: Abraham, Isaak and Jacob // Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple / Ed. by *H. Shanks*. Washington, 1988. P. 6–13; *Куповецкий М. С.* Этногенез и этническая история евреев до начала VI в. до н. э. // От Авраама до современности. Лекции по еврейской истории и литературе. М., 2002. С. 26 и слл. Ряд исследователей высказывают возражения против данной концепции. См., например: *Liverani M.* 'The Amorites' — Peoples of the Old Testament Times. Oxford, 1973. P. 100–133; *Thompson T. L.* The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham. New Haven, 1975. P. 1–195; *Seters J. Van.* Abraham in History and Tradition. New Haven, 1975. P. 20–26 *et passim*; *Dever.* New Vistas in the EB IV ('MB I') Horizon in Syria and Palestine. P. 35–64. Об основных проблемах этногенеза протоизраильтян см., например: *Lemche N. P.* Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr. // Biblische Enzyklopädie (Hrsg. W. Dietrich und W. Stegemann). Bd 1. Stuttgart; Berlin; Köln, 1996, passim.

[3] О гиксосах речь пойдет в гл. II настоящего издания.

[4] Нижеследующие материалы, касающиеся амореев-сутиев, шетидов (сифидов) и т. наз. *Таблицы народов* (*Быт.*, гл. 10), основываются, главным образом, на исследованиях И. М. Дьяконова «Праотец Адам» (В-О 1. 1992. С. 51 и сл.), «Переселение заречных племен ('ибрим)» (История древнего Востока. Ч. 2. С. 269 и сл.) и «Переселение заречных племен и народов моря» (История древнего мира. Т. 1. С. 249 и сл.).

[5] Корень слова в других афразийских языках пока не обнаружен.

[6] Согласно т. наз. *документальной гипотезе*, этот пассаж относится к «Светскому источнику» (по классификации О. Айссфельдта; см. настоящее издание: *Вместо заключения*: Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза*).

[7] Материалы *Священнического кодекса* (см. там же).

ников-шетидов (сифидов)[8]. Так что Энош-*человек*, по сути, может быть соотнесен с Адамом, האדם, т. е. «человеком», *образованным из красной земли*[9].

Принимая во внимание тот факт, что предполагаемыми потомками библейского Шема, старшего сына Ноя, являются в действительности «шетиды», И. М. Дьяконов полагает, что Шем — это не кто иной, как Шет, тождественный с аморейским Шуту[10]. «Шем» (שם; *Септуагинта*: Σημ[11], *синод.* «Сим») буквально означает «имя», что говорит о возможном табуировании настоящего имени. К сынам Шема, «отца всех сынов ʻЭвера», в т. наз. *Таблице народов* (*Быт.*, гл. 10) причислены народы и государства, по всей видимости, дружественные на момент ее составления (редакции[12]) Иудее: например, Элам, ассирийский город Ашшур[13], Лидия, арамеи. Книга *Бытия* возвращается к генеалогической линии, ведущей от Шема к Аврааму (Аврахаму), в гл. 11, ст. 10–26.

В связи с идентификацией Шема с Шетом И. М. Дьяконов замечает, что факт упоминания Шета в *Быт.*, гл. 5 нас смущать не должен; например, в *Быт.*, гл. 4–5 мы также встречаемся с дублетными Ханохами, Лемехами и др. Более того, не следует упускать из виду и то, что генеалогия в *Быт.*, гл. 10 весьма специфична, поскольку она учитывает факт Потопа, неизвестный в ранних родословиях — не только в Каиновом (*Быт.*, гл. 4), но первоначально также и в Шетовом, что подразумевает пророчество Билʻама, сына Беʻора (Валаама, сына Веорова; *Числ.* 24:15–25)[14]. В этом пророчестве Моав, а также, очевидно, Эдом подпадают под общее наименование «сынов Шетовых» (בני שת). Моав здесь рассматривается как потомок ʻЭвера (через Лота); Эдом (ʻЭсав) же был внуком Авраама. (Само)наименование «сыновья Шета» указывает на то, что легенда о Потопе не получила распространения среди моавитян: они считались прямыми потомками Шета[15].

Особый интерес представляют имена правнука Шема ʻЭвера (עבר; из аморейского **ʻибру*), его сына Пелега (из аморейского **пальгу*) и внука Реу (из аморейского **раʻу*). Это «значащие» имена: первое означает «переход (например, через реку)», второе — «раздел», третье, вероятно, связано с понятием «пастьба скота». Вероятно, в этих именах отразились важнейшие события в жизни верхнемесопотамских аморейско-сутийских племен: уход из Месопотамии в первой половине II тысячелетия до н. э. и *переход* через

---

[8] Например, об Енохе (Ханохе)-шетиде сказано, что он прожил 365 лет и что он «ходил с Богом; и не стало его, потому что Бог взял его» (*Быт.* 5:23–24). Метушелах (*Септуагинта*: Μαθουσαλα; *синод.* Мафусал)-шетид прожил дольше всех библейских личностей — 969 лет (*Быт.* 5:27). Отсюда выражение «Мафусалов век».

[9] Об Адаме см. ниже, раздел 2.

[10] Праотец Адам. С. 57.

[11] Отсюда термин *семиты*.

[12] В VII в. до н. э.?

[13] В отличие от ассирийских же городов Ниневии и Кальху, попавших в число «сыновей Хама», Ашшур выступал в VIII–VII вв. до н. э. против завоевательной политики ассирийских царей.

[14] Праотец Адам. С. 57.

[15] Относительно библейского рассказа о Потопе и соответствующих месопотамских параллелях см.: ч. II, гл. IV, 1.

реку Евфрат, *распад* на новые племенные группировки, отличные от аморейских племен, известных в конце III — начале II тысячелетия до н. э., и постепенный переход к *кочевой жизни* вместо полуоседлой, какую они вели последние столетия перед тем в Двуречье[16]. Связь предков библейских кочевых племен с Верхней Месопотамией нашла отражение и в именах последующих родоначальников в данной генеалогии — Серуг, Нахор и Терах (Фарра). Соответственно прадед, дед (дублетный Нахор — брат) и отец патриарха Авраама являются названиями хорошо известных городов и местностей, расположенных в районе Харана, города в верхнем течении Евфрата, куда прибыли Терах, Авраам и Лот из южномесопотамского Ура.

Предок всех этих новых племен, как уже было упомянуто, именуется ‘Эвер — «Переход», может быть, точнее, «Заречье»; отсюда прилагательное *‘иври* (עברי) — «(человек) из ‘Эвера», т. е. Заречья, — так, видимо, назывались первоначально все люди, принадлежавшие к числу сутийских племен, ушедших в первой половине II тысячелетия до н. э. из Верхней Месопотамии через Евфрат в Сирийскую степь и далее в Ханаан[17]. Состав этих племен еще не совпадал со сложившимся позже еврейским народом. В частности, в изложенном здесь смысле как *‘иври* могли обозначаться и племена, возводившие себя к родоначальнику Лоту (*Быт.*, гл. 11 и др.), или Лотану (*Быт.* 36:29), никогда не входившие в израильский племенной союз и даже относимые (видимо, неточно) к потомкам осемитившихся хурритов, а также многочисленные аморейско-сутийские, арамейские и арабские племена, которых Библия считает потомками Авраама. (Причем арабские племена в качестве потомков ‘Эвера рассматриваются не непосредственно, а через сыновей Авраама от его наложниц Агари и Хеттуры; южноаравийские племена восходят к ‘Эверу через младшего сына последнего, Йоктана.)

II

Первым человеком, обозначенным в Библии термином *ха-‘иври* (העברי; *Быт.* 14:13) — который традиционно интерпретируют как «еврей», — был патриарх Авраам (אברהם, *Аврахам*; другая форма имени: אברם, *Аврам*). В рамках *аморейско-сутийской гипотезы*, скорее всего, и следует рассматривать странствование Авраама, в частности его переселение из северомесопотамского Харана в Ханаан и, следовательно, идентифицировать патриархов как амореев-сутиев. Эпоху же патриархов, описанную в книге *Бытия* 11:27–50:26, вероятно, следует соотнести с археологическим периодом среднебронзового века второй фазы, подпериодом B (1750–1630 гг. до н. э.)[18]. В Двуречье это был т. наз. Старовавилонский период, когда правила аморейская династия царя Хаммурапи

[16] См. работы И. М. Дьяконова, указанные в примеч. 4 к настоящей главе.

[17] См. также, например: *Bright.* History of Israel. P. 55 f., 85, 96; *Dever W. G.* Palestine in the Second Millennium BCE: The Archaeological Picture // Israelite and Judaean History / Ed. by *J. H. Hayes* and *J. Maxwell Miller.* Philadelphia, 1977. P. 85 f.; *de Vaux.* Early History of Israel. P. 66–71, 257–266; *Posener, Bottéro, Kenyon.* Syria and Palestine *ca.* 2160–1780 B.C. P. 532–594.

[18] См. также ниже, 3, I.

(1792–1750 гг. до н. э.) и его преемников; в Сирии это была т. наз. *эпоха Мари* — период расцвета этого управляемого амореями города-государства на среднем Евфрате, при раскопках которого обнаружен большой клинописный архив (документы датируются XVIII в. до н. э.). Тексты из Мари рисуют *диморфическую* социальную структуру амореев — сосуществование обитателей городов и кочевников и полукочевников. Эта картина хорошо согласуется с общественной ситуацией, описанной в книге *Бытия*: патриархи кочуют и живут в шатрах по соседству с городскими центрами. Например, в ходе повествования о странствованиях Авраама упоминаются города долины Иордана (*Быт.* 14:12), Хеврон (*Быт.* 23:10) и др. Впрочем, диморфический социальный паттерн, аналогичный тому, что вырисовывается из текстов Мари, имел место и в III тысячелетии до н. э. Предполагают, что подобного рода социальные структуры сохранялись, вероятно, и в более поздние времена; однако до нас не дошли *документальные данные, подобные архиву из Мари*, которые бы эксплицитно свидетельствовали об этом для более поздних периодов[18а].

В связи с вопросом о возможной датировке эпохи патриархов отметим также гипотезу, согласно которой время патриарха Авраама следует отнести к периоду между 2100 и 1900 гг. до н. э. [19] Она основывается, в частности, на хронологическом указании *1 Цар.* 6:1: «В четыреста восьмидесятом году по Исходу сынов Израиля из страны Египта, в четвертый год царствования Соломона над Израилем (т. е. ок. 966 г. до н. э. — *И. Т.*), в месяц зив, который есть второй месяц (апрель-май. — *И. Т.*), (начал) он строить Дом (т. е. Храм. — *И. Т.*) Господу». Исходя из этого текста и используя внутрибиблейскую относительную хронологию, можно подсчитать, что Авраам вышел из Харана в Ханаан ок. 2091 г. до н. э., а Йаков переселился со своим семейством в Египет ок. 1876 г. до н. э. Однако цифра «480 лет», по мнению большинства исследователей, символическая — время жизни 12 поколений по сорок лет. (*Септуагинта* ad loc. — «четыреста сорок лет», насчитывая, как полагают, только одиннадцать поколений священников между Аароном (Ахароном) и Цадоком (*синод.* Садок)[20].) Упомянутая гипотеза не подтверждается и археологически, ибо, как выясняется, то был неурбанистический период и каких-либо находок, говорящих о существовании в данное время ханаанейских городских центров, встречающихся в повествованиях о патриархах, пока сделано не было[21].

Племена западных семитов (амореев) в Месопотамии (как, вероятно, и вообще в Передней Азии) не образовывали какого-то единства: амореи разделялись на множество совершенно независимых друг от друга и родственных, но нередко и враждовавших, племен[22]. Судя по библейским данным, с той же ситуацией мы встречаемся и в Ханаане

[18а] Основные релевантные для библейских исследований материалы из Мари анализируются в: *Malamat A.* Mari and the Bible. Leiden, 1998.

[19] По классификации У. Олбрайта, разрабатывавшего данную гипотезу, — это первая фаза среднебронзового века.

[20] Ср. *1 Хр.* 5:29–34.

[21] Ср., например: *Bright.* History of Israel. P. 67–102.

[22] *Дьяконов.* История древнего Востока. Ч. I. С. 318.

(ср., например, *Быт.* 14:13). В Библии термин «амореи» подчас используется в качестве общего обозначения обитателей Ханаана (наряду с термином «ханаанеи»), а также Заиорданья (например, *Числ.* 21:21–35; *И. Нав.* 2:10) либо населения всей горной Палестины (например, *И. Нав.* 5:1) или обитателей Иудейских гор (например, *И. Нав.* 10:5). Земли к западу от Евфрата именуются «страной амореев» вплоть до середины I тысячелетия до н.э.

Типично аморейскими являются имена патриархов: Аврам (соотв. Авраам), Ицхак (*синод.* Исаак; сокращенное от Ицхак-'Эл [*'Эл* означает *Бог/бог*]), Йаков (Йа'аков; сокращенное от Йаков-'Эл), Йосеф (*синод.* Иосиф; сокращенное от Йосеф-'Эл)[23]. В более поздние времена имена такого типа встречаются редко. Тем не менее, к примеру, имя «Йаков» и форма «Авирам»[24] появляются в источниках позднебронзового века (1550/1500–1200 гг. до н. э.)[25]. «Йаков-'Эл» и «Йосеф-'Эл» встречаются, например, как наименования местностей в Ханаане в списках побежденных противников Тутмоса III (1490–1436 гг. до н. э.) и других египетских фараонов. Среди имен в угаритских текстах[26] встречается форма ia-qub-ba'l = ya'qub-ba'l, т. е. *Йаков-Ба'ал*[27].

Отметим также, что упоминаемые в древнеегипетских Текстах проклятий (XIX–XVIII вв. до н. э.)[28] имена собственные *ханаанейских* противников Египта — аморейские, и они идентичны упоминаемым в текстах того же времени из Месопотамии и Сирии аморейско-сутийским именам.

В документах из Мари упоминается о передвижениях аморейско-сутийских племен между Евфратом и Сирией–Северным Ханааном, в частности о племени *бини-йамина* («сыны юга»), наименование которого синонимично имени младшего сына Йакова-Израиля — Бинйамина (Вениамина) — эпонима одноименного израильского колена[29]. Здесь же пытаются найти параллель к имени другого сына Йакова — Леви (Левия).

---

[23] Ср., например: *Huffmon H. B.* Amorite Personal Names in the Mari Texts. Baltimore, 1965. P. 63–86; ср. также далее: *Hess R. S.* Studies in the Personal Names of Genesis 1–11. Neukirchen; Vluyn, 1993; *Knudsen E. E.* Amorite Names and Old Testament Onomastics // SJOT 13 (1999). P. 202–224.

[24] В *Числ.* 16:1 упоминается реувенид Авирам, участвовавший в восстании против Моисея (Моше) в пустыне. В *1 Цар.* 16:34 Авирам — первенец Хиэля из Бет-Эля, отстроившего Иерихон (IX в. до н. э.).

[25] Родственные именные формы зафиксированы и в более поздних текстах, например, в арамейских текстах с Элефантины (V в. до н. э.) и из Пальмиры (I в. до н. э. — III в. н. э.). См. далее, например: *Thompson.* Historicity of the Patriarchal Narratives. P. 43–50.

[26] Остатки древнего города Угарита, бывшего столицей одного из небольших северосирийских царств, были обнаружены французской археологической экспедицией в 1929 г. неподалеку от северо-восточного побережья Средиземного моря (Рас аш-Шамра; совр. Сирия). Основан был Угарит ок. XXIII в. до н. э., а в конце XIII в. до н. э. — разрушен землетрясением. Большинство дошедших до нас памятников угаритской словесности (как правило, в виде фрагментов) были записаны в этом городе в середине XIV в. до н. э. писцом Или-Мильку по приказанию царя НикмАдду (который оплатил всю работу), со слов верховного жреца храма Ба'ала (Ба'лу) АттинПарлану, о чем свидетельствуют сохранившиеся на некоторых табличках колофоны. Создание же этих произведений восходит, вероятно, к концу III — началу II тысячелетия до н. э.

[27] Ср.: *Gröndahl F.* Die Personennamen der Texte aus Ugarit. Rome, 1967. S. 41.

[28] Проклятия в адрес врагов фараонов, писавшиеся иероглифическим письмом на чашах и фигурках, которые затем разбивались, с целью актуализировать написанное.

[29] Ср., однако: *Kupper J. R.* Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari. Paris, 1957. P. 75–77; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 177 f.

В связи с вероятными аморейскими корнями протоизраильтян и имеющими общие истоки аморейскими и библейскими генеалогическими представлениями обратимся далее к сопоставлению *антропогенетических* воззрений амореев-сутиев, дошедших до нас в ассирийской и вавилонской версиях, и отдельными аспектами библейского антропогенеза.

2. АМОРЕЙСКИЙ АДАМУ И БИБЛЕЙСКИЙ АДАМ

I. Интерпретация рассказа книги Бытия о грехопадении в свете аморейско-сутийских и ханаанейских (финикийских) генеалогий [30]

I

Согласно книге *Бытия* 2:4b–3:24 (по документальной гипотезе — т. наз. Яхвистская версия[30a] Творения), Человек (האדם *ха-'адам*) был *сформирован* «из комьев[31] красной земли (האדמה *ха-'адама*)»[32] и оживлен, одухотворен Дыханием ГОСПОДА. (Термин האדם *ха-'адам* употребляется для обозначения конкретного человека, но также и человека

---

[30] О библейской концепции антропогенеза см. также в нашем издании: ч. II, гл. III.

[30a] См.: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза.*

[31] По поводу данного перевода см.: *Speiser E. A.* Genesis. New York, 1982. P. 16.

[32] В связи с текстом *Быт.* 2:7 И. М. Дьяконов замечает: «Уже давно замечено, что 'ādām „человек" соотносится с 'ăḏāmāh „земля, почва" (<*'adam-at-) таким же образом, как лат. homo соотносится с лат. humus „почва". Это, конечно, связано с мифом о сотворении человека из праха земли. Надо заметить, однако, что *'adam-at- означало первоначально не любую почву, а только красную землю, от корня 'dm „быть красным". Далее, рассматривая возможные афразийские параллели, И. М. Дьяконов отмечает, что особенно красноречивым является «египетское inm, безусловно происходящее из того же корня, но означающее „красная кожа". На ум приходят кирпично-красные тела людей в протоафразийской наскальной живописи Сахары и в египетской настенной живописи. В обоих случаях это отличительная черта мужских фигур, контрастирующих с желтым цветом женских тел. Слово 'adam- „кожа, шкура" известно в арабском и кушитском. Таким образом, ясно, что как само слово 'adam- ('anām-) „человек", так и, очевидно, его связь с „красным", „красной кожей" и 'adam-at- „красной землей" (возможно, имеется в виду как бы красная кожа „тела земли"?) унаследованы из общеафразийского языка». Почвы красного цвета в Западной Азии встречаются редко (к примеру, красновато-коричневая земля палестинского и финикийского побережья, ржаво-красный песчаник западного Эдома, коричнево-красные камни Синая). «Совсем наоборот обстоит дело в Африке, где мы с достаточным на то основанием ищем теперь прародину афразийцев: почва красного цвета там обычное явление почти повсеместно, за исключением черноземных наносов нильской долины. Последняя, впрочем, была заселена в послеафразийский период». Поэтому И. М. Дьяконов «склонен думать, что сотворение „красного" Адама из красной земли — это сюжет, восходящий к досемитским, а именно к общеафразийским, временам» (Праотец Адам. С. 52).

[Платон в *Государстве*, III, 414c–415c упоминает о финикийском мифе, в котором, в частности, рассказывается о том, как бог вылепил людей из земли.]

вообще, человечества[33].) Сразу же после создания Человека [*(ха)-'адам*] — еще *до* образования животных и Женщины, впоследствии названной Евой [евр. *Хавва*], — ГОСПОДЬ Бог «насадил Сад в 'Эдене (или «на равнине»[34]; גן בעדן.– *И. Т.*) на востоке», т. е. *к востоку* от Ханаана. «И произрастил ГОСПОДЬ Бог... Древо жизни (עץ החיים; т. е. бессмертия [ср. *Быт.* 3:22]. — *И. Т.*) посреди Сада, и Древо познания добра и зла (עץ הדעת טוב ורע)». «И поместил там Человека», чтобы «возделывать» Сад и «хранить его». «С равнины выходила река[35] для орошения Сада; и потом разделялась на четыре реки»: Пишон, Гихон, Тигр (*Хиддекел*) и Евфрат (*Перат*) (2:8–15). ГОСПОДЬ Бог разрешил Человеку есть от всякого дерева в Саду, за исключением плодов от Древа познания добра и зла (2:16–17). Затем ГОСПОДЬ создает животных и «помощника» (עזר) Человека, «соответственного ему»[36], — Женщину (2:18). «И были оба наги, Человек и его Женщина, и не стыдились» (2:25). Змий соблазнил Женщину отведать от плодов Древа познания добра и зла, и она «взяла плодов его, и ела; и дала также Мужчине своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания» (3:6–7). ГОСПОДЬ Бог проклял Змия. «И нарек Человек имя Женщине своей Ева (חוה)[37], ибо она стала матерью всех живущих. И сделал ГОСПОДЬ Бог Мужчине и Женщине одежды кожаные (כתנות עור) и одел их» (3:20–21), и затем изгнал из Рая.

---

[33] Ср. *Быт.* 2:5 и 7. Ср. также, например, *Быт.* 1:26 (согласно документальной гипотезе — т. наз. *Священнический кодекс*): «И сказал Бог: сотворим человека (אדם *'адам*) по образу Нашему, как подобие Наше; и да владычествуют они (וירדו; NB: глагол употребляется *во множественном числе* и относится как к мужчине (-ам), так и к женщине(-ам). — *И. Т.*) над землей и ее обитателями». Для обозначения индивидуума в еврейском языке используется формула בן־אדם *бен-'адам* (букв. «сын человеческий» или «принадлежащий к категории *'адам*») или термин איש *'иш* («мужчина», «человек»).

[34] Еврейское עדן 'ēden, по-видимому, восходит к аккадскому edinu (шумерское eden), «равнина», «степь» (ср. *Ис.* 37:12, где данный термин употреблен для обозначения области в Месопотамии). В текстах *Быт.* 2:8, 10, 4:16 это слово, очевидно, употреблено в качестве географического ориентира. В *Быт.* 2:15, 3:23, *Ис.* 51:3, *Иез.* 31:9 (ср. также *Ам.* 1:5, *Иез.* 27:23) «'Эден» — наименование райского Сада. Традиционная интерпретация обозначения גן עדן — «Сад наслаждения (неги, удовольствия, лакомства)». См., например: *Speiser.* Genesis. P. 16; *LaSor et al.* Old Testament Survey. P. 73.

[35] Ср. *Быт.* 2:6, *Иов.* 36:27; *Speiser E. A.* 'Ēd in the Story of Creation // Oriental and Biblical Studies / Ed. by *J. Finkelstein* and *M. Greenberg*. Philadelphia, 1967. P. 19–22.

[36] Р. Д. Фридман трактует данную фразу как „a power equal to man" (*здесь*: «сила, равная мужчине»). (Woman, A Power Equal To Man // BAR, Jan./Feb. 1983. P. 56.) О возможном *феминистском* прочтении текста *Быт.* 2:4b–3:24 см., например: *Milne P. J.* Eve and Adam: Is a Feminist Reading Possible? // BR, June 1988. P. 12–21, 39. (Как заметил один остроумный человек, в то время как мужчина был создан из праха земного, женщина была сотворена из гораздо более высокоорганизованного материала — ребра мужчины.)

[37] Это имя, по-видимому, может быть интерпретировано как «Дающая жизнь» (*синод.* «Жизнь»). См. также ниже, 2, II, II.

II

Интерпретация библейского рассказа о грехопадении Адама вызывает целый ряд затруднений. Прежде всего, это относится к Божьему запрету Человеку вкушать от Древа познания добра и зла, сформулированному следующим образом: «И заповедал Господь Бог Человеку, говоря: от всякого дерева в Саду ты будешь есть; а от Древа познания добра и зла, не ешь от него; *ибо в день, в который ты вкусишь от него, непременно умрешь* (букв. „смертью умрешь"; курсив наш. — *И. Т.*)» (*Быт.* 2:16–17) [NB: к Женщине этот запрет не относился; она в это время еще не была создана]. Но ведь Человек, вкусив запретных плодов, не умер. И кажется, что Змий был прав: «Нет, не умрете» (*Быт.* 3:4). По мнению Д. Фрэзера, первоначально в рассказе о грехопадении фигурировали Древо жизни и Древо смерти (вместо Древа познания добра и зла). Змий обманул первых людей, которые отведали от Древа смерти и тем самым лишились бессмертия; он же сам съел плод от Древа жизни и обрел бессмертие (змеи меняют кожу и таким образом, как представлялось древним, возвращают молодость)[38]. Многие же исследователи полагают, что первоначально существовали две различные версии о грехопадении: в одной фигурировало только Древо познания добра и зла, а в другой — лишь Древо жизни; впоследствии они были объединены. Однако, следуя принципу «бритвы Оккама», призывающему без нужды не умножать сущностей, попытаемся предложить иную интерпретацию. Думается, пассаж *Быт.* 2:16–17 может быть истолкован в том смысле, что Человек, сотворенный *не-смертным*, вкусив запретный плод, становится *смертным*, как бы *начинает умирать* — «...ибо в день (т. е. с того момента.– *И. Т.*), в который ты вкусишь от него, смертью ты будешь (станешь) умирать (מות תמות)». Этот факт и констатирует Господь (*Быт.* 3:19): «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься». Данная интерпретация, как кажется, находит параллель в аморейских (сутийских) генеалогиях, привлечение которых представляется вполне корректным, ибо, как было отмечено выше, библейские патриархи, по-видимому, происходили из этой группы западных семитов, обитавших в конце III — первой половине II тысячелетия до н. э. в Месопотамии, а библейские генеалогии в ряде ключевых аспектов восходят именно к аморейским генеалогиям. В версии, зафиксированной в надписи вавилонского царя Самсуилуны (1749–1712 гг. до н. э.), на первом месте стоит Ḫarḫaru. И. М. Дьяконов восстанавливает первоначальную аморейскую форму как *'Ar'aru, что значит «обнаженный»[39]. Эта фигура, вероятно, соответствует Человеку-Адаму до грехопадения — еще *не-смертному* «космическому» Первочеловеку (или, точнее, Прообразу человека), сотворенному прежде упорядочения земли, земного хаоса (ср. *Быт.* 2:5–7; ср. также текст *Иов* 15:7, согласно которому «первый человек» «был создан прежде холмов»)[40]. На втором месте в вавилон-

[38] Фольклор в Ветхом Завете. С. 29–48. В месопотамском эпосе о Гильгамеше именно змея крадет у этого героя найденное им на дне Океана волшебное растение, называвшееся «старый человек обретает молодость».

[39] Праотец Адам. С. 55.

[40] См. также: *Дьяконов.* Там же. С. 55–56.

ской версии аморейской генеалогии стоит Madara/Maddaru, что вероятно, означает «(Мать-)Земля». (Таким образом, «космический» характер и не-смертность Первочеловека до грехопадения обусловливаются уже тем, что он существует как бы прежде земли.) Образ Madara/Maddaru может коррелировать с библейским 'adamah-*земля*, из которой был создан («перстный») Человек-Адам[41]. Далее следует Ṭubtī, «Мое благословение» (в ассирийской версии аморейской генеалогии Ṭudiya [= Ṭubtī[42]] стоит *во главе* списка). По мнению И. М. Дьяконова, за этим обозначением скрывается табуированное имя Суту (Шуту), библейский Шет[43]. Нам же представляется, что Ṭubtī — это, возможно, еще одна ипостась Человека-Адама *до грехопадения* — Адам, которого «благословил Бог» и который поставлен Им *владыкой* над землей и над всеми животными (*Быт.* 1:28; ср. 2:19–20). Четвертая фигура аморейской генеалогии в вавилонской версии — Yamūta, а в ассирийской (составленной для Шамши-Адада I; 1813–1781 гг. до н. э.) — *Adamu*, т. е. Адам-«Человек». Как замечает И. М. Дьяконов, «слово Yamūta (в зависимости от того, рассматриваем ли мы эту форму как древний перфект или претерит, или же как более поздний имперфект) означает либо „Он умер", либо „Он умирает/умрет". Кроме того, учитывая, что в личных именах мы часто встречаем именно формы с префиксом Ya-, можно предположить, что это имя означает „(Некто) Мертвый" или „Умирающий". То, что этот персонаж был обожествлен, подтверждается такими теофорными именами, как Yamūt-ba'la — „Йамут-владыка" и Yamūt-Lim — „Йамут-бог Лим" (ср. Šamšī-Adad — „Мое солнце — бог грозы")». Российский исследователь склонен предположить, что «этот персонаж — не кто иной, как сам Адам, на месте которого он и находится. Но это уже Адам, вкусивший знания и обреченный на смерть»[44].

Возможна и несколько иная интерпретация. В момент грехопадения *«космический» Адам* — благословенный *Проточеловек* (NB: Женщина-«помощник» из него еще не была извлечена), творящий с ГОСПОДОМ животный мир и даже участвующий (правда, в пассивной форме) в сотворении Женщины, — потеряв свою не-смертную сущность, *умирает*; его место занимает *земной смертный человек-'адам*.

Как было отмечено, термин *'адам* соотносится с глаголом *'адам*, «быть красным»; иными словами *'адам* — это «красный человек». Нельзя ли здесь усмотреть перекличку с *'адомим* (אדמי(י)ם)-эдомитянами? (NB: Для ландшафта западного Эдома (малозаселенного) характерны нубийский песчаник *ржаво-красного* цвета и белый известняк.)

[41] *Дьяконов.* Там же. Ср. *Быт.* 4:10–12, где земля как бы персонифицируется.
[42] Или же Dūdiya, «Мой возлюбленный» (*Дьяконов.* Там же. С. 56).
[43] Там же.
[44] Там же. С. 55.

II. Проточеловек в книге Иезекиила, гл. 28, книге Иова 15:7–8, финикийской и месопотамской мифологиях. Проблема жизни, смерти и бессмертия

I

Отголоски представлений о «космическом» Первочеловеке можно, как кажется, обнаружить и в 28-й главе книги пророка *Иезекиила*, согласно которой «'Эден, Сад Божий», находился на «Святой Горе Божьей» — вероятно, имеется в виду космическая Гора — Обитель Бога. Первочеловек был «помазанным керувом (т. е. первоначально был сотворен как ангелоподобное существо), чтобы осенять»; его одежды, приготовленные в день его сотворения, «были украшены всякими драгоценными камнями», и он «расхаживал среди огнистых камней». Он «совершен был в путях со дня сотворения» своего, «печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты»[45]. Но вот Проточеловек возгордился и провозгласил себя «богом», поставил ум свой «наравне с Умом Божиим», вознамерился сесть на «Седалище Бога». Посему Всевышний «низвергнул» «керува осеняющего» — Первочеловека — «с Горы Божией», «из среды огнистых камней» «на землю», где он становится смертным человеком. Сам образ Проточеловека в *Иез.*, гл. 28 коррелирует с согрешившим против Бога «царем Тира».

В *Быт.*, гл. 2–3 Сад (в) 'Эден(е) имеет географическую локализацию. Но в то же время это Сад, где может пребывать ГОСПОДЬ Бог (3:8 и сл.), это — «Сад ГОСПОДЬ», «Сад Бога» (*Быт.* 13:10, *Ис.* 51:3, *Иез.* 31:8–9), что подразумевает *потусторонность* Рая. Знаменательно, что шумеро-аккадский термин *eden/edinu*, к которому, вероятно, восходит библейское обозначение *'Еден*, עדן, имеющий значение «равнина», «степь», употреблялся также и для обозначения *потустороннего* (подземного) *мира*. (В то же время, как замечает И. Ш. Шифман, в угаритской поэме о борьбе бога Ба'ала (Ба'лу) с Пожирающими и Раздирающими (KTU, 1.12, II:52–53) термин *'dn* в значении *«нега»* употреблен для обозначения потустороннего Райского мира[46], что могло бы быть соотнесено с традиционной интерпретацией библейского גן עדן как «Сад неги»[47].) Заметим также, что шумерский термин *кур*, служивший для обозначения потустороннего (подземного) мира, имел значение «большая гора», resp. «мировая гора» («чужеземная страна»)[48]. Протолюди в *Быт.*, гл. 2–3 занимают пограничное, «лиминальное» положение —

---

[45] Ср. *Пс.* 8.

[46] О Ба'лу. Угаритское поэтическое повествование / Пер. с угаритского, введ. и комм. *И. Ш. Шифмана*. М., 1999. С. 45 и сл., 254, 272.

[47] Ср. примеч. 34.

[48] Не исключена возможность какой-то связи между описанием райской Горы в *Иез.*, гл. 28 и шумерской концепцией «Горы человека жизни (т. е. *бессмертия*)», на которой произрастали вечнозеленые (*бессмертные*) кедры (= древа жизни?), срубив которые Гильгамеш, вероятно, рассчитывал обрести вечную жизнь. (Ср. также текст *Иез.* 31:8–9, согласно которому в «Саду Божьем», среди «древ 'эденских», выделяются, прежде всего, кедры [ср. ст. 2].)

они *сопричастны* миру потустороннему, ангелоподобным существам (אלהים, «богам»; *Быт.* 3:5, см. также 3:22).

Существует точка зрения, согласно которой рассматривавшийся выше текст из *Иез.*, гл. 28, вероятно, является частью тирской поэмы, которую пророк Иезекиил, проживавший в поселении Тель Авив, на канале Евфрата Кевар (вавил. *нару кабару*), мог узнать от обитателей Бит-Цурайи, колонии тирских изгнанников, расположенной в окрестностях Ниппура на Кеваре. Сама поэма, как предполагается, была создана, по всей видимости, в X–IX вв. до н. э., в эпоху величия финикийского Тира[49]. В свете сказанного кажется уместным сопоставить упомянутый пассаж из *Иез.*, гл. 28 с рассказом об антропогенезе, содержащимся в «Финикийской истории» Геренния Филона Библского (см.: *Евсевий Кесарийский*, Приготовление к Евангелию, I, 10, 6–8)[50]. Филон воспроизводит ханаанейско-аморейскую космогонию и антропогонию, содержавшуюся в сочинении финикийца Санхунйатона, жившего в Берите, вероятно, в XII–XI вв. до н. э.[51] По словам Филона, он сам перевел сочинение Санхунйатона на греческий. В данном тексте говорится о трех протомужах — или, может быть, точнее, *первочеловеке* в трех «ипостасях» — *Эоне*, *Протогоне* и *Гене*. *Эон* соответствует здесь финикийскому *'улом* (= евр. עולם/*'олам*), *«вечность»*, resp. *«вечный»*. В пользу этого свидетельствует то, что неоплатоник Дамаский, воспроизводя финикийскую космогонию по Моху[52] (*О первоначалах*, I, 323, 5–12), говорит о божественном *Уломе* (Οὐλωμός; NB: финикийская вокали-

[49] *Mazar B.* The Philistines and the Rise of Israel and Tyre // The Early Biblical Period. Historical Essays. P. 81 f.

[50] О личности Филона Библского (ок. 70–160) и его «Финикийской истории» см., например: *Ebach J. H.* Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philon von Byblos. Stuttgart, 1979; *Baumgarten A. I.* The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary. Leiden, 1981; *Oden R. A., Attridge H. W.* Philo of Byblos: the Phoenician History: Introduction. Washington, 1981.

[51] Существуют и более поздние датировки времени жизни Санхунйатона. По поводу историчности данной фигуры см., например: *Eissfeldt O.* Taautos und Sanchunjaton. Berlin, 1952, passim; *Шифман И. Ш.* Древняя Финикия — мифология и история // Финикийская мифология. СПб., 1999. С. 193 и сл.

[52] Мох — древний финикийский мудрец; как и Санхунйатон, он написал «Финикийскую историю». Вероятно, сидонянин (Страбон, Ямвлих). Согласно Страбону (XVI, 2, 24, 9–12) и Сексту Эмпирику (IX, 363), Посидоний из Апамеи сообщал, что Мох был основоположником атомистического учения (NB: до Левкиппа и Демокрита). Страбон также пишет, что Мох жил до Троянских войн. Ямвлих в «Жизни Пифагора» (по происхождению, возможно, финикийца или сирийца) замечает, кроме прочего, что последний приплыл в Сидон и там встретился с «потомками» «физиолога» и «пророка» (προφήτης) Моха и с другими финикийскими «иерофантами» (III, 14, 1–2). В связи с традицией, согласно которой Мох являлся родоначальником атомистического учения, отметим идею *Притч.* 8:26 о «начальных пылинках мира» (т. е. атомах?). Не имеет ли здесь место некая контаминация и не библейский ли царь (מלך, *мелех*) Соломон — по традиции, автор *Притч* (ср., например, 1:1, 10:1, 25:1) — скрывается, в конечном счете, под загадочным именем Мох? Имя Μῶχος (Мох), вероятно, представляет собой сокращение от Μάλχος (сем. <*malk), «царь». (В этой связи заметим, что античные авторы — по крайней мере, до начала эпохи эллинизма — подчас слабо дифференцировали евреев и финикийцев. Например, для эпического поэта Херила Самосского иудеи, жители Иерусалима — это финикийцы, и их язык — финикийский; даже для Теофраста обитатели финикийского Тира — евреи. См., например: *Иосиф Флавий*, Против Апиона, I, 173–174 и 167. См. далее: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. Сефер Йецира — Книга созидания. М.; Иерусалим, 5763–2002. С. 279.)

зация передана верно), коррелятом которого выступает «космический Эон» (αἰὼν κοσμικός; I, 217, 27). Нонн из Панополя в *Деяниях Диониса*, XL, 430–433, воспроизводя тирское антропогенетическое предание, упоминает о проживавших в районе будущего города Тира первозданных мужах, «сверстниках вечного мира», которых «одних видел» Эон, «рожденный из одного с ними начала». (Протолюди характеризуются как «непорочное порождение небрачной почвы, самобытный образ которых тогда родился от невозделанного, незасеянного ила».)

Исходя из вышеприведенных материалов, можно предположить, что наименование *Эон* в космогонии Санхунйатона/Филона Библского может быть интерпретировано как *Вечный человек* и соотнесено с фигурой *не-смертного* «космического» Адама до грехопадения. В этой связи кажется уместным привести текст *Быт.* 3:22: «И сказал ГОСПОДЬ Бог: вот, Человек (האדם) стал как один из Нас (*sc.* Сам ГОСПОДЬ Бог и обитатели потустороннего мира[53]. — *И. Т.*), зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от Древа жизни (т. е. бессмертия. — *И. Т.*), и не вкусил, и не стал жить вечно (לעלם)». Иными словами, поскольку *до грехопадения* Человеку было *не запрещено* вкушать с этого Древа, он был потенциально *вечен*, в идеале мог стать *Вечным человеком* (ср. зафиксированное в *Быт.* 3:19 обращение ГОСПОДА Бога к Адаму *после грехопадения*: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься»; т. е. теперь человек *стал* смертен во плоти). Фраза «Эон нашел, (как получать) с деревьев пищу», возможно, сопоставима с *Быт.* 2:16, 3:2 (ср. 3:6) о питании *не-смертных* Мужчины и Женщины в Райском Саду до грехопадения.

Фигура же *Протогона*, т. е. *перворожденного (первозданного) человека*, вероятно, сопоставима с «Первым Человеком» (אדם ראישון), «рожденным» «прежде холмов», о котором говорится в книге *Иова* 15:7–8[54].

И. Ш. Шифман[55] справедливо, на наш взгляд, допускает, что упоминаемые в финикийской истории греческие имена *Гена* и его жены *Генеи* (*греч.* γένος — «рождение», «род», «семья», «потомок», «потомство» и т. д.) являются переводом финикийских **šph* и **šphṯ* (ср. угаритское **šphṯ*) — «семья, родственники, потомство, потомок»[56]. Думается, что образы *Гена* и *Генеи* — первой на земле супружеской пары *смертных* людей[57], поселившейся в Финикии (т. е. в Ханаане), — коррелируют с библейскими образами *Человека* и его *Женщины*, ставших *смертными* после грехопадения, или, другими словами, ставших Адамом-*Человечеством* (т. е. прародителем человечества) и Евой-«Дающей жизнь» (евр. חוה *Хавва*), «матерью всех живущих» (*Быт.* 3:20)[58].

---

[53] Ср., например, *Быт.* 3:5; ср. также *2 Сам.* 14:17.
[54] См. ниже, II.
[55] Древняя Финикия. С. 217.
[56] WUS, S. 313. N 2664.
[57] Ср. *Евсевий*, I, 10, 9: «Из рода Эона и Протогона опять произошли смертные дети...»
[58] См. далее в нашем издании: ч. II, гл. III, 2.

II

Первоначально роль космического (мирового) дерева играет Древо познания добра и зла. Древо жизни, т. е. бессмертия[59], находится как бы в тени. Хотя ГОСПОДЬ не запрещает Человеку вкушать от его плодов, тот не ест их. Это и понятно: «космический» Человек *не-смертен* — ведь он находится *вне исторического времени*, в «космической» (доземной, досмертной) реальности — и плоды этого Древа ему не нужны. Вкушение запретного плода с Древа познания добра и зла знаменует собой возникновение новой реальности, начало исторического времени — в котором рождаются, живут и *умирают*. Платой за способность познания добра и зла оказывается *актуализация зла* для человека — он становится *смертным* во плоти.

Судя по книге *Иова* 15:7–8, можно предположить, что существовала версия, согласно которой «Первый Человек» (אדם ראישון), «рожденный», «созданный прежде холмов» (т. е. еще до упорядочения, или даже прежде, мира), «привлек к себе мудрость» (т. е., возможно, отведал плод с Древа познания) именно «по совету Бога» (בסוד אלוה).

Проточеловек исчезает («умирает»), его место занимает земной человек. Он, «подобно Богу (и „богам", т. е. ангелоподобным существам; ср. *Быт.* 3:22), знает добро и зло»[60] и, следовательно, обладает свободой воли, выбора[61]; он получает возможность размножаться, и он *смертен*. Функции космического дерева переходят к Древу жизни. Но теперь оно недоступно человеку: оно находится в другой реальности и охраняется персонажами потустороннего мира — *керувами* (*Быт.* 3:24); так что попытаться отведать от его плодов можно, лишь перейдя в мир иной. Впрочем, в земном мире возникает свое «древо жизни» — Ева/*Хавва* (евр. חוה, по-видимому, может быть переведено как «Дающая жизнь», resp. «Жизнь»); ее «плоды» также дают человеку «жизнь»-бессмертие — в потомстве.

---

[59] В древневосточных языках понятие «бессмертие», как правило, передавалось термином «жизнь» (например, в эпосе о Гильгамеше, Книге Псалмов и т. д.). В то же время, отметим угаритское blmt («Об Акхите»; KTU 1.17:vi.27) и еврейское אל מות (*Прит.* 12:28), слова, буквально означающие «бессмертие».

[60] Ср. *Быт.* 3:5; ср. также, например, *2 Сам.* 14:17, *Ис.* 41:23.

[61] В связи с проблемой взаимоотношений между предопределением и индивидуальной ответственностью человека за свои поступки В. А. Якобсон замечает: «Для того, чтобы поступать правильно, свободы воли не достаточно. Необходима еще способность человека всегда — и безошибочно — различать добро и зло и желание всегда поступать в согласии с добром. Вышеуказанной способностью люди обладают в различной степени, и никто не обладает ею в полной мере. Хотя Сатана и обещал первым людям, что они будут «как боги, знающие добро и зло», и ГОСПОДЬ подтвердил, что «Адам стал как один из Нас, зная добро и зло», но и Адам и Ева не вкусили от дерева жизни и потому обрели только частицу Божественного знания. Вся же полнота этого знания связана, видимо, с бессмертием. Не обретя бессмертия, люди не обрели и всеведения, и потому их знание добра и зла неполно, несовершенно и абстрактно: зная, что добро и зло существует, они не всегда умеют и хотят обнаружить их конкретные проявления. Сатана, будучи отцом лжи, солгал и на этот раз. ГОСПОДЬ же принял меры к тому, чтобы Его создания не стали чересчур совершенными. Человек таков, каким его сотворил Бог, и концепция индивидуальной ответственности логически несовместима с представлением о Творце» (рецензия на монографию: *Тантлевский И. Р.* История и идеология Кумранской общины. СПб., 1994 // Петербургское востоковедение. Вып. 8. 1996. С. 696–697).

По мнению И. М. Дьяконова, смерть «появляется на сцене лишь после того, как Ева нарушает запрет, отведав плодов древа познания добра и зла. Смертность становится ценой познания добра и зла, но само познание добра и зла выступает просто как познание стыда, наготы. До этого момента Ева не приносила детей Адаму и была ему «помощником» (букв. «поддержкой, усилением»), а не женой или сожительницей. Таким образом, присутствует мотив, связывающий соитие с обретением познания и в то же время — смертности. Этот мотив известен и по эпосу о Гильгамеше (Энкиду). Автор *Яхвистской версии* приглушил звучание этого мотива как такового и заменил его мотивом, связывающим обретение знания и смертности с постыдностью наготы[62]. Этим самым сюжет потерял в своей мифологической очевидности (смерть — кара за создание новой жизни при соитии, познание — общеизвестная метафора, означающая коитус)... Смерть вступила в мир не с убийством Авеля (если уж на то пошло, то сам Авель убивал своих ягнят!), смерть вступила в него с грехопадением Адама и Евы»[63].

Впрочем, можно допустить, что, по крайней мере, *потенциально* смерть (включая понятие смерти) вошла в мироздание в момент сотворения Древа жизни, т. е. *бессмертия*; ибо этот акт предполагает, что существует или появится (*должен* появиться) некто потенциально или актуально *смертный*, аналогично тому как сотворение Древа познания добра и зла предполагает, что есть или будет некто, (первоначально) *не знающий*, как отличить одно от другого. И еще один момент: согласно *Быт.* 3:21, Адам и Ева были высланы из Рая в *кожаных* одеждах.

Судя по версии Творения *Священнического кодекса* (*Быт.* 1:1–2:4а), первоначально предполагалось, что и люди и животные будут питаться только плодами земными и древесными, т. е. будут вегетарианцами (1:29–30)[64]. Возможно, здесь содержится скрытый намек на то, что смерть появилась в мире не с необходимостью, по крайней мере, насильственная смерть.

---

[62] По мнению И. М. Дьяконова, акцентирование того факта, что, вкусив от Древа познания добра и зла, перволюди познали прежде всего греховность наготы, направлено на разрушение представлений о святости наготы, существовавших в ханаанейском, хурритском, вавилонском и т. д. обществах, для религиозных обрядов которых был типичен институт храмовых иеродул (аккад. *кадишту[м]*, евр. *кедеша*), «обязанных обнаженными на алтаре приносить в жертву свою девичью или женскую прелесть... В отличие от ханаанейских, израильские женщины носили покрывало от головы до пят, при необходимости (в присутствии посторонних мужчин) закрывая и лицо. Из иудейской религии этот ригоризм заимствовали и другие „люди книги“ — ранние христиане и арабы-мусульмане. Правда, первоначально обычай закрывать женщинам лицо возник еще раньше сложения „книжных религий“ — вспомним тех же ассирийцев. Однако, вероятно, что он все же появился сравнительно поздно, и именно в кочевых областях, а уже оттуда продвигался в области оседлые. Можно предположить, что он зародился у северомесопотамских племен амореев — они же сутии, или потомки легендарного Сифа, сына Адама, — от которых этот обычай мог прийти к ассирийцам, с одной стороны, и к израильтянам, генеалогически традиционно связанным с северомесопотамскими сутиями (Серух, Нахор, Фарра и другие северомесопотамские патриархи: *Быт.* 11:21 слл.; также *Быт.* 24; 25:20; 28:1–5, 29, 31), — с другой» (Люди города Ура. М., 1990. С. 44–45). Еврейская Библия запрещает сакральную проституцию.

[63] *Дьяконов.* Праотец Адам. С. 53.

[64] О некоторых особенностях космогенеза и антропогенеза в *Священническом кодексе* см.: ч. II, гл. I и III, 1.

Судя же по версии *Быт.* 6:1–4 (по классификации О. Айссфельдта, «Светский источник»[65]), смерть входит в мир — Господь постановляет, что Его Дух *не вечно* (לעלם) будет пребывать *во плоти человека*, но сто двадцать лет (6:3)[66] — после того, как «сыны Божьи» (т. е. обитатели потустороннего мира), «знающие добро и зло» (ср., например, *Быт.* 3:5, 22[67]), стали входить к дочерям человеческим. Будучи познаны «сынами Божьими», женщины стали причастны потустороннему знанию — знанию добра и зла. И здесь, так же как и в версии *Бытия* 3, это знание приходит в мир через женщину — равно как и смерть.

III

Параллель к библейской концепции Первочеловека можно усмотреть в месопотамском (вавилонском) мифе об Адапе, сыне (слуге) бога мудрости Энки (*шумер.*; *аккад.* Эйя)[68]. Ряд исследователей небезосновательно соотносят имя *Адапа* с еврейским *Адам*[69]. Но прежде несколько слов об Энки. Имя бога Энки (en-ki[ak]) буквально означает «владыка земли». (NB: согласно *Быт.* 1:28, Первочеловек определяется Богом именно как «владыка земли»[70].) Согласно шумерскому мифу, условно называемому «Энки и Нинхурсаг», Энки, сын «царя земли и небес Ану», помещается в начале времен вместе со своей женой, богиней Нинхурсаг, в «страну живых» (т. е. бессмертных) Дильмун[71], превращенную им благодаря использованию пресной воды в цветущий сад. Согласно *Быт.* 2:14–15, в начале времен Первочеловек был поселен Господом в Саду ʻЭдена — откуда выходили реки Пишон, Гихон[72], Тигр и Евфрат — «чтобы возделывать его и хранить его». Напомним, в этой связи, что Энки, олицетворявший, по определению Т. Якобсена, нуминозную силу пресных вод, обычно изображался с двумя потоками, Тигром и Евфратом, низвергающимися с его плеч или же из вазы, которую он держит в руках. Отметим также, что, вероятно, именно к мифу об Энки (один из его эпитетов — *tumtu* [шумер. umun], «первоначальная форма», «архетип») и Нинхурсаг (эпитеты: «мать всех де-

---

[65] Р. Сменд обозначал этот источник как *Яхвист I*; Г. Форер — как «номадический» источник, Р. Х. Пфайфер — как «южный».

[66] Текстологический анализ данного пассажа и литературу вопроса см., например, в работе: *Bernstein M. J.* 4Q252 i 2 לא ידור רוחי באדם לעולם // RQ 63 (1994). P. 421–427.

[67] Ср. также *2 Сам.* 14:17.

[68] Фрагмент мифа был обнаружен в телль-эль-амарнском архиве, что свидетельствует о его большой популярности на древнем Востоке.

[69] См., например: *Хук С. Г.* Мифология Ближнего Востока / Пер. с англ. *А. С. Рапопорт*. Отв. ред. *В. А. Якобсон*. М., 1991. С. 48.

[70] Ср. *Быт.* 9:1–2.

[71] Большинство современных ученых идентифицируют Дильмун [Тельмун] с одним из Бахрейнских островов. Ранее ряд исследователей, включая С. Крамера, локализовали Дильмун в районе Междуречья.

[72] По поводу локализации Пишона и Гихона см., например: *Speiser E. A.* The Rivers of Paradise // Festschrift *J. Friedrich*. Heidelberg, 1959. S. 473–485; *Görg M.* Wo lage das Paradies? // *BN* 2 (1977). S. 23–32; *Görg M.* Zur Identität des Pischon (Gen 2, 11) // *BN* 40 (1987). S. 11–13.

тей», «дающая рождение (жизнь)» [73]) в конечном счете восходит представление о создании *Женщины*-Праматери Евы из ребра (צלע) *Человека*-Праотца Адама[74].

Теперь об Адапе. Он был жрецом-правителем Эриду, самого древнего из городов Вавилонии. Энки-Эйя создал его «как образец человека» и наделил его мудростью (ср. *Иез.*, гл. 28; *Иов.* 15:7–8). В обязанности Адапы входило, кроме прочего, снабжать богов рыбой. Однажды Южный Ветер перевернул его лодку, и Адапа, разгневавшись, сломал этому Ветру крыло. Верховный бог Ану повелел Адапе явиться к нему на небеса, дабы держать ответ за содеянное. Энки-Эйя советует сыну не прикасаться к хлебу и воде, которые ему будут предложены на небесах, ибо они принесут ему смерть. Так он и сделал, отказавшись от предложенного Ану по законам гостеприимства угощения. Верховный бог сообщил Адапе, что этим поступком последний лишил себя бессмертия, ибо ему были предложены хлеб и вода *жизни*. Конец таблички сломан, но контекст предполагает, что Ану простил Адапе содеянное с Южным Ветром и отправил его обратно на землю. Итак, подобно тому как библейское Древо Жизни остается в запредельном для земного человека Саду 'Эдена, в мифе об Адапе, пища, дающая бессмертие, также находится в потустороннем, небесном мире. Напомним, что и в эпосе о Гильгамеше растение молодости произрастает на дне Океана, т. е. также в неземном мире.

3. ПЕРЕСЕЛЕНИЕ АВРААМА ИЗ МЕСОПОТАМИИ В ХАНААН

I. Хеврон и Цоан

Говоря о фигуре Авраама (Аврама), следует отметить, что его имя встречается в Библии только как имя собственное, в отличие от имен его ближайших потомков — Исаака, Йакова-Израиля и его двенадцати сыновей, которые используются и как обозначения колен и местностей[75]. Согласно книге *Бытия* 11:31, 15:7 и книге *Неемии* 9:7, Авраам с семьей проживал в «Уре халдейском (халдеев)» в Южной Месопотамии. Данное наименование города — анахронизм. Халдеи появляются в Вавилонии ок. 1100–1000 гг. до н. э., и название «Ур халдейский», скорее всего, могло возникнуть не ранее IX в. до н. э. Ур, переживавший упадок во II тысячелетии до н. э., стал возрождаться при послед-

[73] Ее называли также «Владычеца матки» (be-lit re-e-me), и ее эмблема, напоминающая по форме греческую букву «омега» (Ω), убедительно интерпретируется на основе египетских параллелей как изображение коровьей матки. См.: *Frankfort H.* A Note on the Lady of Birth // JNES, 3 (1944). P. 198 ff.; *Якобсен Т.* Сокровища тьмы. История месопотамской религии / Пер. с англ. *С. Л. Сухарева*. Отв. ред. *И. М. Дьяконов*. М., 1995. С. 124 сл.

[74] См.: *Крамер С. Н.* История начинается в Шумере / Пер. с англ. *Ф. Л. Мендельсона*. 2-е изд. Предисловие, переводы поэтических текстов и комментарии *В. К. Афанасьевой*. М., 1991. С. 152. Краткое содержание мифа об Энки и Нинхурсаг и соответствующие рассуждения С. Н. Крамера приводятся в ч. II, гл. III, 2, II.

[75] См. ниже в данной главе.

нем царе Нововавилонской (Халдейской) династии[76] Набониде (556–539 гг. до н. э.). Возможно, именно в это время город патриарха Авраама и стал определяться иудеями не просто как Ур, а *Ур халдейский*; это наименование и было интерполировано в соответствующую древнюю традицию. (NB: *Септуагинта* вообще опускает в соответствующих местах слово «Ур» и говорит просто о «стране халдеев»[77].) Равным образом, обозначение Израиля-Йакова как «странствующий арамей» во *Втор.* 26:5[78], вероятно, могло возникнуть не ранее рубежа II и I тысячелетий до н. э., когда арамеи с возрастающей силой начинают проявлять себя в Вавилонии и Сирии. Или же, например, упоминание в рассказе о поселении Йакова с семейством в Египте в «земли Раамсес» (*Быт.* 47:11) могло появиться не ранее XIII в. до н. э., когда фараон Рамсес II построил в северо-восточной части Дельты Нила новую столицу, назвав ее в честь себя самого (ср. *Исх.* 1:11, 12:37, *Числ.* 33:3, 5); само же это переселение имело место значительно ранее, по всей вероятности, в гиксосскую эпоху (XVII–XVI вв. до н. э.)[79]. Думается, что эти и другие анахронизмы не следует рассматривать (по крайней мере, однозначно) как некий «terminus post quem» возникновения той или иной традиции, повествования в Пятикнижии; просто в процессе устной передачи рассказа или же при записи повествования (или на каком-то этапе переписывания текста) появлялись некоторые географические, этнические и т. д. «уточняющие определения» (глоссы, впоследствии вносимые в основной текст, и т. п.), отражающие *«современные»* реалии и призванные, как, возможно, казалось интерполяторам, помочь слушателю (читателю) точнее идентифицировать город, регион и т. п.

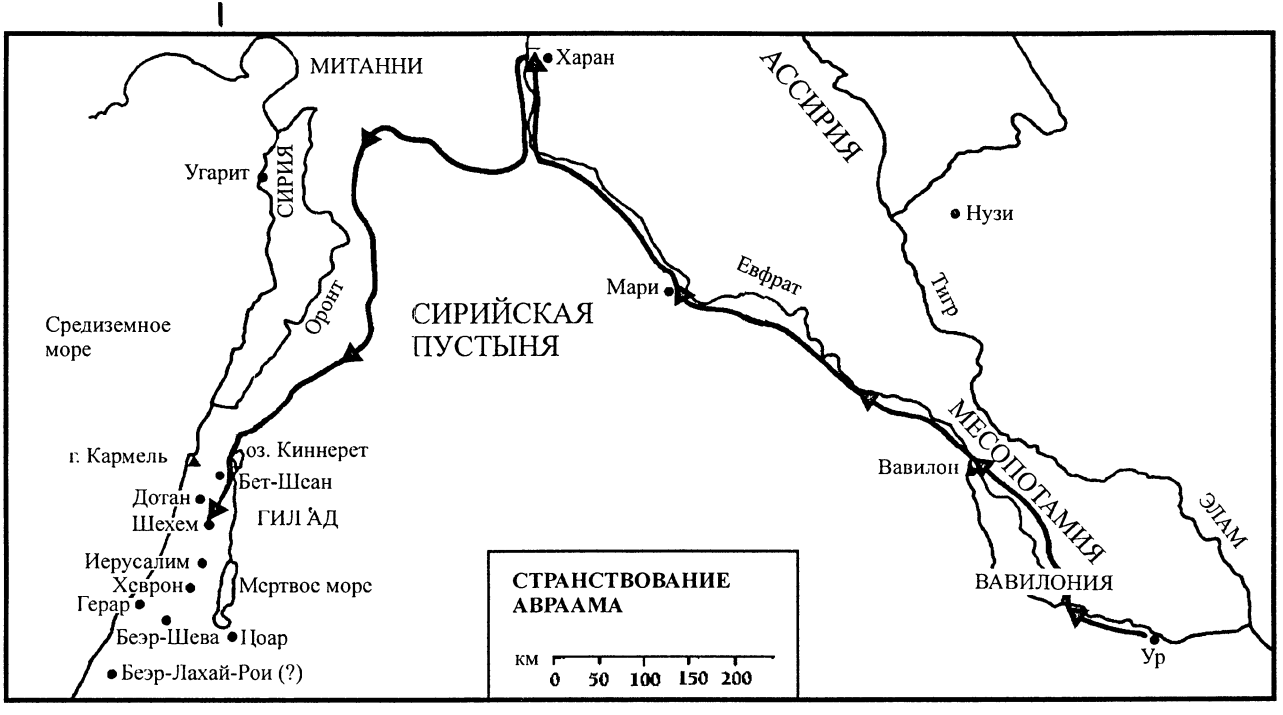
Из Ура семья Авраама во главе с его отцом Терахом направляется на северо-запад Месопотамии, в Харан, где они останавливаются. В Харане Терах почил (*Быт.* 11:32). (Как уже отмечалось, Терах, Серуг (прадед Авраама), Нахор (дед; дублетный Нахор — брат Авраама) являются и названиями хорошо известных городов и местностей, расположенных в районе Харана.) По смерти Тераха, Авраам и его племянник Лот с семьями отправляются в Ханаан. В Торе, как нам представляется, есть один относительный хронологический ориентир, который позволяет выявить время, *после которого* Авраам мог появиться в Ханаане. В тексте книги *Числ.* 13:22[23] говорится, что город «Хеврон был построен семью годами прежде Цоана Египетского». Цоан — это египетский *D'nt*, греч. Танис, в северо-восточной части Дельты Нила; данное наименование зафиксировано впервые в источнике от 23-го года правления фараона XX династии Рамсеса XI (1098–1070 гг. до н. э.). Цоан являлся резиденцией фараонов XXI и XXII династий (ср. *Ис.* 19:11, 13; 30:4; *Иез.* 30:14), перенесших столицу из Пер-Рамсеса (Пи-Риа-масэ-са-Маи-Амана), расположенного приблизительно в 20 км к югу от Таниса (район Хатаны-Кантира на северо-востоке Дельты, на восточном берегу пелузийского рукава Нила) и бывшего резиденцией Рамессидов — фараонов XIX и XX династий. При этом каменные

[76] 626–539 гг. до н. э.

[77] Греческий перевод Пятикнижия был осуществлен в Александрии ок. середины III в. до н. э.

[78] Ср. также *Быт.* 25:20, 28:5, 31:20, 24.

[79] См. ниже, ч. I, гл. II.


МИТАННИ
Харан
АССИРИЯ
Угарит
СИРИЯ
Нузи
Евфрат
Мари
Тигр
Средиземное море
Оронт
СИРИЙСКАЯ ПУСТЫНЯ
МЕСОПОТАМИЯ
г. Кармель
оз. Киннерет
Бет-Шеан
Вавилон
ЭЛАМ
Дотан
Шехем
ГИЛЕАД
Иерусалим
Мертвое море
ВАВИЛОНИЯ
Хеврон
Герар
Беэр-Шева
Цоар
Ур
Беэр-Лахай-Рои (?)
СТРАНСТВОВАНИЕ АВРААМА
км
0 50 100 150 200

блоки монументальных зданий и храмов, колоссальные статуи, обелиски и стелы Пер-Рамсеса перевозились из бывшей резиденции фараонов в Танис и Бубастис, так что в районе Кантира практически ничего не осталось от некогда грандиозных комплексов столицы Рамессидов[80]. Поскольку в Танисе было обнаружено много блоков с надписями, в которых упоминаются фараоны Рамсес II (1279–1212), построивший Пер-Рамсес[81], Мернептах (1212–1200) и их преемники, некоторые исследователи[82] первоначально отождествили Танис с Пер-Рамсесом. Составной частью большого Пер-Рамсеса был Аварис (бывшая гиксосская столица и культовый центр; см. ниже), расположенный приблизительно в 2 км к югу от Кантира, в Телль-эд-Даб'е[83]. Когда автор *Псалма* 78[77]:12, 43 говорит о знамениях и чудесах, которые сотворил Господь «на поле Цоана» (בשדה צען), т. е. о казнях египетских[84], он явно имеет в виду регион большого Пер-Рамсеса — столицы фараона, при котором происходил Исход евреев из Египта[85], — включавшего Аварис. Отметим в этой связи, что название «Поле Бури (*D*‘; откуда *D*‘*nt*, Цоан)» известно с середины XIII в. до н. э., т. е. со времени, непосредственно примыкающего к Исходу[86]. Возможно, что именно это «поле» и имеет в виду автор *Псалма* 78; среди казней египетских были невиданные до того по силе гром, град, молнии (*Исх.* 9:23 и сл.), т. е. сильнейшая буря (ср. также *Исх.* 10:21 и сл. об осязаемой тьме).

В свете сказанного приведенный выше пассаж *Числ.* 13:22[23] может быть соотнесен с т. наз. *Стелой четырехсотого года*, к рассмотрению которой мы обратимся ниже (ч. I, гл. III, 2). Здесь же только заметим, что из содержания данного текста можно заключить, что гиксосы обосновались в районе Пер-Рамсеса и построили здесь свой культовый центр, посвященный богу Сутеху (Сетху)-Ба‘алу — он же их столица Аварис — ок. 1720 г. до н. э.[87] или чуть позднее. Таким образом, основываясь на традиции, зафик-

---

[80] См., например: *Van Seters J.* The Hyksos: A New Investigation. New Haven, 1966. P. 127–151; *Uphill E. H.* Pithom and Raamses: Their Location and Significance // JNES 27 (1968). P. 291–376; JNES 28 (1969). P. 15–39; *Idem.* The Temples of Per Ramesses. Warminster, 1984; *Bietak M.* Avaris and Piramesse: Archaeological Exploration in the Eastern Delta. London, 1981; *Берлев О. Д.* Египет времени Нового Царства и Позднего периода // Источниковедение истории Древнего Востока. М., 1984. С. 37; *Томашевич О. В.* Послесловие // *Монтэ П.* Египет Рамсесов / Пер. с франц. *Ф. Л. Мендельсона*. Отв. ред., автор послесловия и примечаний *О. В. Томашевич*. М., 1989. С. 368 f.; *Стучевский И. А.* Рамсес II и Херихор. Из истории древнего Египта эпохи Рамессидов. М., 1984. С. 67–77; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 188–194.

[81] О Пер-Рамсесе см. ниже, ч. I, гл. III, 1–2.

[82] Ср., например: *Gardiner A. H.* Tanis and Pi-Ramses: a Retraction // JEA 19 (1933). P. 124–127; *Idem.* Egypt of the Pharaohs. 3rd ed. Oxford, 1964. P. 165; *Montet P.* Le drame d'Avaris. Paris, 1941, *passim*; *Idem.* Египет Рамсесов. С. 16; *Коростовцев М. А.* Религия древнего Египта. М., 1976. С. 112; ср.: *Перепелкин Ю. Я.* Египет после солнцепоклоннического переворота // История древнего Востока. Ч. 2. С. 554; *LaSor et al.* Old Testament Survey. P. 128; ср. также: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 188–194.

[83] См., например: *Bietak.* Avaris and Piramesse.

[84] См. ниже, ч. I, гл. III, 4 (*экскурс*).

[85] См. ч. I, гл. III.

[86] См. там же.

[87] См., например: *Avi-Yonah M.* Hebron // EJ. Vol. 8. Col. 226; *Schulman A. R.* Hyksos // EJ. T. 8. Col. 1142; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 191, n. 5. Ср.: *Gardiner.* Egypt of the Pharaohs. P. 165; *Mazar.* Middle Bronze Age in Canaan. P. 21. См. также ниже, ч. I, гл. II, II и гл. III, 2.

сированной в тексте *Числ.* 13:22[23], можно предположить, что Хеврон (он же Кириат-Арба[88]; на территории будущего колена Йехуды) «был построен» в последней трети XVIII в. до н. э. (ок. 1727 г. до н. э. или немного позднее)[89]. В то же время книга *Бытия* сообщает, что Авраам почти сразу после своего обоснования в Ханаане «поселился у дубравы (теребинтов. — *И. Т.*) Мамре, что в Хевроне; и построил там жертвенник ГОСПОДУ» (13:18); в дальнейшем Хеврон становится его основным местопребыванием (см., например, 14:13, 18:1). Таким образом, хронологический ориентир *Числ.* 13:22[23] говорит в пользу того, что эпоху патриархов можно было бы соотнести с археологическим периодом среднебронзового века II B (1750–1630 гг. до н. э.).

Когда же и почему отец Авраама Терах, «взяв» Авраама, сына своего, и Лота (сына Ѓарана [הרן]), внука своего, и Сарай (Сару), невестку свою, покинули великий южномесопотамский город Ур и остановились в Харане, на севере Месопотамии, о чем лаконично сообщается в *Быт.* 11:31? Думается, что это могло произойти около 1740 г. до н. э. Дело в том, что в 1742/1741 гг. до н. э. против вавилонского царя Самсуилуны (1749–1712 гг. до н. э.), сына Хаммурапи, вспыхивает восстание в пределах бывших царств Ларсы и Иссина под руководством Рим-Сина II. Ур присоединился к восстанию. В 1739 г. до н. э. Самсуилуна учинил в городе страшный погром: значительная часть населения была вырезана, а дома разрушены. Город надолго обезлюдел[90]. Исходя из этого, можно предположить, что семья Авраама покинула Ур именно в период подавления упомянутого восстания[91].

II. Завет ГОСПОДА Бога с Авраамом

Авраам остановился в Харане, к северу от города Мари (который он, вероятно, проходил), в верхнем течении Евфрата, на восточном берегу реки. Именно здесь будущему патриарху *впервые явился ГОСПОДЬ* (YHWH)[92] и призвал его идти от своих сородичей (Быт. 12:1) и от «служения иным богам» (*И. Нав.* 24:2–3) в Ханаан. По сути, уже здесь ГОСПОДЬ провозглашает основные положения Завета, который «de jure» будет заключен в Ханаане (см. *Быт.*, гл. 15 и 17), а именно: от Авраама будет произведен великий народ

---

[88] См. *Быт.* 23:2, 35:27, *И. Нав.* 14:15, 20:7, *Суд.* 1:10.

[89] Артефакты, относящиеся к этому периоду, были обнаружены в гробнице в Вади аль-Тутах.

[90] Об Уре в период с 1932 по 1739 г. до н. э. — т. е. Уре непосредственных предков Авраама — можно прочесть в монографии И. М. Дьяконова «Люди города Ура» (М., 1990). См. также: *Вулли Л.* Ур халдеев. М., 1961.

[91] В связи с вышеприведенными хронологическими и географическими ориентирами заметим, что, согласно апокрифической *Книге Юбилеев*, 13:10–15, Авраам появляется в Ханаане в период основания Хеврона; через семь лет, когда он пребывал в Египте (ср. *Быт.* 12:10–20), там был построен Цоан. (Книга *Юбилеев* была написана на еврейском языке в середине II в. до н. э., вероятно, в ессейско-кумранской среде; многочисленные фрагменты книги на еврейском языке были обнаружены в Кумране.) Ср. также кумранскую рукопись *Апокриф книги Бытия* (1Q Apoc Gen) 19–20.

[92] Ср. *Быт.* 15:7, где ГОСПОДЬ говорит Аврааму: «Я ГОСПОДЬ (YHWH), который вывел тебя из Ура халдейского, чтобы дать тебе землю сию во владение». Но тогда, в Уре, ГОСПОДЬ еще, по-видимому, не открылся ему.

(т. е. Израиль); он и его потомки будут благословлены на земле, которую укажет ГОСПОДЬ, т. е. на земле ханаанской, а враги их прокляты; через него будут благословлены все племена земные (*Быт.* 12:1–3). Имплицитно подразумевается, что патриарх будет почитать Богом единственно YHWH-ГОСПОДА[93].

В главах 15 и 17 книги *Бытия* рассказывается о заключении Завета между ГОСПОДОМ и Авраамом. (См. также *Пс.* 105 [104]: 8–9.) При этом ГОСПОДЬ обещает Аврааму, что его потомству будет дана вся земля ханаанская, земля от Реки египетской, т. е., вероятно, Вади эль-Ариша, отделяющего Ханаан от Синайского полуострова, до реки Евфрат (*Быт.* 15:18, 17:8). Таких размеров достигало Израильское царство во времена царей Давида (ок. 1009/1002[1001]–969 гг. до н. э.) и Соломона (ок. 970/969–931 гг. до н. э.). Завет предполагает также, что ГОСПОДЬ будет Богом Авраама и его потомков (*Быт.* 17:7). Знамением Завета между Авраамом и его потомками будет обрезание крайней плоти у восьмидневных младенцев мужского пола (*Быт.* 17:10–14[94]). На еврейском языке понятие «заключить Завет» часто передается выражением, буквально означающим «разрубить (рассечь) Завет» (כרת ברית). Параллель можно обнаружить в аморейских текстах из Мари, где идиома «убить осленка» была эквивалентна фразе «заключить завет». Идиоматическое выражение «разрубить завет» встречается в тексте из сирийской Катны XV в. до н. э. Дело в том, что при заключении союза (завета; в частности, между сюзереном и вассалом) практиковалось рассечение животного (животных) на две половины и прохождение договаривающихся сторон между ними (см., например, *Быт.* 15:9–18).

4. ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ YHWH-ГОСПОДА (ЯХВИЗМА). АВРААМ И МОИСЕЙ

I

Многие исследователи, основываясь на текстах книги *Исхода* 3:14 (источник *Элохист*[95]) и 6:3 (*Священнический кодекс*), содержание которых может быть интерпретировано в том смысле, что до Моисея евреям не было известно Имя ГОСПОДЬ יהוה (YHWH), т. е. Тетраграмматон[96], рассматривают Моисея в качестве основателя религиозного учения Яхвизма[97]. Сам же культ и Имя YHWH, как полагают сторонники данной гипотезы,

---

[93] См. ниже: *Значение и произношение Тетраграмматона* (экскурс).

[94] См. также *Быт.* 17:23, 21:4, *Лев.* 12:3, *Исх.* 4:25–26.

[95] См.: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза.*

[96] См. Экскурс *«Значение и произношение Тетраграмматона»* в конце данного раздела.

[97] См, например: *K. van der Toorn.* Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life. Leiden, 1996. P. 281–286; *Callaway J. A.* The Settlement in Canaan. The Period of Judges // Ancient Israel / Ed. by *Shanks.* P. 83. Вопросы, связанные с происхождением религии Яхвизма, анализируются в работе: *Moor J.C. de.* The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism. 2nd ed. Leuven, 1997.

еврейский законодатель заимствовал у мидйанитян (мадианитян; *Исх.* 2–4; 18:1; *Числ.* 10:29)[98] или же кенитов[99] (ср. *Суд.* 1:16; 4:11), представлявших, по-видимому, одно из ответвлений мидъйанитян[100]. В качестве основания указывается, во-первых, на то обстоятельство, что Моисей проживал долгое время в районе горы Синай у своего тестя Ре'у'эла-Итро (*синод.* Рагуила-Иофора[101]), являвшегося мидйанитянским жрецом (см., например, *Исх.* 2:16, 3:1, 18:1). И именно здесь, у Синая, ГОСПОДЬ впервые обращается к Моисею из среды горящего тернового куста (неопалимой купины; *Быт.*, гл. 3). Далее, отмечается, что, согласно книге *Исхода* 18:10–12, Итро, услышав от Моисея рассказ о том, как ГОСПОДЬ избавил Израиль из египетского плена и поразил фараона и египтян, воскликнул: «Благословен ГОСПОДЬ (YHWH), который избавил вас (т. е. израильтян. — *И. Т.*) из руки египтян» (ст. 10) и «принес всесожжение и жертвы Богу» (ст. 12). Из данного пассажа делается вывод, что Итро являлся священником ГОСПОДА. Однако такой вывод представляется необоснованным уже в свете ст. 11, где Итро, под впечатлением рассказа Моисея, восклицает: «*Ныне узнал я* (עתה ידעתי; курсив наш. — *И. Т.*), что ГОСПОДЬ (YHWH) велик паче всех богов...» Если бы престарелый Итро был священником YHWH-ГОСПОДА, могло ли быть, что он только лишь под конец своего пути узнает, что Бог, которому он служит всю свою жизнь, оказывается, самый великий?!

Во-вторых, сторонники «мидъйанитянской гипотезы» указывают на поэтические тексты книг *Второзакония* 33:2, *Судей* 5:4–5, *Аввакума* 3:3 и *Псалма* 68[67]:8–9 (ср. 18), где говорится о шествии ГОСПОДА: от Синая; от Сеира[102]; от горы Паран[103]; с поля эдомского; от Темана[104]; т. е. с территории Эдома[105] и примыкающих к нему областей, близких к Мидйану[106] (ср. также *Ис.* 63:1).

---

[98] Мидйанитяне проживали в южном Эдоме и к востоку от Эйлатского (Акабского) залива, на территории нынешнего северного Хиджаза в Саудовской Аравии. Отдельные кочевые племена проникали и на территорию Синайского полуострова и даже в Палестину.

[99] Вероятно, «потомки Каина» (ср. *Числ.* 24:21–22). См. далее следующее примеч.

[100] Ср. *Суд.* 1:16, 4:11 и *Исх.* 2–4; 18:1; *Числ.* 10:29. Кениты обитали к югу от Иудеи. Часть кенитов, по всей видимости, вторглась в Ханаан вместе с израильтянами и поселилась в его южной части, в уделе Йехуды. Йонадав, сын Рехава, и его потомки, рехавиты, ведшие кочевой образ жизни (*Иер.*, гл. 35), были по происхождению кенитами, принятыми в колено Йехуды (*1 Хр.* 2:55). Исходя из этимологии термина *кени* («кузнец»), некоторые исследователи рассматривают кенитов в качестве странствующих кузнецов. (См. также, например: *Rowley H. H.* From Joseph to Joshua: Biblical Traditions in the Light of Archaeology. London, 1950. P. 152–153.)

[101] В *Числ.* 10:29 тесть Моисея носит имя *Ховав* (сын Ре'у'эла); Ховавом тесть Моисея назван и в *Суд.* 4:11.

[102] Гористый и лесистый район Эдома.

[103] Возможно, горный массив Джебель-Макра, расположенный юго-восточнее Кадеша.

[104] Оазис в северо-западной части Центральной Аравии.

[105] Северной границей Эдома служил Вади-Зеред, а южной — вероятно, северная оконечность Эйлатского (Акабского) залива. Эдом располагался по обе стороны Аравы. Его жители занимались охотой и торговлей, а также животноводством и земледелием. Столицей эдомитян был город Села (букв. «скала»). Долгое время он идентифицировался с Петрой (*греч.* «скала») в южном Заиорданье, однако, как показывают раскопки, самое раннее поселение на территории древней Петры возникает только в самом конце VIII в. до н. э. Возможно, Села располагалась в районе эс-Селы, в 8 км к юго-западу от Тапилы.

[106] См., например: *Hayes, Miller.* History of Ancient Israel and Judah. P. 111–112.

II

Иную информацию о происхождении культа YHWH-Господа дают «*Светский источник*» (= *Яхвист I* по Р. Сменду) и *Яхвист* (= *Яхвист II* по Р. Сменду) — *наиболее древние и репрезентативные источники* книги *Бытия* и глав 1–24 книги *Исхода*[107], а также ряд идеологически примыкающих к ним пассажей. Так, здесь возникновение Яхвизма возводится ко времени (и имплицитно к персоналиям) первопредка сутиев Шета и его сына Эноша-*человека* (пришедшего на смену космическому Адаму-*Человечеству*): именно «тогда начали призывать Имя YHWH [108] (Господь; или: „Имя Господа". — *И. Т.*)» (*Быт.* 4:26). Согласно *Быт.* 8:20, Ной «устроил жертвенник Господу». В *Быт.* 9:26 YHWH-Господь идентифицируется как «Бог Шема»; последний, будучи прадедом ʿЭвера, может быть соотнесен (если даже не отождествлен) с Шетом. Мы узнаём также, что Господь открылся Аврааму под Именем YHWH (*Быт.* 15:7); что Авраам «призывал Имя YHWH» (*Быт.* 13:4, 21:33) и обращался к Богу как к YHWH-Господу (*Быт.* 15:2, 8); воздвигал жертвенники YHWH-Господу (*Быт.* 12:8, 13:18), воздевал к YHWH руки (*Быт.* 14:22). Далее, место жертвоприношения на горе в земле Морийа Авраам нарекает именем *YHWH ир'э*, т. е. «Господь усмотрит» (*Быт.* 22:14). Согласно *Быт.* 28:13, Сам Господь называет Себя Богом Авраама и Исаака; согласно же *Быт.* 32:9, Йаков обращается к YHWH-Господу как к Богу Авраама и Исаака; в *Быт.* 24:12, 42 раб Авраама свидетельствует, что Богом его господина является YHWH-Господь[109]. В тексте *Быт.* 31:53, — где Бог YHWH определяется как «Бог Авраама» и «Родственник (פחד)[110] Исаака» (также ст. 42) и дифференцируется с «богом Нахора» (брата Авраама и деда Лавана, проживавшего с семейством в районе Харана), — Господь выступает как «личный» и единственный Бог семьи Авраама[111] (ср. *Быт.* 15:6: «И он (Авраам. — *И. Т.*) поверил в Господа (והאמן ביהוה)...»). В Масоретском тексте *Быт.* 31:53, в отличие от текста *Септуагинта*, в данном стихе сохранилась также фраза, согласно которой «Бог Авраама» и «бог Нахора» являются «богами их отца», т. е. родовыми богами[112]. Наконец, отметим, что YHWH-Господь неоднократно выступает как *Бог Исаака и Йакова* (см., например, *Быт.* 26:25, 28:13, 16, 32:9).

---

[107] Многие современные исследователи выражают сомнение в независимом существовании Элохиста отдельно от Яхвиста. (См. далее настоящее издание: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза.*)

[108] По поводу данного перевода см.: *Speiser.* Genesis. P. 37.

[109] Ср. *Быт.* 24:3.

[110] Часто переводят «Страх».

[111] Х. Х. Роули определил религиозные воззрения патриархов как «практический монотеизм» (Worship in Ancient Israel. Philadelphia, 1967. P. 21).

[112] Ср. текст *Быт.* 31:49, где Лаван (внук Нахора) говорит Йакову: «Пусть надзирает Господь (YHWH) надо мною и над тобою, когда мы скроемся друг от друга».

III

В связи с гипотезой об аморейско-сутийских корнях протоизраильтян укажем, что такие библейские эпитеты Бога, как *Шаддай* (традиционная интерпретация: «Всемогущий»)[113] и *Цур* (букв. «Скала», «Твердыня», «Камень»)[114], имеют аморейские параллели — соответственно Šadu/i- и Ṣura/i-[115]. Отметим также, что среди аморейских теофорных антропонимов из Мари встречаются имена Ya(ḫ)wi-Ila (Ilum) и Ya(ḫ)wi-Hadad (Adad). Возможно, они могут интерпретироваться как «Эл (Илум) [есть] Ya(ḫ)wi» (или: «(Мой) Бог — Ya(ḫ)wi»[116]), «Хадад (Адад) [есть] Ya(ḫ)wi»[117].[118] (*Хадад* [вероятно, *«громовержец»*] — бог грозы, бури, молнии (его оружие) и грома (его голос) — это, как полагают, имя собственное *Ба'ала* [данный эпитет Хадада означает «владыка», «господин»][119].) Большинство исследователей, однако, усматривают в упомянутых именах форму глагола «быть»[120] и интерпретируют их как «Хадад существует (есть, присутствует и т. п.)», «Бог (или: «Мой бог»)/Эл существует»[121]. Если верно последнее толкование имен, то данные аморейские теофорные антропонимы проливают свет на «генезис» Тетраграмматона — YHWH, вероятно, восходящего к глаголу היה/הוה, «быть» и традиционно интерпретируемого как *Сущий* (*Исх.* 3:14–15; см. также ниже).

Такие формулы, как «Бог моего/твоего/его отца (отцов)», «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Йакова», многократно употребляемые в книгах *Бытия* и *Исхода*, имеют прямые параллели в ассирийских табличках из Каппадокии (XIX в. до н. э.) и текстах из Мари[122].

---

[113] Перевод «Всемогущий», которого придерживаются Септуагинта и Вульгата, вероятно, восходит к интерпретации термина *Шаддай* как *ша* «который» и *дай* «достаточно», т. е. «Тот, Кто Самодостаточен» (ср., например, *Вавилонский Талмуд*, Хагига, 12a). Некоторые исследователи сопоставляют термин *Шаддай* с аккадским словом šadû, «гора» и переводят Имя *Эл Шаддай* как «Бог Горы» (имеется в виду мировая Гора, Обитель Бога). Ср.: *Ouellette J.* More on 'Ēl Šadday and Bēl Šadê // JBS 87 (1969). P. 470–471.

[114] См., например, *Втор.* 32:4, 15, 18, 30–31, 37; *Авв.* 1:12.

[115] Ср. в этой связи, например, *Втор.* 32:31, 37.

[116] Ср., например, библейские имена אליה(ו) (*'Элийа(ху)*), «Мой Бог — YH(W)», יואל (*Йо'эл*), «YW — Бог (*'Эл*)».

[117] Ср. зафиксированное в *1 Хр.* 12:5 имя בעליה (*Ба'алйа*; букв. «YAH — Господин (*Ба'ал*)»); относительно этого имени ср. далее: ч. I, гл. II, II, 4; III, 3, II.

[118] См., например: *Finet A.* Iawi-Ilâ, roi de Talḫayûm // Syr 41 (1964). P. 117–122; *Idem.* Réflexions sur l'onomastique de Mari et le dieu des Hébreux // Mélanges *Armand Abel*. Leiden, 1978. Vol. 3. P. 64–78.

[119] В частности, в Угарите именами Хадад и Ба'ал обозначали одно и то же божество.

[120] См., например: *Soden W. von.* Jahwe 'Er ist, Er erweist sich' // WO 3 (1966). S. 177–187 (перепечатано в: Bibel und Alter Orient. Berlin, 1985. S. 78–88); *Weippert M.* Jahwe // RLA 5 (1980). P. 251–252; *Toorn* Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 282; ср.: *Freedman D. N., O'Connor P.* יהוה *JHWH* // ThWAT, B. III, Sp. 543 f.; ср. также: *Knauf E. A.* Yahwe // VT 34 (1984). S. 467; *Knudsen.* Amorite Names and Old Testament Onomastics.

[121] Некоторые исследователи полагают, что имя Yw (вокализация неизвестна), встречающееся в поврежденном пассаже из угаритского эпоса о Ба'але (KTU 1.1 iv 14 f.), является сокращенной формой от YHWH, что весьма проблематично. (Ср., например: *Freedman, O'Connor.* Ibid. S. 542 f.; *Toorn.* Ibid. P. 282.)

[122] Единичные случаи употребления аналогичных эпитетов имеют место и в более позднее время, например в текстах из Катны, Угарита, амарнских письмах и позднее, но все же они наиболее характерны для рели-

Бог патриархов — это, прежде всего, личностный Бог, в том смысле, что Он находится в связи с человеком, с конкретными личностями, в отличие от ханаанейских богов, которые, прежде всего, связаны с местами (местностями). Показательно, что и в более поздние времена мы практически не встречаемся с *топонимами*, содержащими Имя YHWH или его сокращенные формы,[123] в то время как в библейских и экстрабиблейских *антропонимах* эти формы встречаются очень часто: YHWH — Бог *каждого* израильтянина и Господь *всего* мироздания.

IV

С учетом сказанного обратимся к рассмотрению и интерпретации вышеупомянутых текстов книги *Исхода* 3:13–15 (*Элохист*) и 6:2–3 (*Священнический кодекс*). Первый текст гласит: «И сказал Моисей Богу: вот я прейду к сынам Израилевым и скажу им: „Бог отцов ваших послал меня к вам". А они скажут мне: „Как Ему Имя?" Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (אהיה אשר אהיה; глагол היה („быть") употреблен здесь в форме имперфекта 1 л. ед. ч., и Имя Господа может быть интерпретировано как „Я был, есмь и буду Таким, Каким Я был, есмь и буду"[124] или, возможно, точнее «Я есмь Тот, Который есмь»[125], т. е. *Вечносущий. — И. Т.*)[126]. И сказал: так скажи сынам Израилевым: „Сущий (אהיה) послал меня к вам". И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: „Господь (יהוה), Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Йакова, послал меня к вам. Вот Имя Мое на веки, и памятование обо Мне из рода в род"». В процитированном тексте усматривают намек на то, что до Моисея Тетраграмматон не

гиозных понятий Аморейской эпохи, т. е. XIX и XVIII вв. до н. э. (*Тадмор Х.* Библейский период // История еврейского народа / Ред. *Ш. Эттингер*. Нью-Йорк, 1970. С. 21.)

[123] В *Быт.* 22:14 место жертвоприношения нарекается Авраамом *YHWH ир'э*, т. е. «Господь усмотрит»; в *Иез.* 48:35 предполагается, что в послепленную эпоху Иерусалим будет назван *YHWH шамма*, т. е. «Господь там».

По мнению ряда исследователей, встречающийся в египетских топографических списках времен Аменхотепа III (1386–1349 гг. до н.э.), Рамсеса II (1279–1212) и Рамсеса III (1182–1151) термин Ya-h-wa (Yhw)/Yi-ha является наименованием места в Сирии, «в стране бедуинов-*шасу*» и, возможно, в Сеире, т. е. Эдоме. (См., например: *Thompson H. O.* ABD. Vol. VI. P. 1012; *Astour M. C.* Supp. Vol. to IDB. P. 971; *Idem.* Yahweh in Egyptian Topographic Lists // Festschrift *Elmer Edel:* 12. März 1979 / Ed. by *M. Görg* and *E. Pusch*. Bamberg, 1979. P. 17–33; *Freedman D. N., O'Connor.* יהוה *JHWH*. Sp. 542; *Kitchen K. A.* Pharaoh Triumphant. Warminster, 1982. P. 238 f.; *Toorn.* Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 283. Ср. также: *Tropper J.* Der Gottesname *Yahwa // VT 51 (2001). S. 81–106.)

[124] Имперфект в еврейском языке может соответствовать будущему времени, обозначать действия, которые начались в прошлом и продолжаются в настоящем, а также обычные, привычные, регулярно повторяющиеся действия. Кроме того, имперфект может обозначать единократный акт в прошлом (часто в поэтических текстах), а также иметь модальное значение.

[125] Ср. *Тимей*, 37e—38a, где Платон, говоря о времени как «некоем движущемся подобии вечности», сотворенном отцом, замечает, что «вечной сущности» «подобает одно только „есть", между тем как „было" и „будет" приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения».

[126] Ср. *Исх.* 3:12a: «Я буду (אהיה) с тобою (имеется в виду Моисей. — *И. Т.*)...»; и в то же время эту фразу можно понять в свете ст. 13–15 как: «Сущий будет с тобою...»

был известен израильтянам. Думается, однако, что здесь, скорее, имеется в виду то, что Моисей был тем человеком, кому ГОСПОДЬ *разъяснил* — возможно, впервые — *сущность* Своего Имени; и именно эту сущность он должен был раскрыть своим собратьям. Само же Имя израильтяне, пребывавшие в Египте, очевидно, знали. В пользу этого свидетельствует традиция, зафиксированная в источнике *Яхвист*. Кроме того, в текстах *Исх.* 6:20 и *Числ.* 26:59, относящихся к *Священническому кодексу*, зафиксировано имя дочери Леви, жены 'Амрама и матери Моисея — יוכבד Йохевед, означающее «ГОСПОДЬ — Слава» (Yw — сокращенная форма от YHWH). В свете этого допустимо предположить, что знание Имени ГОСПОДА могло служить Моисею в качестве своеобразного «пароля» при появлении его в среде израильтян (особенно потомков Леви).

Во втором тексте, относящемся к *Священническому кодексу*, говорится следующее: «И говорил Бог Моисею, и сказал ему: Я ГОСПОДЬ (יהוה). Я являлся Аврааму, Исааку и Йакову в (качестве) Бога Всемогущего (באל שדי; т. е. „как Бог Всемогущий"; или „с (Именем) 'Бог Всемогущий' ". — *И. Т.*), а Имя Мое „ГОСПОДЬ (יהוה)" Я не дал им познать (לא נודעתי להם; или: „а Имя Мое 'ГОСПОДЬ' не было дано Мной им познать"; „а (с) Именем Моим 'ГОСПОДЬ' Я не открылся им"; „а Имя Мое 'ГОСПОДЬ' не было возвещено Мной им". — *И. Т.*)». Представляется возможным также и этот пассаж интерпретировать в том смысле, что *Моисей был первым, кому ГОСПОДЬ разъяснил сущность, значение Своего Имени в полном объеме*, а не таким образом, что он явился тем, кому Имя было *впервые* открыто[127]. Например, до Моисея, Имя YHWH могло еще не быть понято как «Сущий» и интерпретироваться как-то иначе[128]. Кроме того, согласно распространенной точке зрения, *Священнические материалы* получили окончательное оформление ко времени книжника Эзры, т. е. к середине V в. до н. э.[129], когда шло интенсивное «отделение семени Израиля от всех чужаков» (*Неем.* 9:2) и имела место жесткая конфрон-

---

[127] Аналогичную интерпретацию данного текста предложил еще Ж. Астрюк («Предположения о первоначальных источниках, которыми, видимо, пользовался Моисей». II), ссылаясь на кардинала Каэтана (Томаса де Вио). Сопоставляя тексты *Исх.* 3:14 и 6:3 со свидетельствами Яхвиста, Е. А. Спейзер замечает: «Хотя Яхвист возводит открытие имени YHWH к далекому прошлому, в то время как Элохист и Священнический кодекс относят начало его употребления к Моисею, оба взгляда могут быть согласованы, если учитывать различия их точек зрения. Почитание YHWH было, по всей вероятности, первоначально ограничено малой группой подвижников под эгидой патриархов; именно это движение нашло соответствующее отражение в Яхвисте. Когда Моисей из аморфного конгломерата различных этнических и племенных элементов начал формировать нацию, он должен был сконцентрироваться на трех основных моментах, характеризующих нацию: территория, свод законов и особая религия. Последняя должна быть нормативной в нескольких аспектах; и она необходимо должна быть верой тех самых праотцов, которые уже связали ее с Землей Обетованной и с YHWH в качестве ее Первоисточника. Таким образом, именно в этом отношении YHWH открылся Моисею; и именно это личное Откровение отмечают как Элохист, так и Священнический кодекс. Однако для Яхвиста, который фиксировал эволюцию (религиозных воззрений. — *И. Т.*) в узком кругу пионеров-патриархов, личное участие YHWH было доминирующим фактором с самого начала» (Genesis. P. 37–38).

[128] Ср. *экскурс* «Значение и произношение Тетраграмматона».

[129] См.: *Вместо заключения*. Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза.*

тация с самаритянами [130] и другими окрестными народами. В этот период было особо актуально подчеркнуть именно роль Моисея — консолидатора израильтян как единого народа — в создании общенациональной религии Яхвизма, нежели роль Авраама — *«отца множества народов»* (*Быт.* 17:5–6).

Значение и произношение Тетраграмматона (экскурс)

Имя Бога יהוה YHWH — Тетраграмматон — засвидетельствовано в Еврейской Библии более 6000 раз. До падения Иерусалима и разрушения Первого Храма в 587/586 гг. до н. э. произношение Тетраграмматона, вероятно, в отдельных случаях допускалось. Сама формулировка третьей заповеди (*Исх.* 20:7, *Втор.* 5:11) не предполагает запрета на это во всех случаях, но только «всуе»: «Не произноси (לא תשא; букв. «не поднимай», «не возноси». — *И. Т.*) Имени ГОСПОДА (יהוה), Бога твоего, напрасно (לשוא; всуе. — *И. Т.*)». Возможно, этот пассаж следует интерпретировать как: «Не клянись ложно Именем ГОСПОДА, Бога твоего»[131]. (Не исключена также возможность того, что предписание третьей заповеди связано с установкой не допустить в израильском обществе попыток использования Тетраграмматона в магических целях.) То, что Тетраграмматон мог в древности в отдельных случаях произноситься, предполагает, как кажется, и тот факт, что в Библии и в дошедших до нас экстрабиблейских письменных источниках эпохи Первого Храма Имя ГОСПОДА присутствует в полном написании в клятвенных формулах, благословениях, обращениях и т. д. В то же время в именах собственных (произносившихся, естественно, крайне часто) мы встречаемся только с сокращенными формами Тетраграмматона (Йоханан, Йехошафат, Йешайаху и др.). (Пророк Иезекиил ок. 572 г. до н. э. предлагает назвать отстроенный после вавилонского плена Иерусалим יהוה שמה, т. е. «ГОСПОДЬ там»; 48:35.)

Однако в послепленную эпоху, по крайней мере, с III века до н. э., в силу ограничительной интерпретации третьей заповеди, связанной, прежде всего, с благоговением перед сакральностью Имени ГОСПОДА [132] (а также, вероятно, с усилением универсалистских и прозелитических тенденций, желанием подчеркнуть для иноверцев, что Бог Из-

---

[130] Ср., например, *Неем.* 13:28. После падения Северного, Израильского, царства и его столицы, Самарии, в 722 г. до н. э. часть израильтян была насильственно расселена по территории Ассирийской империи, а на землях бывшего Северного царства были поселены «люди из Вавилона, и из Куты, и из ʻАввы, и из Хамата, и из Сефарваима» (*2 Цар.* 17:24, см. также ст. 25–41; ср.: *Иосиф Флавий*, Иудейские древности, X, 184). С течением времени эти народы частично смешались с остатком израильтян, и образовалась новая народность и религиозная община — *самаритяне*.

[131] Ср. *Лев.* 19:12, 24:11, 16. (Согласно *Мишне*, Санхедрин, VII, 8 и *Вавилонскому Талмуду*, Санхедрин, 60a, за святотатство приговаривали к смерти только в том случае, если богохульник произносил и клял Имя Бога יהוה.)

Ср. также: *Филон Александрийский*, О жизни Моисея, III, 519, 529.

[132] Называя истинное Имя Бога, человек, по-видимому, как бы призывает Его (на землю нисходит Его Присутствие). (Ср., например, *Быт.* 4:26; *Числ.* 10:35–36.)

раиля есть *Господин* над всем мирозданием, *Бог* всего человечества), евреи перестают *произносить* Имя YHWH, говоря вместо него אדוני-*'АДОНАЙ*, т. е. *ГОСПОДЬ* (букв. «мои ГОСПОДА»). Уже в Септуагинте Имя יהוה передается через слово κύριος, ГОСПОДЬ. В раннем средневековье (до X в. н. э.) при огласовке консонантного текста Библии еврейские ученые-масореты («хранители традиции»), вокализируя Тетраграмматон, поставили гласные значки, используемые при огласовке слова אֲדֹנָי -*'Адонай*, с одним необходимым по фонетическим соображениям отличием — под буквой *йод* в Имени יהוה YHWH они поставили значок *шва* (обозначающий ультракраткий звук, вероятно, аналогичный звуку *ə* в английском языке[133]) вместо *хатеф-патаха* (значка, обозначающего ультракраткий звук с оттенком *ă*), стоящего под гортанным *'алефом* в слове *'АДОНАЙ*. Эта огласовка указывает на то, что вместо YHWH следует читать *'АДОНАЙ* (т. наз. *qeri* perpetuum, т. е. *постоянное чтение* (*произношение*))[134]. Когда же в тексте Библии само обозначение אדוני *'Адонай* предшествует Тетраграмматону (305 раз), то, чтобы избегнуть его повторения, масореты снабжали Nomen Ineffabile гласными значками термина אֱלֹהִים (*'Элохим*), так что в этих случаях вместо YHWH читают «ЭЛОХИМ» (букв. «БОГ»). Христианские теологи и ученые транслитерировали масоретскую огласовку Тетраграмматона יְהֹוָה «буквально» — лат. Jehovah (соответственно рус. *Иегова*). Обычно считается, что первым данную транскрипцию использовал в 1518 г. исповедник папы Льва X Петр Галатин[135]. Имя «Jehovah» использовалось христианами вплоть до середины XIX в., когда Г. Эвальд предположил, что его следует читать как YAHWEH[136]. В пользу этой вокализации говорит, в частности, передача Тетраграмматона раннехристианскими авторами Епифанием Саламинским (315–403) и Феодоритом Киррским (390–466) как Ἰαβέ. В пользу огласовки первого слога свидетельствует и сокращенная форма Имени Бога YH (YAH), встречающаяся в поэтических текстах (например, в *Исх.* 15:2; *Пс.* 68[67]:5), окончания -YHW (-YAHU) и -YH (-YAH) во многих еврейских теофорных именах (например, Элийаху (Элийа), Йешайаху (Йешайа), Ирмейаху (Ирмейа))[137], а также такие греческие транскрипции Имени, как Ἰαυοέ, Ἰαουαί (Климент Александрийский [ок. 150 — ок. 215 гг.]) и Ἰαῆ (Ориген [ок. 185–253/254])[138].

Имя YHWH, по-видимому, представляет собой форму третьего лица единственного числа имперфекта[139] породы *qal* глагола הוה (hāwāy) — древняя форма глагола היה (hāyāh), «быть», о чем свидетельствует *Исх.* 3:14–15. (В западносемитских языках корень

---

[133] Примерно как *е* в русском слове *целовать*.

[134] Впоследствии стали избегать произносить также и обозначение *'Адонай*, заменяя его словом haš-Šem (арам. Šemā'), букв. «Имя».

[135] Возможно, впрочем, что эта транскрипция появилась еще ок. 1100 г.

[136] Geschichte des Volkes Israel bis Christus. 2. Ausg. Göttingen, 1852. Bd 4. S. 222–224.

[137] В арамейских папирусах с нильского острова Элефантина (юг Египта), принадлежавших еврейским военным колонистам и датирующихся периодом между 495 и 399 гг. до н. э., Имя Бога выписывается как YHW (видимо, произносилось YAHU) — сокращенная форма от YHWH.

[138] В еврейских папирусах из Египта, трактующих о магии, Имя ГОСПОДА выписывается как Ἰαωούηε.

[139] О значениях имперфекта в еврейском языке см. примеч. 124.

*hwy означает «являться», «существовать», «быть»; по-аккадски 'awāt- имеет первичное значение «говорение», «речь», «слово»[140].) Таким образом, Имя Господа может быть интерпретировано как *Тот, Кто существует/есть (всегда)*, т. е. *Вечносущий*. Согласно книге *Исхода* 3:14, Сам Господь так истолковывает Свое Имя: «Я есмь Сущий (אהיה אשר אהיה; или: „Я есмь Тот, Который есмь". — *И. Т.*)»[141]. В этой Самохарактеристике, выражающей конечное основание доступной для человеческого постижения сущности Божества, апофатическая теология достигает своего апогея. Как замечает Томас Гоббс в «Левиафане», «кто не хочет прилагать к Богу другого имени, кроме соответствующих естественному разуму, тот должен пользоваться лишь *отрицательными* выражениями, как *Бесконечный, Непреходящий, Непостижимый,* или *превосходными степенями,* как *Высочайший, Величайший,* или неопределенными именами, как *Благой, Праведный, Святой, Творец,* и притом так, чтобы выразить этим лишь свое поклонение и удивление, а не сказать, *что́* есть Бог. Есть только одно имя для Его сущности: *Он есть* (Unicum enim naturae sual nomen habet: est)». Также и Спиноза пишет в «Богословско-политическом трактате», что в Священном Писании не встречается никакого Имени, кроме Тетраграмматона, «которое указывало бы на *абсолютную сущность Бога, без отношения к сотворенным вещам.* Поэтому евреи и утверждают, что только это Имя Бога есть собственное, остальные же суть нарицательные; и действительно, остальные имена Бога, будут ли они существительные или прилагательные, суть атрибуты, которые Богу приличествуют, поскольку Он рассматривается в отношении к сотворенным вещам или становится известным через них. Так, слово אל (*'Эл.* — *И. Т.*) или с парагогической буквой „ה" — אלוה (*'Элоах.* — *И. Т.*)[142] означает, как известно, не что иное, как „могущественный"; и оно служит лишь преимущественным определением Бога, подобно тому, как мы Павла называем апостолом. Иногда поясняются свойства Его мощи, например, אל *великий, грозный, справедливый, милосердный* и пр., или, чтобы охватить все свойства сразу, это имя употребляется во множественном числе со значением единственного[143], что в Писании весьма часто бывает». Жан Астрюк, стоявший у истоков т. наз. *документальной гипотезы*, рассуждая относительно возможных интерпретаций Тетраграмматона, заметил, что, по правилам грамматики и аналогиям из еврейского языка, Имя Бога «означает „sum qui sum" („Я есмь то, что есмь". — *И. Т.*), когда Сам Бог дает себе это имя (см. *Исх.* 3:14. — *И. Т.*); оно означает „es qui es" („Ты еси то, что еси". — *И. Т.*), когда люди дают его Богу, обращаясь к Нему; и оно означает „est qui est" („Он есть то, что есть". — *И. Т.*), когда говорят о Боге в третьем лице и дают Ему это Имя». Отсюда следует, что Имя Бога, «или, что то же самое, „sum qui sum", могло иметь не-

[140] *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1991. С. 25.

[141] Предлагается и такая интерпретация данной фразы: «Я действительно есмь Тот, Который есмь» (*LaSor et al.* Old Testament Survey. P. 135. См. также: *Vaux R. de.* The Revelation of the Divine Name YHWH // Proclamation and Presence. Richmond, 1970. P. 48–75. Ср.: *Schild E.* On Exod. iii 14 — «I am that I am» // VT 4 (1954). P. 296–302).

[142] Оба слова обычно переводятся как «Бог».

[143] Имеется в виду т. наз. *множественное величия* (см.: ч. II, гл. I, III).

сколько значений. Во-первых, оно означает „Существо вечное" (ens aeternum), „Существующее само по себе" (ens a se), „Необходимое" (ens necessarium), и это наиболее распространенные значения этого слова. Во-вторых, оно означает Существо, неизменное в Своих решениях, и, как следствие, — Существо, безгранично верное в Своих обещаниях...»

Некоторые исследователи усматривают в Имени YHWH форму каузативной породы hiph'il от глагола hwh/hyh («быть») и интерпретируют его как «Тот, Кто дает бытие, существование». В свете данного истолкования обозначение יהוה צבאות может означать: «Тот, Кто дает существование (т. е. творит, порождает) воинства», т. е. воинства небесные (и, возможно, воинство Израиля), или же все вещи мироздания. Однако следует иметь в виду, что глагол hwh/hyh в каузативной породе не зафиксирован в еврейском языке[144].

Имя YHWH возводится также некоторыми исследователями к корню הוה («падать») в hiph'il и истолковывается как «Заставляющий падать (дождь и/или молнию)», интерпретация: «Громовержец»[145]; либо «Заставляющий падать (врагов)»[146]. Существует также точка зрения, согласно которой обозначения Yo, Yah, Yahu, обычно рассматривающиеся как сокращенные формы от YHWH, первоначально могли не иметь какого-то определенного значения и являться своего рода культовыми возгласами, с помощью которых пытались призвать мистическую нуминозную силу, светозарную манифестацию сакрального.

5. ИВРИМ И ХАПИРУ

Итак, Авраам, дальний потомок ʿЭвера (עבר), первым из библейских героев обозначен термином *ха-ʿиври* (העברי; *Быт.* 14:13)[147]. Как замечает И. М. Дьяконов, термин *ʿиври* применялся «ко всем потомкам ʿЭвера, по крайней мере, ко всем потомкам Авраама, — такова была, несомненно, его первоначальная коннотация». Отмечая разницу в употреблении в библейском языке терминов *ʿиври*-«еврей» и «израильтянин» (потомок патриарха Йакова-Израиля и его сыновей; см. ниже), этот российский исследователь пишет: «Первым термином обозначается такое лицо из числа племен ʿибрим, которое либо не входит (вообще или в данное время) в состав членов израильского племенного союза [утратило племенные связи], а позже в состав подданных Израильского или Иудейского царства, либо же изображено в разговоре с собеседником [чужеземцем], который не мо-

[144] См. также: *Childs B. S.* The Book of Exodus. Philadelphia, 1974. P. 62 ff.

[145] См.: Учение. Пятикнижие Моисеево / Введ., пер. и коммент. *И.Ш. Шифмана*. М., 1993. С. 293.

[146] Выдвигается также гипотеза, согласно которой Тетраграмматон следует возводить к глаголу הוה в значении «дуть», «дышать» (?) и рассматривать как специальное обозначение Бога ветра и бури. Ю. Велльхаузен истолковывает YHWH как «Шествующий в ветре».

[147] К этому термину восходит русское «еврей» (через греч. Ἑβραῖος/Ἑβρέος).

жет быть в курсе [тонкостей] данной племенной структуры [племенных родословий]; таким образом, всякий член израильского племенного союза — 'ибри, но не всякий 'ибри — израильтянин; первый термин — общеэтнический, второй обозначает племенную, а позже государственную принадлежность»[148].

Некоторые исследователи (в прошлом их было довольно много) отождествляют *'иврим* (мн. ч. от *'иври*) с т. наз. *хапиру* (ḫapirū/ḫabirū) аккадских текстов и *'апиру* ('apirū) древнеегипетских[149]. В египетских текстах, которых имеет отношение к южной и центральной Палестине, часто упоминаются пребывающие здесь *шасу* (šasū) и *'апиру* ('apirū). Оба термина употребляются не как этнонимы, а как обозначения социальных групп. *Шасу* ведут кочевнический («бедуинский») образ жизни: живут в шатрах, владеют скотом и практикуют его сезонный перегон на новые пастбища. В отличие от *шасу*, *'апиру* не являются номадами; в основном они фигурируют в египетских текстах как наемники. Египетское 'apirū восходит к аккадскому термину ḫapirū/ḫabirū, произведенному от глагола ḫabāru, «насильственно, вынужденно покинуть дом», «быть изгнанным». *Хапиру* — это лица, стоящие за пределами социальной организации: «изгои, парии, странники, бродяги, беженцы». Самое раннее из дошедших до нас упоминаний о *хапиру* (шумерск. SA.GAZ) встречается в тексте от эпохи Третьей династии Ура (ок. 2050 г. до н. э.). В течение последующих семисот–восьмисот лет *хапиру* (*'апиру*) упоминаются в ассирийских, вавилонских, египетских, угаритских, хеттских текстах. В т. наз.

---

[148] Переселение заречных племен ('ибрим). С. 273–274; Праотец Адам. С. 57; Иврит (еврейский язык) // Языки Азии и Африки IV. Кн. 1. М., 1991. С. 122–123.

См. также: Языки древней Передней Азии. М., 1967. С. 356: «...в Библии термин *'ibrī* ... применяется к израильтянам (включая иудеев), но лишь в специфических случаях, а именно, когда речь вложена в уста чужестранца, который, по-видимому, предполагается не разбирающимся в племенном делении, существующем в Палестине, или в уста израильтянина, разговаривающего с таким чужестранцем. Кроме того, термин *'ibrī* применяется к соотечественнику, утерявшему родоплеменную связь с общинами Израиля, например к еврею, не входящему в состав государства Израиль, а подчинившемуся филистимлянским городам-государствам (I Сам. [I Царств] 14:21), или к попавшему в долговую кабалу, или к находящемуся на чужбине.

Таким образом, в древности термин „израильтянин" означал лицо, принадлежащее к одной из общин племенного союза (а позже государства) Израиль, а термин „еврей" — лицо той же народности и того же языка, но безотносительно к его принадлежности к такой общине. Вероятно, первоначально так могли быть обозначены и члены неизраильских племен, говоривших на близких диалектах и возводивших себя к тем же... предкам».

[149] По проблеме *хабиру*/*'апиру* см., например: *Spiegelberg W.* Der Name der Hebräer // OLZ 10 (1907). S. 618–620; *Bottéro J.* Le problème des Ḫabiru. Paris, 1954; *Idem.* Entre nomades et sédentaires: Les Ḫabiru // DHA 6 (1980). P. 201–213; *Greenberg M.* The Ḫab/piru. New Haven, 1955; *Vaux R. de.* Le problème des Ḫabiru après quinze années. *JNES* 27 (1968). P. 221–228; *Weippert M.* The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine. London, 1971; *Mendenhall G. E.* The Tenth Generation. Baltimore, 1973; *Rowton M. B.* Dimorphic Structure and the Problem of the 'Apiru-'Ibrîm // JNES 35 (1976). P. 13–20; *Loretz O.* Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums 'ibrî vom Appellativum ḫabiru. Berlin; New York, 1984; *Lemche N. P.* Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy. Leiden, 1985. P. 1–32; *Toorn.* Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 185–187.

письмах из Телль эль-Амарны (обнаруженная в 1887 г. часть дипломатического архива Аменхотепов III и IV; XIV в. до н. э.[150]) на аккадском языке [151] они иногда обозначаются идеограммой SA.GAZ.MEŠ, — которая является «шумеризованной» транскрипцией семитского šaggāšu, «убийцы, разбойники»[152], — и изображаются как лица, атакующие ханаанские города. Эти люди также квалифицируются как munnabtūtu, «беженцы». (Ряд исследователей даже прямо соотносили этих хапиру с захватывающими Ханаан израильтянами во главе с Иисусом Навином[153].)

Как справедливо, на наш взгляд, утверждает И. М. Дьяконов, *ʿиврим* и *хапиру* на самом деле «не имеют между собой ничего общего; хапиру не были кочевниками, кем несомненно являлись ʿибрим, и их этнический состав был не только и не столько аморейско-сутийским, сколько ханаанейским, аккадским и, возможно, хурритским и т. п.»[154]. Далее, *хапиру* изображаются в источниках как воины-наемники, мародеры, торговцы и т. д., функционирующие на территории *всего* древнего Ближнего Востока — что отнюдь не соответствует описанию евреев в Священном Писании[155]. Кроме того, термин *ʿиври/ʿиврим* (עברי/עברים), бесспорно, восходящий к глаголу עבר [ʿāḇar], «переходить (часто, через реку)», имеет в Библии первоначальное значение «перешедшие (через реку Евфрат)», «люди из Заречья» (ср., например, *И. Нав.* 24:2–3) и не связан с аккадским ḫabāru/*resp.* ḫabirū.

6. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ АВРААМА. ХАНААНЕЙСКИЙ КУЛЬТ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЙ

I

Сара (*вар.* Сарай; из др.-семит. *шаррату*, «царица»), жена Авраама, не рождала ему детей. И привела она ему свою служанку, египтянку (המצרית) Агарь (Хагар), дабы он вошел к ней, и они могли бы иметь детей благодаря ей. Агарь зачала и родила сына, Измаила (Ишмаʿэ'ла)[156]. Через четырнадцать лет Сара с помощью Божьей сама родила Ав-

[150] На территории древнего Ахетатона, столицы Аменхотепа IV (Эхнатона); ок. 300 км к югу от Каира.

[151] Вперемешку с ханаанизмами и некоторыми хурритскими словами. В некоторых случаях писцы приписывали древнеханаанейский перевод того или иного аккадского термина в аккадской транскрипции, помечая его специальным значком (т. наз. Glossenkeil).

[152] *Toorn.* Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 186. Эта точка зрения разделяется не всеми ассириологами (сообщение В. А. Якобсона).

[153] Ср., например: *Waterhouse S.D.* Who are the Habiru of the Amarna Letters? // JAThS 12 (2001). P. 31–42.

[154] Переселение заречных племен (ʿибрим). С. 275; Языки древней Передней Азии. С. 356. Ср.: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 235 ff.

[155] См., например: *LaSor et al.* Old Testament Survey. P. 207.

[156] Жена Измаила также была египтянка (*Быт.* 21:21). К Измаилу возводится происхождение многих арабских и арамейских племен.

рааму сына, Исаака. «И увидела Сара, что сын Агари, египтянки, которого она родила Аврааму, насмехается. И сказала Аврааму: выгони эту рабыню и сына ее; ибо не унаследует сын рабыни этой с сыном моим, с Исааком» (*Быт.* 21:9–10). Авраам очень огорчился, но, в конце концов, снабдив Агарь и Измаила хлебом и водой, «отпустил» их (*Быт.* 21:11–14). Е. Спейзер находит параллель к упомянутым библейским событиям в клинописных текстах из Нузи в Верхней Месопотамии[157], отражающих образ жизни и обычаи хурритов середины II тысячелетия до н. э.[158] Так, согласно брачному контракту из Нузи, бесплодная жена должна была привести к мужу рабыню, дабы та родила ему ребенка. Причем, если рождался сын, он не мог быть впоследствии изгнан из дому. Последнее может быть соотнесено с горечью и нежеланием, с коими Авраам уступает настоянию Сары[159].

Как уже было отмечено, имя Исаак (Ицхак), вероятно, является сокращенной формой от «Ицхак-'Эл», что, возможно, означает «да улыбнется (засмеется) 'Эл», т. е. «да посмотрит 'Эл благосклонно». Пророк Амос в первой половине VIII в. до н. э. дважды употребляет имя «Исаак» как термин, синонимичный обозначению Северного царства — «Израиль» (7:9, 16). С другой стороны, в рассказах о патриархах Исаак связан с северным Негевом (т. е. будущей территорией Иудеи), в частности, с оазисами Беэр-Шевой и Беэр-Лахай-Рои (*Быт.* 24:62, 25:11, 26:32–33).

Одним из центральных сюжетов в повествованиях о патриархах является рассказ о жертвоприношении Авраама. ГОСПОДЬ повелел Аврааму принести в жертву Ему своего сына Исаака на горе в земле Морийа[160].

«... И устроил Авраам там жертвенник, и разложил дрова, и связал (ויעקד)[161] сына своего, Исаака, и положил его на жертвенник, поверх дров. И простер Авраам руку свою, и взял нож, чтобы заколоть сына своего. Но ангел ГОСПОДЕНЬ воззвал к нему с неба и сказал: Авраам! Авраам! Он сказал: вот я. (ГОСПОДЬ через ангела. — *И. Т.*) сказал: не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего; ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня. И возвел Авраам очи свои, и увидел: и вот сзади овен, запутавшийся в чаще рогами своими. Авраам пошел, взял овна, и принес его во всесожжение вместо сына своего» (*Быт.* 22:9–13).

---

[157] Напомним, что Харан, откуда прибыл в Ханаан Авраам и где проживали родичи патриархов, находился на древней хурритской территории.

[158] Genesis. P. 120–121.

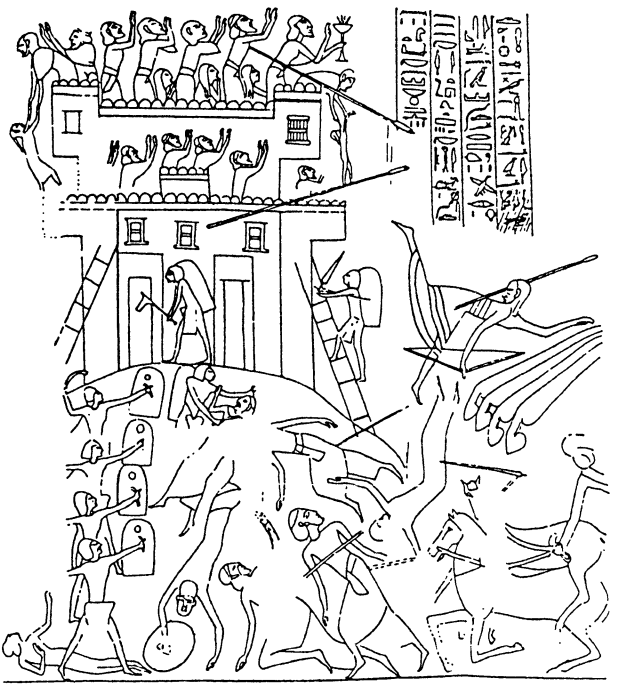
[159] Е. Спейзер находит также хурритский «фон» для тех эпизодов, в которых Авраам (*Быт.* 12:10–12, 20:1–18) и Исаак (*Быт.* 26:6–11) представляли жен как своих сестер: «В хурритском обществе жена приобретала особое положение и защиту, когда она признавалась одновременно в качестве сестры своего мужа, независимо от действительного кровного родства» (Ibid. P. XL–XLI, 91–94).

[160] Впоследствии эта гора будет отождествляться с Храмовой горой в Иерусалиме. См., например, *2 Хр.* 3:1: «И начал Соломон строить Дом ГОСПОДА в Иерусалиме, на горе Морийа...»

[161] В еврейской традиции библейский рассказ о жертвоприношении Авраама обозначается как עקדה [*'акеда*], букв. «связывание».

II

Дабы понять значение текста *Бытия*, гл. 22, следует иметь в виду, что в ханаанейской (а также пунийской) среде, равно как и у других соседних с евреями народов, имело широкое распространение жертвоприношение (в том числе сожжение) детей, обычно мальчиков в возрасте до шести месяцев, часто при угрозе военного поражения. Это подтверждается как письменными источниками, так и археологическими материалами[162]. Например, на одном из рельефов храма Амона в Карнаке изображена сцена захвата южноханаанейского города Ашкелона египетскими войсками времен фараонов Рамсеса II или Мернептаха (втор. пол. XIII в. до н. э.); двое из осажденных приносят жертву на городской стене: они держат на весу детей с тем, чтобы бросить их навстречу вражеским



Взятие Ашкелона египетскими войсками. Прорисовка части рельефа из храма Амона в Карнаке. Время Рамсеса II или Мернептаха (втор. пол. XIII в. до н. э.)

[162] См., например: *Шифман.* Древняя Финикия. С. 248–250, 252–255.

стрелам[163]. Согласно *2 Цар.* 3:27, моавитский царь Меша (сер. IX в. до н. э.) принес в жертву всесожжения своего первородного сына на стене при угрозе поражения от израильтян. В финикийских колониях Западного Средиземноморья найдены стелы (I тысячелетие до н. э.) с обетом принести ребенка в жертву, а также целые кладбища принесенных в жертву детей. Известно, например, что когда армия главы Сицилийского союза городов Агафокла (360–289 гг. до н. э.) подошла в 311–310 гг. до н. э. к стенам Карфагена (город на п-ове к с.-в. от совр. Туниса, основанный колонистами из Тира в последней четверти IX в. до н. э.), было сожжено более 500 детей, из которых 200 — сыновья знатных семейств — были определены властями, а около 300 было принесено в жертву богам добровольно (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, XX, 14). Детей не сжигали живыми; жертву сначала умерщвляли, а затем уже мертвого сжигали — часто на раскаленных бронзовых руках статуи какого-либо бога (как правило, Ба'ала [Ба'ал-Хаммона]), и происходило это обычно ночью под звуки тамбуринов, флейт и лир. Жертвоприношения совершались в своеобразных культовых местах, называвшихся «тофетами» и располагавшихся неподалеку от городских стен; здесь же в специальных урнах останки хоронились. Язычники и отступники Иерусалима также приносили такого рода жертвы в «долине сына (сынов) Хиннома», к югу от города[164]. Такое жертвоприношение детей называлось по-финикийски mlk, латинская передача: molc (также mlk 'dm), евр. *молех*. Вероятно, вследствие ошибочной интерпретации данного термина, бытовавшей еще в древности, появилось представление о существовании в западносемитском пантеоне жесточайшего бога *Молоха*[165].

Таким образом, рассказ о жертвоприношении Авраама имеет одной из основных своих целей отвержение человеческих жертвоприношений, практиковавшихся окрестными языческими народами. Жертвоприношения детей запрещаются также под страхом смерти в книге *Левита* 18:21 и 20:2–5[166].

Как замечает И. Ш. Шифман, «весьма вероятно, что в финикийском обществе мысль о возможности замены человеческого жертвоприношения (*mlk 'dm*) приношением барана (*mlk 'mr*, латинская передача molchomor) получила распространение под влиянием иудаизма, хотя могла развиться и вполне самостоятельно»[167].

---

[163] *Bossert H. Th.* Altsyrien. Tübingen, 1951. S. 278, Anm. 244; *Шифман.* Древняя Финикия. С. 253 и сл.

[164] Из еврейского названия *ге (бен[е]-) Хинном*, т. е. «долина (сына/сынов) Хиннома», произошел термин γέεννα, «геенна» (ср., например, *Ис.* 66:24).

[165] См., например: *Eissfeldt O.* Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende das Gottes Moloch: Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums. III. 1935. Существует точка зрения, согласно которой *mlk* — это обряд инициации юношей и девушек огнем. (*Дьяконов.* Сирия, Финикия, Палестина в III–II тысячелетиях до н. э. С. 255.)

[166] Ср. также: *Втор.* 12:31; *Ис.* 57:5; *Иер.* 7:31–32, 19:5–6, 32:35; *Иез.* 16:20–21, 20:26, 30–31, 23:37, 39; *1 Цар.* 16:34; *2 Цар.* 16:3, 21:6, 23:10; *Пс.* 106[105]:37–38.

[167] Древняя Финикия. С. 255.

II. Йаков-Израиль и его сыновья

У Исаака и его жены Ревекки (Ривки) было два сына-близнеца, Йаков и ‘Эсав; причем ‘Эсав [168] вышел первым из утробы матери (*Быт.*, гл. 25). Однако Йакову с помощью матери удалось добиться того, что перед смертью Исаак благословил именно его как первородного сына (*Быт.*, гл. 27). Е. Спейзер усматривает параллель к этому рассказу в хурритских текстах из Нузи (XV в. до н. э.). Так, в хурритском обществе право первородства необязательно являлось следствием хронологического первенства; оно могло быть установлено личным решением отца. При этом наиболее важными распоряжениями считались те, которые делались на смертном одре. И такого рода распоряжения обычно начинались формулой: «Вот я состарился» [169] (ср. *Быт.* 27:1: «Когда Исаак состарился...»).

Йаков, он же Израиль (Йисра’эл; см. *Быт.* 32:25–28), подобно Исааку, взял жен из семьи своих родичей в Верхней Месопотамии. От своей старшей жены Леи (*синод.* Лии; букв. «Дикая корова», видимо, когда-то тотемное животное группы племен[170]) он родил шестерых сыновей: Реувена (Рувима), Шимона (Симеона), Леви (Левия), Йехуду (Иуду), Иссахара и Зевулуна (Завулона); а от рабыни Леи Зилпы (Зелфы) — Гада и Ашера (Асира). От младшей и любимой жены своей Рахели (Рахили, букв. «Овца») Йаков родил Йосефа (Иосифа) и Бинйамина (Вениамина), а от ее рабыни Билхи (Валлы) — Дана и Нафтали (Неффалима). Двенадцать сыновей Йакова-Израиля стали родоначальниками-эпонимами двенадцати колен (племен) Израилевых. Многие из племен имели свое символическое (первоначально тотемное?) животное или растение: Йехуда — молодой лев (львенок), Иссахар — осел, Дан — змея, Нафтали — олень (или теребинт), Иосиф — отрасль плодоносного дерева, Бинйамин — волк; см. *Быт.* гл. 49). Иосиф оказался впоследствии предком-эпонимом не одного, а двух племен — Эфраима (Ефрема) и Менашше (Манассии)[171], а Леви, вероятно, был предком не племени, а особого «сословия» левитов[172], монополизировавших богослужебные действия в культе Бога племенного союза YHWH[173].

Как уже отмечалось, имя Йаков является сокращенной формой от Йаков-’Эл (одно из возможных значений — «Да защитит ’Эл» или «’Эл защитил»). Эта именная форма (с

---

[168] ‘Эсав стал родоначальником эдомитян (идумеев).

[169] Genesis. P. XLI–XLII, 212–213.

[170] *Дьяконов.* Переселение заречных племен (‘ибрим). С. 274.

[171] Согласно *Быт.* 41:50–52, Эфраим и Менашше — сыновья Иосифа, родившиеся в Египте; оба были благословлены Израилем (*Быт.*, гл. 48).

[172] О левитах см. далее: ч. I, гл. V, 2 (*экскурс*).

[173] В т. наз. *Песни Деворы* (создана, вероятно, до 1130/1125 гг. до н. э.) перечисляются следующие десять колен Израилевых: Эфраим, Бинйамин, Махир (который, вероятно, репрезентирует здесь восточную, заиорданскую, часть колена Менашше), Зевулун, Иссахар, Реувен, Гил‘ад (располагавшийся напротив Эфраима в Заиорданье; возможно, тождествен здесь с коленом Гада), Дан, Ашер, Нафтали (*Суд.* 5:14–18). См. далее настоящее издание: ч. I, гл. V, 2. Здесь же приводится текст *Песни Деворы*.

компонентом *'Эл* или именем другого бога) — типичное западносемитское (аморейское) имя собственное среднебронзового века и гиксосского периода. Оно засвидетельствовано также в Угарите в эпоху поздней бронзы (форма ia-qub-ba'l = ya'qub-ba'l). Но позднее родственные именные формы зафиксированы лишь в персидскую эпоху. С другой стороны, «Йаков-'Эл» (наряду с «Йосеф-'Эл») встречается как наименования некоей местности в центральном Ханаане в списках побежденных противников Тутмоса III и более поздних египетских фараонов. Некоторые исследователи, дифференцируя Йакова и Израиля, пытаются выявить особую группу традиций, сформировавшихся вокруг последнего[174]. Допускается также наличие ранней племенной группы, проживавшей в центральном нагорье Ханаана и называвшейся «Израиль»[175].

Во *Втор.* 32:15, 33:5, 26 и *Ис.* 44:2 в качестве синонима имени-этнонима Йаков употребляется обозначение ישרון-*Йешурун*, буквально означающее «выпрямленный» (отсюда «прямой», «праведный» и т. п.). Возможно, данное наименование возникло в среде израильтян как своего рода реакция на интерпретацию некоторыми их соседями (эдомитянами?) имени народа *Йаков* (יעקב) как «лукавствующий» (ср., например, *Быт.* 27:36).

Ряд имен сыновей Йакова-Израиля, прежде всего, Шимон, а также сын Иосифа Менашше, рассматриваются исследователями как (скорее всего) формы имен собственных; другие же имена — в том числе Йехуда, Зевулун, Ашер, Нафтали, Бинйамин, а также Эфраим — соотносятся с географическими названиями. Так, полагают, что «Йехуда», «Эфраим» и «Нафтали» первоначально могли являться наименованиями горных цепей (ср. *И. Нав.* 20:7), затем же были экстраполированы на группы обитателей соответствующих регионов. «Зевулун», вероятно, имеет значение «нагорье»; «Ашером», возможно, именуется у египтян прибрежный район к северу от Кармеля в позднебронзовый век[176]. Имя «Бинйамин», т. е. «сын (resp. сыны) юга», могло указывать на то, что члены соответствующего колена проживали к югу от своих собратьев.

Замечено, что комплекс традиций, лежащих в основе повествований книги *Бытия*, в конечном счете представляет собой тщательно разработанное описание родственных связей, которые существовали (или считались существующими) между предками Израиля и его соседями. Современные антропологические исследования показывают, что родственные паттерны очень часто являются центральными факторами в социальной структуре и самоопределении общины. На основе *Быт.*, гл. 12–36 Р. А. Оден заключил, что рассказы о патриархах представляют собой разработку двух типов генеалогий: *линейной*, идущей от Авраама (и, мы можем добавить, от Шема или даже Шета) к Йакову и определяющей Израиль *извне*, т. е. в отношении к другим народам, и *разветвленной*, *сегмен-*

---

[174] См., например: *Maag V.* Der Hirte Israel // SchThU 28 (1958). S. 2–28; *Seebass H.* Der Erzvater Israel. Berlin, 1966. S. 1–5, 25–34.

[175] См., например: *Pury A. de.* Genèse xxxiv et l'histoire // RB 76 (1969). P. 5–45, особенно 39–48; *Lemaire A.* Asriel, šr'l et l'origine de la confédération israelite // VT 23 (1973). P. 239–243; ср.: *Herrmann S.* A History of Israel in the Old Testament Times. Rev. ed. London; Philadelphia, 1981. P. 51.

[176] См., например: *McCarter Kyle.* The Patriarchal Age. P. 28 и n. 88.

тарной, начинающейся с двенадцати сыновей Йакова и определяющей Израиль *изнутри*, т. е. обозначающей отношения составляющих его племен (колен) и более мелких подразделений[177].

[177] Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives // JBL 102 (1983). P. 189–205. По проблеме родословий в книге *Бытия* и в Библии в целом см., например: *Donaldson M.* Kinship Theory in the Patriarchal Narratives: The Case of the Barren Wife // JAAR 49 (1981). P. 77–87; *Prewitt T. J.* Kinship Structures and the Genesis Genealogies // JNES 40 (1981). P. 87–98; *Wilson R.* The Old Testament Genealogies in Recent Research // JBL 94 (1975). P. 169–189; *Idem.* Genealogy and History in the Biblical World. New Haven, 1977; *Idem.* Sociological Approaches to the Old Testament. Philadelphia, 1984; *Lemche N. P.* Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy. Leiden, 1985. P. 202–305 и др.; *Steinberg N.* Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective. Minneapolis, 1993; *Cortese E.* Patriarchal Genealogies: Literary, Historical and Theologico-Political Criticism // *Niccacci A. (ed.)* Divine Promises to the Fathers in the Three Monotheistic Religions: Proceedings of a Symposium Held in Jerusalem March 24–25th, 1993. Jerusalem, 1995. P. 11–27; *Ossten J.* The Origins of Society in the Creation Myths of Genesis: An Anthropological Perspective // NThT 53 (1998). P. 107–123.

Как полагают, ранний Израиль представлял собой во многих отношениях то, что антропологи называют «сегментарным сообществом с коррелированными родословными системами» (см., например: *Wilson.* Ibid.; *Frick F. S.* The Formation of the State in Ancient Israel. Sheffield, 1985; *Boling R. G.* The Early Biblical Community in Transjordan. Sheffield, 1988). В такого рода сообществах политическая организация обычно основывается на генеалогических исчислениях и нормах, «регулирующих» происхождение. Когда основывающееся на родословиях сообщество становится государственным образованием, «официальная» генеалогия отдает предпочтение линейной (по прямой линии) родословной структуре, в то время как различные общественные группы-«сегменты» продолжают сохранять свои собственные традиции.

Глава II

ИЗРАИЛЬ В ЕГИПТЕ

I. Иосиф в Египте

I

Содержание первой части новеллы о Иосифе, инкорпорированной в книгу *Бытия*, сводится к следующему. Сын Йакова от Рахели Иосиф был его любимцем. Это, а также заносчивость Иосифа по отношению к своим братьям привели к тому, что, возненавидев его, братья сначала решили его убить, но затем, убежденные Йехудой, согласились, что будет лучше продать его в рабство. Пока же они совещались, купцы мидйанитянские незаметным образом вытащили Иосифа изо рва, куда он был брошен братьями, и увели в Египет; там он был продан Потифару, начальнику фараоновых телохранителей (*Быт.*, гл. 37).

Дальнейший рассказ о том, как жена Потифара — *евнуха* (סריס) и, следовательно, не вполне «дееспособного» мужчины — пыталась соблазнить семнадцатилетнего красавца-еврея (*'иври*) Иосифа (*Быт.*, гл. 39), находит явную параллель в начале древнеегипетской сказки «Два брата» (1–6). Данный египетский текст зафиксирован в т. наз. папирусе Орбинэ (Британский музей; переписан рукой писца Иннана в конце XIII в. до н. э. [1] с не дошедшего до нас текста)[2].

Богобоязненный Иосиф отверг ласки жены Потифара, однако, будучи ею оклеветан в глазах мужа, был отдан последним в темницу. По прошествии некоторого времени Иосиф был приставлен для служения к главным виночерпию и хлебодару фараона, которые провинились перед господином своим и потому попали в тюрьму. Однажды бывшие приближенные фараона были сильно удручены в связи с приснившимися им в одну и ту же ночь снами. Иосиф, которому уже минуло в ту пору двадцать восемь лет (см. *Быт.* 37:2, 41:1, 46), сообщил царедворцам истолкование их снов, открытое ему непосредственно Богом. Как и было предсказано Иосифом, через три дня виночерпий был возвращен на место свое, а хлебодар повешен (*Быт.*, гл. 40).

Через два года фараону приснились два сна. Сначала он увидел семь красивых и тучных коров, выходящих из Нила; за ними из реки вышли семь коров некрасивых и тощих, которые пожрали первых семь. Затем фараону приснились семь колосьев тучных

---

[1] Период XIX династии.

[2] *Gardiner A. H.* Late-Egyptian Stories. Bruxelles, 1932. P. IX–X. См. также, например: *Gaster Th. H.* Myth, Legend, and Custom in the Old Testament. New York, 1975. Vol. II. P. 217 f.

и хороших, которые были съедены колосьями тощими и сухими. Никто из мудрецов египетских не смог истолковать эти сновидения. И вот, по совету главного виночерпия, фараон призывает Иосифа и сообщает ему их содержание как человеку, «умеющему толковать сны».

«И отвечал Иосиф фараону, говоря: это не мое; Бог (אלהים) даст ответ во благо фараону... Что Бог сделает, то Он показал фараону... А что сон повторился фараону дважды, (это значит), что истинно это слово от Бога, и вскоре Бог исполнит его» (*Быт.* 41:16, 25, 28, 32). Сны же означают семь лет изобилия, за которыми последуют семь лет тяжелого голода. Посему фараону следует найти мужа «разумного и мудрого» и поставить его над землею египетскою, дабы он сумел сделать запасы в урожайные годы и правильно распорядиться собранным в период голода.

«И сказал фараон слугам своим: найдем ли мы такого, как он (имеется в виду Иосиф. — *И. Т.*), человека, в котором был бы Дух Божий (רוח אלהים)? И сказал фараон Иосифу: так как Бог возвестил тебе все это, то нет столь разумного и мудрого, как ты. Ты будешь над домом моим, и твоего слова держаться будет весь народ мой...» (*Быт.* 41:38–40). Таким образом, Иосиф стал визирем в возрасте тридцати лет. Его особая провидческая благодать была официально признана[3]. Он получил египетское имя Цафенат-панеах. В дошедших до нас египетских источниках точной параллели данному имени не обнаружено. Вероятное его значение — «Бог говорит: он живет», что, как представляется, может являться аллюзией на полное еврейское имя Иосифа — *Йосеф-'Эл*, т. е. «Да прибавит Бог (жизни)». В жены Иосифу была дана дочь гелиопольского (перво)священника Асенат[4], которая родила ему двух сыновей — Менашше и Эфраима (*Быт.*, гл. 41).

Иосиф отлично справлялся со своими задачами и в годы голода не только приобрел для фараона огромное количество серебра и скота, но и все земли египетские (за исключением священнических), купив их у народа за хлеб. Свое положение и влияние в Египте Иосиф оценивал следующим образом: «Бог... поставил меня отцом (т. е. наставником. — *И. Т.*) фараону и господином во всем доме его, и владыкою во всей земле египетской» (*Быт.* 45:8). А в *Псалме* 105 [104]:21–22, относимом рядом исследователей ко временам царя Давида (1009[1002/1001]–969 гг. до н. э.), о Иосифе сказано так:

> Поставил (царь египетский. — *И. Т.*) его господином над домом своим
> и правителем над всем владением своим,
> чтобы он наставлял вельмож его по душе своей
> и старейшин его учил мудрости.

[3] Ср. в этой связи книгу *Даниила*, гл. 2–4.

[4] Это имя означает «посвященная богине Нейт». Культ этой саисской богини переживал свое возрождение в эпоху правления фараона Рамсеса II (1279–1212 гг. до н.э.).

II

Следует отметить, что употребление титула «фараон» (еврейское פרעה, par'ōh) в истории об Иосифе указывает на то, что *в дошедшей до нас форме* она, по-видимому, не могла возникнуть ранее второй половины XVI в. до н. э. Дело в том, что еще с эпохи Древнего царства (с начала III тысячелетия до н. э.) данный термин (египет. *pr-'3*, дословно «большой дом») использовался для обозначения (части) царского дворца. И только при XVIII династии, по всей вероятности, до правления Тутмоса III (1490–1436 гг. до н. э.), это обозначение начинает иногда применяться метонимически по отношению к египетскому царю. В то же время, думается, что ядро библейского повествования о Иосифе могло возникнуть и бытовать в среде израильтян еще в период их пребывания в Египте. В рассказе о возвышении Иосифа демонстрируется знание аутентичного египетского антуража, наглядно проявляемое, в частности, в корректной фиксации особенностей процесса назначения визиря. Отметим также следующий момент. Личность фараона была слишком священна для египтян, чтобы они могли адресоваться к нему непосредственно. Подданные не обращались *к* царю, они говорили *в присутствии* царя. Чтобы избежать прямого обращения к нему, использовались различные околичности, например «да услышит его величество» вместо «услышь», «его величество приказал», «было приказано» вместо «ты приказал»; к царю адресовались в третьем лице. От одной из таких перифраз, *pr-'3*, т. е. «большой дом», и происходит слово «фараон», примерно таким образом, как сейчас говорят: «Белый дом объявил...»[5] (или же как обозначение Порта коррелировало с турецким султаном). Так вот, в истории об Иосифе и он сам, и главный виночерпий обращаются к египетскому фараону *исключительно в третьем лице*: «фараон прогневался» (41:10), «Бог даст ответ во благо фараону» (41:16), «И сказал Иосиф: сон фараонов один: что Бог сделает, то Он возвестил/показал фараону» (41:25/28), «сон повторился фараону дважды» (41:32), «да усмотрит фараон... и да поставит» (41:33), «да повелит фараон поставить» (41:34), «соберут под... ведение фараона» (41:35). Знание и учет в повествовании *такого* нюанса, как кажется, предполагает, что сказание об Иосифе в своей основе создавалось, скорее всего, именно в египетской среде. Напомним, по контрасту, что в повествовании книги *Исхода* о многочисленных встречах Моисея и Аарона с египетским фараоном, — повествовании, зафиксированном в дошедшей до нас форме, по-видимому, уже на территории Палестины, вероятно, в эпоху Первого Храма[6], — законодатель и его брат обращаются к фараону *непосредственно, во втором лице*; подобным образом было принято обращаться к израильским царям[7].

---

[5] Ср.: *Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Пер. с англ. *Т. Н. Толстой.* М., 1984. С. 82.

[6] Ср. настоящее издание: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза.*

[7] Эпизод гл. 47 книги *Бытия*, в котором описывается встреча Йакова и его сыновей с фараоном, по всей вероятности, более позднего происхождения.

III

Во время голода Йаков-Израиль и его одиннадцать сыновей с семьями и всем скотом и имуществом своим переселяются, по приглашению Иосифа и фараона, в Египет и поселяются в земле Гошен (Гесем), небольшой плодородной области в восточной части Дельты (по-видимому, в окрестностях Вади-Тумилат). Йаков прожил в Египте семнадцать лет (*Быт.*, гл. 46–50). Перед смертью он благословил всех своих сыновей, а через них и все будущие колена Израилевы (*Быт.* 49:1–27).

И воззвал Йаков к своим сыновьям, и сказал:
Соберитесь, и я возвещу вам
то, что случится с вами в последующие времена.
Сойдитесь и слушайте, сыны Йакова,
и слушайте Израиля, отца вашего!
Реувен, первородный мой ты,
сила моя и первенец моей мужественности,
самый высокий
и самый мощный!
Ты бурлишь, как вода; не будешь первым,
ибо ты взошел на ложе твоего отца.
Тогда ты осквернил постель мою,
(на которую) взошел![8]
Шимон и Леви — братья,
орудия насилия — тараны их!
В совет их не войдет душа моя,
к собранию их не присоединится сердце мое,
ибо в гневе своем они убивают человека
и по произволу своему подрезают жилы у быков.
Проклят гнев их, ибо он мощен,
и злоба их, ибо она тяжка![9]
Я рассею их в Йакове
и разбросаю их в Израиле![10]
Йехуда, ты! Будут восхвалять тебя[11] братья твои!
Рука твоя на затылке врагов твоих!
Будут простираться ниц перед тобою сыновья отца твоего!
Молодой лев Йехуда!
От разбоя, сын мой, ты поднялся!
Он бросается на колени, ложится, как лев
и как львица. Кто поднимет его?

---

[8] *Быт.* 35:22; *1 Хр.* 5:1.

[9] Здесь подразумевается разгром Шехема, учиненный Шимоном и Леви (*Быт.* 34:25–29).

[10] Колено Шимона было уже на раннем этапе ассимилировано Йехудой. Потомки Леви стали «сословием» служителей культа YHWH-Господа и не имели своего земельного надела (см. ч. I, гл. V, 2 (*экскурс*)).

[11] В тексте игра слов: Йеґуда–йодуха («будут восхвалять тебя»).

Не отойдет скипетр от Йехуды
и жезл (предводителя) — от ног его[12],
пока не придет он в Шило,
и ему покорность народов.
Он привязывает к виноградной лозе осла своего,
и к винограднику — осленка своего,
он моет в вине одежду свою
и в крови винограда — одеяние свое.
Темны глаза (его) от вина,
и белы зубы (его) от молока.
Зевулун у берега морского поселится,
и (будет) он у берега корабельного,
и пространство его — до Сидона[13].
Иссахар — осел сильный,
пасущийся между кормушками.
И увидел он, что покой хорош
и что Страна приятна,
и подставил спину свою под груз,
и стал выполнять рабочую повинность.
Дан будет судить[14] народ свой,
как одно из колен Израиля.
Будет Дан змеем на дороге,
аспидом на пути.
Он уязвляет копыта коня,
и падает всадник его назад.
На то, что ты спасешь, я уповаю, Господь!
Гад — захватчики нападут на него.
а он станет преследовать их по пятам!
Об Ашере: тучен хлеб его,
и он будет доставлять яства царские.
Нафтали — олень, выпущенный на волю,
он произносит прекрасные речи[15].
Отрасль плодоносного древа Йосеф,
отрасль плодоносного древа над источником,
ветви (его) поднимаются по стене;
и будут тревожить его и стрелять (в него),
и преследовать его метатели стрел,
но останется сильным лук его,
и будут гибкими мышцы рук его,
от Рук Могучего Йаковлева.

---

[12] Букв.: «от между ног его», т. е. от чресл его. Давид и его сын Соломон, цари единого Израильского царства, происходили из колена Йехуды. Цари Иудеи были потомками Давида (см.: ч. I, гл. VI–VII).

[13] Крупный финикийский портовый город (совр. Сайда), в 35 км к северу от Тира.

[14] Игра слов: Дан–йадин («будет судить»).

[15] Вариант: «Нафтали — теребинт рослый, распускающий прекрасные ветви».

Оттуда Пастырь, Твердыня Израилева,
от Бога отца твоего,– и Он поможет тебе;
и Всемогущего,– и Он благословит тебя
благословениями небесными сверху,
благословениями Океана, лежащего внизу,
благословениями грудей и лона.
Благословения отца твоего сильнее
благословений гор вечных,
пожелания высоты (пред)вечной.
Да будут они на главу Йосефа
и на темя посвященного[16] меж братьев своих.
Бинйамин — волк терзающий.
Утром он будет есть добычу,
а вечером делить награбленное.

Существует предположение, согласно которому *Благословение Йакова* (равно как и *Благословение Моисея*; *Втор.*, гл. 33[17]) основано на церемониалах по типу амфиктионий[18], проводившихся в эпоху Судей (XII–XI вв. до н. э.) в межплеменном культовом центре в Шило (Силоме), где данное благословение и рецитировалось[19].

II. Гиксосы в Египте. YHWH-Господь и гиксосский Ба'ал-Сетх

1. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ГИКСОСОВ В ЕГИПТЕ. ГИКСОСЫ И ЕВРЕИ В ИЗОБРАЖЕНИИ АНТИЧНЫХ АВТОРОВ

Большинство исследователей полагают, что историческим фоном библейского рассказа о карьере Иосифа при египетском дворе и поселении евреев в Египте, скорее всего, может являться период господства там гиксосов (ок. 1700–ок. 1542 гг. до н. э.)[20]. Дело в

[16] נזיר: или «отделившегося (от)», или «князя».

[17] Текст *Благословения Моисея* приводится в ч. I, гл. IV, III, 3, II.

[18] Греческий термин *амфиктиония*, служивший для обозначения союза древнегреческих племен (как правило, числом 12), группировавшихся вокруг единого культового центра и объединявшихся для его защиты, был применен М. Нотом в отношении союза израильских колен.

[19] См. также ниже: ч. I, гл. V, 3, II.

[20] О гиксосах см., например: *Mayani Z.* Les Hyksos et le monde de la Bible. Paris, 1956; *Alt A.* Herkunft der Hyksos in neuer Sicht. Leipzig, 1961; *Seters Van.* The Hyksos; *Redford D. B.* The Hyksos Invation in History and Tradition // Or 39 (1970). P. 1–51; *Brink E. C. M. van den.* Tombs and Burial Customs at Tell el-Dab'a. Vienna, 1982; *Bietak.* Avaris and Piramesse; *Idem.* Canaanites in the Eastern Nile Delta // Egypt, Israel, Sinai / Ed. by *A. F. Rainey.* Tel Aviv, 1987. P. 41–56; *Giveon R.* The Hyksos in the South // *Fontes atque Pontes* / Ed. by M. Görg. Wiesbaden,

том, что с начала т. наз. II Переходного периода в Египте (приблизительно с 1786 г. до н. э.) резко интенсифицируется проникновение из Ханаана[21] в Дельту Нила вооруженных западносемитских племенных скотоводческих групп, прежде всего, аморейско-сутийского происхождения[22]. Они, или точнее их верхушка, получают наименование *hq3 ḫ3swt*, т. е. «властители чужеземных стран» или «правители чужеземных/пустынных нагорий» (в условном «школьном» чтении *хека хасут*)[23]. У египетского жреца Манефона, создавшего ок. 280 г. до н. э. «Историю Египта» на греческом языке[24], появляется обозначение Ὑκσώς (= *hq3w-š3sw*, «цари пастухов»), откуда наименование «гиксосы». (Иосиф Флавий упоминает также интерпретацию термина Ὑκσώς как «пленные пастухи»; *Против Апиона. О древности иудейского народа*, I, 82—83, 91). Приблизительно к 1720 г. до н. э. (или чуть позднее) гиксосы захватывают власть в Аварисе (*Ха-уару*), стоявшем на одном из восточных рукавов Дельты, отстраивают его, укрепляют и превращают в свою столицу[25]. Очевидно, к началу XVII в. до н. э. вся Дельта оказывается под контролем гиксосов, и их предводители провозглашают себя царями (XV и XVI манефоновские династии[26]). Впрочем, на юге, в Фивах, продолжают править местные египетские цари, слабые и, возможно, находящиеся в какой-то зависимости от гиксосов (т. наз. XVII династия). Как бы то ни было, два гиксосских царя — Хиан (Ианнас; ок. 1640–ок. 1600 гг. до н. э.) и ʻАпопи (ʻАпапи, ʻИпепи) ʻАауссера (ок. 1600–ок. 1542 гг. до н. э.)[27], по-видимому, наверняка простирали свою власть на юг Египта; здесь были найдены печатки и камни с их именами (камни примерно в 10 км южнее Фив)[28]. Согласно тексту т. наз. Стелы царя Камоса (Ка-маси; ок. середины XVI в. до н. э.)[29], содержащей «запись

1983. P. 155–161; *Hayes W. C.* Egypt from the Death of Ammenemes III to Seqenenre II // Cambridge Ancient History / Ed. by *I. E. Edwards*. Cambridge, 1984. Vol. 2. Part 1. P. 54–64; *Ahlström.* The History of Ancient Palestine. P. 187–196.

[21] По поводу палестинского происхождения гиксосов см., например: *Ahlström.* Ibid.

[22] Согласно Манефону в версии христианского историка III в. н. э. Секста Юлия Африкана, шесть фараонов XV династии были финикийского происхождения.

[23] Сутии появлялись в Египте и значительно раньше, о чем свидетельствует, например, настенная фреска с сопроводительной надписью в гробнице Хнум-хотепа в Бени-Хасане (ок. 1890 г. до н. э.); см. об этом ниже.

[24] Манефон был настроен крайне антиеврейски; в русле египетской традиции он также всячески третировал гиксосов.

[25] Не исключено, что вторым гиксосским центром была Газа (Газзату, ныне городище Телль эль-ʻАджжуль, близ современного города Газы). Ср., например: *Dever W. G.* Relations between Syria-Palestine and Egypt in the „Hyksos" Period // Palestine in the Bronze and Iron Ages / Ed. *J. N. Tubb*. London, 1985. P. 69–87.

[26] Представителей XV династии принято называть «великими гиксосами», а представителей XVI — «малыми гиксосами». Т. наз. XV династия насчитывает шесть царей, правивших, вероятно, около 150 лет (по крайней мере, не менее 108 лет). Что касается XVI династии, то это, скорее всего, не что иное, как фикция Манефона (см., например: *Gardiner.* Egypt of Pharaohs. P. 159, 172).

[27] Согласно Манефону (в версиях Иосифа Флавия и Африкана), ʻАпопи правил 61 год.

[28] Ср., например: *Giveon.* Hyksos in the South.

[29] Надпись обнаружена в 1954 г. в Фивах в Карнакском храме.

рукой правителя Авариса» ‘Апопи, правитель Куша[30] находился в вассальной зависимости от гиксосского царя.

Вероятно, в рамках движения гиксосов можно было бы интерпретировать и рассказ книги *Бытия*, гл. 12 о посещении Авраамом Египта вскоре после его пришествия в Ханаан. Контекст позволяет допустить, что Авраам пребывал в непосредственной близости от резиденции правителя Египта, что предполагает ее местонахождение на востоке Дельты, т. е., вероятно, в Аварисе[31]. Показательна в связи с данным библейским повествованием настенная фреска в гробнице Хнумхотепа в Бени-Хасане, относящаяся, вероятно, к более раннему периоду (ок. 1890 г. до н. э.), на которой изображен приходящий в Египет караван с различными товарами и оружием. В сопроводительной надписи указывается, что это аморейский караван, который пришел из страны Шуту, т. е. сутиев. Во главе каравана стоял некий Авишар, один из *hq3 h3swt*, т. е. «властителей чужеземных стран».

Появление в долине Нила лошади[32], колеса, усовершенствование многих орудий и оружия, в частности, появление двухколесных колесниц (повозок)[33], запряженных лошадьми, азиатского лука и другого оружия, в производстве которого применялась бронза, строительство новых мощных четырехугольных фортификационных сооружений и комфортабельных жилищ нового типа[34], появление новых пород животных и сельскохозяйственных культур, новых музыкальных инструментов и музыкальных стилей совпадает по времени с гиксосским владычеством в Египте[35]. Гиксосы усвоили египетский язык и развили традиции египетской письменности. Появляется много новых текстов, в частности один из важнейших математических трудов, зафиксированный в т. наз. «Папирусе Ринда» и датируемый 33-м годом царя ‘Апопи (т. е. приблизительно 1567 г. до н. э.). В период правления этого царя были записаны также некоторые древнейшие египетские произведения, до того бытовавшие в устной форме, например «Сказки о чудесах» («Папирус Весткар»), сочиненные еще в конце эпохи Древнего царства, но письменно зафиксированные, как показывают особенности языка, только в первой половине

---

[30] Страна, расположенная к югу от 1-го нильского порога. Греки называли эту область Нильской Эфиопией.

[31] Схожим образом интерпретирует сюжет *Быт.*, гл. 12 апокрифическая книга *Юбилеев* (13:10–15): Авраам появляется в Ханаане во время основания Хеврона, через два года переселяется в Египет, где через пять лет был построен Цоан. (В свете *Числ.* 13:22[23] и *Пс.* 78[77]:12, 43 очевидно, что под «Цоаном» здесь подразумевается не исторический Танис, а регион библейского Рамесеса/Раамсеса (т. е. Пер-Рамсеса), resp. гиксосского Авариса; ср. выше, гл. I, I, 3, I.) Тогда же фараон, судя по контексту, проживавший в этом месте, похищает у Авраама Сару.

[32] Родиной лошади, возможно, является Средняя Азия; существует также предположение, что лошадь была одомашнена в Восточной Европе.

[33] Боевые колесницы были изобретены, вероятно, в Месопотамии или Анатолии.

[34] В частности, появление двухэтажных каменных домов в Палестине, находящейся под контролем гиксосов.

[35] Эти изменения выводили отставший в технологическом отношении Египет на уровень Западной Азии.

XVI в. до н. э. В тексте «Папируса Весткара» находят параллели с библейским повествованием о Моисее[36].

Согласно Манефону (в версии Африкана), 'Апопи был последним «великим» гиксосским правителем. Судя по «Рассказу о ссоре между царем 'Апопи и правителем Фив Секен-не-Ра», дошедшая до нас копия которого датируется временем фараона XIX династии Мернептаха (1212–1200 гг. до н. э.)[37], Секен-не-Ра[38], предпоследний правитель т. наз. XVII (южной) династии, вероятно, попытался ликвидировать вассальную зависимость от гиксосов силой оружия. Конец произведения не сохранился. Впрочем, судя по тому, что на найденной мумии этого фиванского правителя сохранились следы страшных ран — пять смертельных ран на голове, три из которых нанесены *гиксосскими* боевыми топорами[39] — восстание закончилось разгромом[40]. Согласно т. наз. Табличке Карнарвона[41] и Стеле Камоса, свергнуть власть гиксосов попытался сын Секен-не-Ра, последний фиванский правитель XVII династии Камос. Ему удалось снарядить большой флот, отряды лучников и маджаев[42] и с тяжелыми боями продвинуться от Гермопольского нома, находившегося на полпути между Фивами и Дельтой Нила, к стенам самого Авариса. Однако взять столицу гиксосов Камос не смог. На крайнем юге Египта начались волнения, а также, возможно, имело место выступление против Камоса нубийцев. Это заставило фиванского правителя прекратить осаду Авариса и уйти с войсками на юг. Лишь младший брат Камоса, основатель XVIII династии (ок. 1550 г. до н. э.) Яхмос (Ахмаси) I сумел после продолжительной осады с боями овладеть Аварисом ок. 1540 г. до н. э. Ему же после трехлетней осады удалось овладеть и Шарухеном[43] — последним крупным оплотом гиксосов в юго-западной Палестине[44].

---

[36] См., например: *Кацнельсон И. С.* Папирус Весткар и библейское сказание о Моисее // ПС 13 (76), 1965. С. 38–46.

[37] См., например: *Gardiner.* Late-Egyptian Stories. P. XIII.

[38] Секененра, он же Таа.

[39] См., например: *Bietak M., Strouhal E.* Die Todesumstände des Pharao Seqnenre' // ANHMW 78 (1974). S. 29–52. Возможно, удары топором были нанесены, когда Секен-не-Ра лежал (спал ?). (По поводу гиксосских боевых топоров см. также: *Holladay S.* Tell el-Maskhuta: Preliminary Report on the Wadi Tumilat Project 1978–1979. Malibu, 1982. P. 44–47 and figs. 73–74.)

[40] См. далее, например: *Goedicke H.* The Quarrel of Apophis and Seqnenre. San Antonio, 1986.

[41] Найдена во время раскопок в фиванском некрополе, проводившихся Г. Картером на средства лорда Г. Карнарвона в 1907–1912 гг. На табличке скорописью написан текст. С нее копировались надписи на установленных Камосом стелах, обломки которых были обнаружены в 1935 г.

[42] Племя, родственное кушитам. Маджаи использовались в Египте как «стражники-полицейские» и воины. В эпоху Нового царства слово потеряло этническую окраску и стало означать вообще «полицейский».

[43] Шарухен упоминается в *И. Нав.* 19:6. Относительно проблемы локализации и идентификации см., например: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 194 f. (здесь же можно найти библиографию вопроса).

[44] Об этих событиях мы, в частности, узнаем из т. наз. «Жизнеописания начальника гребцов Яхмоса», иероглифического текста, начертанного на стенах гробницы Яхмоса (тезки и воина царя), высеченной в скалах за древним городом Нехебом (ныне Эль-Каб) в Верхнем Египте. Этот Яхмос жил при первых трех царях XVIII династии: Яхмосе I, Аменхотепе I и Тутмосе I (т. е. во втор. пол. XVI — нач. XV в. до н. э.).

Согласно же Манефону в передаче Иосифа Флавия (*Против Апиона*, I, 88–89), египтяне, не сумев взять Аварис военной силой, заключили с гиксосами «договор, чтобы все они, оставив Египет, ушли куда хотят, не

В районе Дельты были обнаружены скарабеи с начертанными на них именами западносемитских гиксосских правителей Ya'qob-har, 'Anat-har[45], 'Aper-'Anat и др. Имя Ya'qob-har соотносят с именем Йа'аков-['Эл][46]. «Ya'qob-har» встречается и в надписи на скарабее, обнаруженном в гробнице среднебронзового века II в Шикмоне (к западу от Хайфы)[47].

Показательно, что, с одной стороны, такой антиеврейски настроенный автор, как Манефон[48] (и, вероятно, также Лисимах[49], Херемон[50], Апион[51] и др.; ср.: Плутарх[52]), а с другой — Иосиф Флавий, отождествляли (соотносили) евреев с гиксосами или их ближайшими союзниками. Например, Иосиф Флавий замечает в книге *Против Апиона* I, 228–229:

> Он (Манефон. — *И. Т.*) начал с утверждения, что великое множество наших предков (т. е. израильтян. — *Т. И.*) пришло в Египет и покорило местное население; затем он сам признал то, что некоторое время спустя они снова были изгнаны и захватили нынешнюю Иудею, где основали город Иерусалим и построили Храм. До сих пор он действительно следовал письменным документам, но затем, заявив, что будет сообщать предания и вообще то, что рассказывают об иудеях, позволил себе... включить также недостоверные истории.

Иными словами, здесь Иосиф, как и Манефон, прямо причисляет евреев к гиксосской общности. Манефон также пишет о поселении в Аварисе, посвященном Тифону, т. е. Сетху, адептов Моисея[53]. У Плутарха находит искаженное отражение отголосок некоей легенды о том, что израильтян выводил из Египта Тифон[54]. Последний, он же Сетх, отождествлялся с верховным богом гиксосов Сутехом/Ба'алом.

потерпев урона. И они, согласно договору, со всем семейством и имуществом, будучи числом не менее двухсот сорока тысяч, прошли из Египта через пустыню в Сирию».

[45] 'Анат — западносемитская богиня-воительница, сестра/возлюбленная бога Ба'ала. В *Суд.* 3:31 упоминается судья Шамгар, сын 'Анат; в *И. Нав.* 19:38 — город Бет-'Анат (букв. «Дом 'Анат»).

[46] См., например: *Gardiner.* Egypt of Pharaohs. P. 157; *Giveon R.* Ya'qob-har // GM 44 (1981). P. 17–20; *Yeivin S.* Ya'qob'el // JEA 45 (1959) P. 16–18; см. далее, например: *Ward W. A.* Some Personal Names of the Hyksos Period Rulers and Notes on the Epigraphy of Their Scarabs // UF 8 (1975). P. 353–365.

[47] Об обнаружении гиксосских печатей и скарабеев на территории Ханаана см., например: *Giveon R.* A Sealing of Khyan from the Shephela of Southern Palestine // JEA 51 (1965). P. 202–204; *Idem.* Hyksos Scarabs with Names of Kings and Officials from Canaan // CdÉ 49 (1974). P. 222 ff.; *Idem.* New Egyptian Seals with Titles and Names from Canaan // TA 3 (1976). P. 127–132.

[48] См.: *Иосиф Флавий,* Против Апиона, I, 73–91, 93–105, 228–252.

[49] Александрийский ученый и писатель I в. до н. э. См.: *Иосиф Флавий*, Против Апиона, I, 304–311; II, 16, 20, 145.

[50] Александрийский библиотекарь, философ-стоик, один из воспитателей императора Нерона. Написал историю Египта иероглифическим письмом. См.: *Иосиф Флавий*, Против Апиона, I, 288–292.

[51] Греческий писатель и ученый (первая половина I в. н. э.); автор работы по истории Египта.

[52] Об Исиде и Осирисе, 31. P. 353 C–D — Sieveking = F 68 R.

[53] *Иосиф Флавий*, Против Апиона, I, 237. Здесь Моисей фигурирует под именем гелиопольского жреца Осарсифа (I, 238, 250).

[54] Об Осирисе и Изиде, 31. P. 353 C–D — Sieveking = F 68 R.

Во многом именно антииудейскими настроениями античных авторов и объясняются их крайне негативные, а подчас и просто фантастические описания гиксосов как «варваров», разрушителей, людей больных и осквернённых[55].

2. ГИКСОССКИЙ СУТЕХ (СУТА)

Гиксосы приняли царскую титулатуру египетских царей, считались «сынами Солнца (Ра)» и пытались представить себя почитателями местных египетских богов[56]. Это удавалось плохо, и явный приоритет отдавался ими собственному богу явно ханаанейского происхождения[57] — Сутеху (Суте; в вавилонской клинописи — Шутах)[58], культ которого становится государственным с центром в столице Аварисе. Этот бог идентифицировался с ханаанейским богом грозы и бури Ба'алом-Хададом и изображался в его одеждах и головном уборе (шапка с рогами, между которыми располагалось солнце)[59]. Женой Сутеха/Ба'ала была богиня 'Анат[60]. Сутех отождествлялся с местным египетским богом Сетхом (Сетехом, Сетом), важнейшим аспектом которого было то, что он являлся господином грозы и бури[61]; Сетх мог устанавливать ту или иную погоду, создавать определенный климат, в том числе и далеко за пределами Египта[62]. Например, фараон Рамсес II (1279–1212), размышляя о дипломатическом посольстве, которое он отправил в Сирию и Анатолию, замечает:

> «„Как они <там>, эти, кого послал я, кто идет с поручением в страну Джахи в эти дни, когда дожди и снег выпадают зимой". Тогда направил он жертву великую отцу своему Сутеху и обратился к нему с молением, говоря: „Небо <покоится> на руках твоих, а земля под ногами твоими, и то, что приказал ты, это уже свершившееся! Да прекратишь ты дождь, холодный ветер и снег, пока не достигнут меня диковины, которые ты назначил мне!.." Тогда услышал его отец Сутех все то, что он сказал, и стало небо спокойным и летние дни настали зимой».

---

[55] Ср., например, соответствующие цитаты из сочинений античных авторов в работе Иосифа Флавия «Против Апиона».

[56] Особенно активно эта пропаганда велась, очевидно, на Юге.

[57] Ср., например: *Kees H.* Der Götterglaube im Alten Ägypten. Berlin, 1956. S. 364; *Перепелкин Ю. Я.* Среднее царство // История Древнего Востока. Ч. 2. С. 416; ср. также: *Gardiner.* Egypt of Pharaohs. P. 165.

[58] См., например: WÄS. Bd 4. S. 345.

[59] Фрагменты одного из храмов Телль эд-Даб'ы дентифицируют с храмом Ба'ала. (См., например: *Bietak.* Avaris and Piramesse. P. 253.)

[60] Как отмечает И. Ш. Шифман (О Ба'лу. С. 27), «в египетском изложении известно ханаанейское (южнопалестинское?) предание о любви 'Анату и Сета (Ба'лу), причем последний совершает соитие подобно быку, т. е., видимо, боги выступают в облике быка и телицы». (См. далее: *Helck W.* Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3 und 2. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden, 1962. S. 494 f.)

[61] См., например: *Zandee J.* Seth als Sturmgott // ZÄSA 90 (1963). S. 144–156.

[62] Цитируется по: *Франкфорт et al.* В преддверии философии. С. 86. См., также: *Gardiner.* Egypt of Pharaohs. P. 265 f.

Сетх также управлял пустыней вне Египта. Идентификация Сутеха с Сетхом могла произойти не только по функциональному признаку, но и чисто по созвучию. Но кто же такой сам Сутех? Думается, это не кто иной, как аморейский Суту (Шуту; евр. Šēṯ) — обожествленный предок-эпоним сутиев[63]. Именно этим и можно объяснить тот факт, что египтяне называли гиксосов (как в период их пребывания в Египте[64], так и позже)[65] «сетхами»/«сутехами» (т. е. сутиями?!); ханаанейско-сирийских и анатолийских богов в эпоху Нового царства также называли «Сетхами»[66].

Гиксосы почитали также ханаанейских божеств Решефа, Хорона, Астарту-Кудшу[67].

3. ВИЗИРЬ ИОСИФ И ФАРАОН В БЫТИИ 37, 39–50. ВИЗИРЬ 'АПЕР-ЭЛ И ФАРАОН ЭХНАТОН

I

При каком же гиксосском царе Иосиф и Йаков с семейством (или их прототипы) могли появляются в Египте? Попытаться найти ответ на данный вопрос, как кажется, позволяет сопоставление текстов книги *Бытия* 15:13 и книги *Исхода* 12:40–41. Согласно первому пассажу, израильтяне были *угнетаемы* в стране египетской *четыреста лет*; согласно же второму — они *обитали* в Египте четыреста тридцать лет. В книге *Бытия* нашла также отражение традиция, согласно которой Йаков-Израиль с семейством прибыл в Египет через *тринадцать лет* после того, как туда попал Иосиф (ср. 37:2 и 41:46). Таким образом, согласно зафиксированной в Пятикнижии традиции, благополучие евреев в Египте длилось лишь три десятилетия[68]. Если попытаться соотнести данную библейскую хронологию с правлением этнически родственных евреям гиксосов в Египте, то поселение Израиля в этой стране следовало бы отнести к *заключительному этапу* гиксосского владычества в Египте, к царствованию 'Апопи 'Ааусссры (ок. 1600–ок. 1542 гг. до н. э.). Около 1540 г. до н. э. Яхмос I — основатель XVIII династии и *Нового царства* — положил конец господству гиксосов в стране[69].

> И восстал в Египте новый царь, который не знал Иосифа (*Исх.* 1:8).

---

[63] См. выше, гл. I, I, 1, I.

[64] См., например, «Табличку Карнарвона».

[65] А в последующем и вторгавшихся в Египет ассирийцев и персов; т. е. этот термин стал употребляться египтянами по отношению к азиатским завоевателям и их богам.

[66] Существует мнение, согласно которому «гиксосский Сутех в своей основе был египетским божеством, приобретшим чужеземный колорит» (*Коростовцев.* Религия древнего Египта. С. 113).

[67] См. далее, например: *Stadelmann R.* Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten. Leiden, 1967.

[68] Ср.: *Иосиф Флавий*, Против Апиона, I, 236.

[69] 'Апопи, вероятно, умер незадолго до полного изгнания гиксосов из Египта.

«Азиаты» переходят в разряд *'апиру* и начинается их жестокое угнетение, нашедшее, в частности, отражение в первых главах книги *Исхода*[70].

II

Из повествования 41-й главы книги *Бытия* как будто бы явствует, что, во-первых, царь египетский, наряду со своими слугами и царедворцами (ср. *Быт.* 40:8, 41:38–39[71]), как и Иосиф, почитали *единого* Бога и верили, что Его Дух пребывает в Иосифе (т. е. что он есть истинный пророк Божий), а во-вторых, что Иосиф и египтяне почитали *одного* Бога. В связи с первым аспектом обратимся к уже упоминавшемуся рассказу о ссоре гиксосского царя 'Апопи 'Ааусссры с «правителем южного города», т. е. Фив, Секен-не-Ра, дошедшему до нас в копии конца XIII в. до н. э., но восходящему, по-видимому, к более древней традиции и содержащему элементы историзма[72]. В частности, здесь говорится следующее:

> Было... что правитель 'Апопи — да будет он жив, невредим и здрав — был в Аварисе, и вся страна платила ему дань в полной мере, а также <поставляла> все лучшие вещи в Тимурисе (одно из наименований Египта. — *И. Т.*). Затем царь 'Апопи — да будет он жив, невредим и здрав — сделал Сутеха своим господином (возможно, здесь скрыт намек на идентификацию Сутеха с *Ба'алом*, семит. „господин". — *И. Т.*) и не служил никакому другому богу по всей стране, исключая Сутеха. И он построил <ему> храм отличной работы, навеки, рядом с царским дворцом 'Апопи — да будет он жив, невредим и здрав — и появлялся ежедневно <в этом храме>, чтобы приносить жертвы Сутеху, а вельможи его величества — да будет он жив, невредим и здрав — несли венки цветов, как это делается для храма Ра-Харахти[73].

Нельзя исключить возможности того, что в этом тексте получила отражение попытка проведения 'Апопи 'Ааусссрой «монотеистической» реформы за более чем двести лет до солнцепоклоннического «монотеистического» переворота фараона Эхнатона (Ах-на-Йати; 1353–1336 гг. до н. э.)[74], предполагавшего поклонение богу Атону (Йати) — «Зримому Солнцу» (которое стало изображаться как круг с солнечной или царской змеей (уреем) спереди и множеством устремленных вниз лучей с кистями рук на концах). Во всяком случае, можно допустить, что определенная связь между данным рассказом —

---

[70] Известно, что огромное число семитов использовалось в качестве государственных рабов на строительных работах в районе Фив в эпоху XVIII династии и на северо-востоке Дельты в период XIX династии (см., например: *Albright W. F.* Yahweh and the Gods of Canaan. London, 1968. P. 89 ff.; *de Vaux.* Early History of Israel. P. 325–327).

[71] Ср. также *Быт.* 39:9 в отношении жены Потифара.

[72] Ср., например: *Goedicke.* Quarrel of Apophis and Seqnenre.

[73] Здесь мы воспроизводим с небольшими изменениями перевод М. А. Коростовцева (Религия древнего Египта. С. 112), осуществленный по изданию: *Gardiner.* Late-Egyptian Stories P. 85 f. Учтен также перевод А. Гардинера (Egypt of Pharaohs. P. 163). Ср. перевод Г. А. Беловой «Ссора Ипепи и Секененра» в издании: Сказки древнего Египта / Составление и общая редакция *Г. А. Беловой* и *Т. А. Шерковой.* М., 1998. С. 131 сл.

[74] Он же Аменхотеп IV.

или, может быть, точнее, лежащей в его основе традицией, — и «монотеистическими» тенденциями египетского царя (гипотетически ʻАпопи ʻАауссеры), явившегося прообразом фараона, изображенного в 41-й главе *Бытия*, возможно, есть. В этой связи допустимо поставить и следующий вопрос: не Иосиф ли, он же влиятельный визирь Цафенат-Панеах (или его прототип), мог повлиять на религиозные представления царя (предположительно гиксосского) и его двора и части жречества и даже попытаться провести монотеистическую реформу?

III

На создателя библейского образа Иосифа и изображение его деятельности при дворе фараона, возможно, оказала влияние фигура и некоторые аспекты деятельности ʻАпер-Эла, визиря Нижнего Египта при фараоне XVIII династии Эхнатоне. Его гробница датируется временем правления фараона Тутанхамона (1334–1325)[75], второго сына (?) Эхнатона[76]. Первая составляющая семитского имени ʻАпер-Эл, возможно, родственна слову *ʻиври*, вторая означает «Бог»/«бог». Мы не знаем точно, кто по происхождению был этот человек и какую роль он сыграл в проведении религиозной «монотеистической» реформы Эхнатона, однако факт беспрецедентного возвышения семита при фараоне XVIII династии мог оказать неизгладимое впечатление на пребывавших в Египте евреев. Если Исход произошел в первой половине XIII в. до н. э. — а это наиболее убедительная на сегодняшний день точка зрения [77], — то среди уходивших из Египта евреев еще могли быть люди, включая самого Моисея[78], детство или даже юность которых приходились на время деятельности ʻАпер-Эла. Не исключена возможность, что некоторые черты этого визиря Эхнатона могли быть экстраполированы на отдельные аспекты деятельности библейского Иосифа при дворе фараона. Возможно, сближение фигур визиря-Иосифа и визиря ʻАпер-Эла выразилось в той зафиксированной в Библии хронологической традиции Исхода, согласно которой израильтяне возвращаются из египетского рабства «в четвертом поколении (роде)» (*Быт.* 15:16)[79]. Согласно текстам *Быт.* 50:23, *Числ.* 32:39–40 и *И. Нав.* 13:31, 17:1, правнуки Иосифа (дети Махира) родились еще при его жизни; они же принимали участие в завоевании израильтянами Ханаана и поселении в

---

[75] Ср., например: *Zivie A. P.* Le trésor funéraire du vizir ʻAper-el // BSFÉ 116 (1989). P. 31–44; *Idem.* ʻAper-el, Taouret et Houy // BSFÉ 126 (1993). P. 6–16.

Российский египтолог О. Д. Берлев, отмечая, что визирь-семит — это беспрецедентный случай в истории древнего Египта (за исключением гиксосского периода), предположил, что эта гробница принадлежит не кому иному, как самому Иосифу (ср. *Быт.* 50:26). (Устное сообщение.)

Любопытно, что Томас Манн в своем романе «Иосиф и его братья» изображает именно Иосифа как человека, убеждавшего фараона Эхнатона провести монотеистическую реформу. (Ср. *Пс.* 105 [104]: 21–22.)

В литературе часто отмечаются параллели между библейским *Псалмом* 104 [103] и «Гимном Атону», обнаруженном в гробнице приближенного Эхнатона Эйе.

[76] От «жены-любимицы» Кэйе (?).

[77] Подробно см. ниже, ч. I, гл. III, 1–4.

[78] Согласно *Исх.* 7:7, Моисею было 80 лет, а Аарону — 83, когда они возглавили Исход из Египта.

[79] Ср.: *Иосиф Флавий*, Против Апиона, I, 299.

Земле Обетованной. Согласно *Исх.* 6:16–20 и *1 Хр.* [*1 Пар.*] 5:27–29 [6:1–3], Моисей и Аарон были правнуками Леви, пришедшего с семьей в Египет во времена Иосифа.

Последний стих книги *Бытия* (50:26) гласит о том, что Иосиф умер в возрасте ста десяти лет — это идеальный срок жизни по древнеегипетским представлениям[80]. И «набальзамировали» Иосифа, «и положили в ковчег в Египте». В свете вышеупомянутой «короткой» библейской хронологии Исхода фраза *Исх.* 1:8 «и восстал в Египте новый царь, который не знал Иосифа» может намекать на восшествие на царство генерала Хоремхеба (1321–1293) либо (что более вероятно) — на основателей *новой*, XIX, династии Рамсеса I (*правил всего около двух лет*; 1293–1291) или его сына Сети I (1291–1279). В царствование старшего сына (?)[81] Энатона Сменхкары (1336–1334)[82] атонизм[83] продолжал существовать с центром в Ахетатоне (Ай-Йати)[84], столице и религиозном центре Эхнатона. При младшем брате (?) Сменхкары Тутанхамоне (1334–1325)[85] и Эйе (1325–1321) — «отце бога»[86], возможно, отце царицы Нефертити, виднейшем царедворце Эхнатона и визире при Тутанхамоне — перенесших столицу в Мемфис (или Фивы?), каких-либо активных преследований атонизма и резкой смены порядка, судя по имеющимся источникам, не наблюдалось[87]. И для последующих поколений они вместе с Эхнатоном и Сменхкарой считались *«незаконными»* фараонами. Первым законным царем после Аменхотепа III (1390–1353) стал для египтян Хоремхеб (в 1321 г. до н. э.).

При Хоремхебе активизируется восстановление старого (доэхнатоновского) политического порядка и религии. Преследованиям подвергается атонизм. Хоремхеб вставляет свое имя вместо имени Тутанхамона на памятниках этого юного царя, имя же Эйе почти всегда просто истребляется без замены именем нового фараона. Гробница Эйе была разграблена. При Хоремхебе начинают производиться строительные работы в районе Кантира; Сети I переносит сюда царскую резиденцию, а его сын Рамсес II превращает ее, используя труд *'апиру* [88], в грандиозную столицу, Пер-Рамсес (ср. *Исх.* 1:11). По

---

[80] См.: *Lefèbvre G.* L'âge de 110 ans et la vieillesse chez les ancient égyptiens. Paris, 1944. P. 106–118; *Janssen J. M. A.* On the Ideal Lifetime of the Egyptians // Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden (Nuntic ex museo antiquario Leidensi). Leiden, nouvelle série, 31 (1950). P. 33–44. Согласно *И. Нав.* 24:29 и *Суд.* 2:8, Иисус Навин также умер в возрасте 110 лет.

Согласно *Втор.* 34:7, Моисей почил в возрасте ста двадцати лет, что являлось идеальной продолжительностью жизни по древнеизраильским представлениям; ср. *Быт.* 6:3.

[81] От Кэйе.

[82] Был женат на старшей дочери Эхнатона и его жены Нефертити. (От царицы Нефертити у Энатона родилось шесть дочерей и ни одного сына.)

[83] Культ Атона, введенный Эхнатоном.

[84] «Небосклон Атона»; совр. городище Эль-Амарна.

[85] Был женат на третьей дочери Эхнатона и Нефертити.

[86] Как замечает Ю. Я. Перепелкин, «Эйе был женат на Тэйе, кормилице царицы Нефертити (Нафт-иты), и в силу „молочного" родства с царским домом носил звание „отца бога", т. е. нареченного отца фараона». (Солнцепоклоннический переворот (первая половина XIV в. до н. э.) // История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. II. М., 1988. С. 523.)

[87] *Перепелкин.* Там же. С. 519–526.

[88] Ср., например, папирус Лейден 348.

всей видимости, именно в этот период (скорее всего, при Рамсесе II) имел место Исход израильтян из Египта, о чем пойдет речь в следующей главе.

IV

В «Финикийской истории» Филона Библского/Санхунйатона упоминается о том, что первые люди, Ген и Генея, отождествляли бога Ба'ал-Шамена (Βεελσάμην) — «единственного господина неба (μόνον οὐρανοῦ κύριον)» — с солнцем и обращались к нему во время жары (засухи)[89]. Ба'ал-Шамем(н) (b'l šmm/šmn; букв. «господин неба») — бог, посылающий на землю дождь, бурю, молнию, ветер; это обозначение часто употреблялось по отношению к Ба'алу/Хададу. По мнению У. Олбрайта, ассоциирование Ба'ал-Шамема с солнцем в данном тексте может служить указанием на то, что он, как глава тирского пантеона, идентифицировался в амарнский период, во времена реформы Эхнатона, с египетским Атоном[90]. Однако данный пассаж из «Финикийской истории» может быть также соотнесен и с приведенным выше текстом о поклонении гиксосского царя 'Апопи 'Ааусссеры единственно Сутеху/Ба'алу, по преимуществу богу грозы и бури. Отождествление Ба'ал-Шамема с солнцем сближает его образ с ханаанейско-пунийским богом Ба'ал-Хаммоном, т. е. «господином жара (resp. солнца)», который был не только солнечным богом, но и богом земного мужского плодородия. В упомянутом отрывке из «Финикийской истории» образ Ба'ал-Шамема, вероятно, смешивается с образом бога Ба'ал-Хаммона. Заметим также в данной связи, что на одной культовой ханаанейской керамической статуэтке из Таанаха (конец X в. до н. э.) на спине тельца, служившего, вероятно, своего рода «пьедесталом»[91] для Ба'ала, «восседает» крылатый солнечный диск, по всей видимости, репрезентирующий этого ханаанейского бога.

4. МОНОТЕИЗМ YHWH-ГОСПОДА И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БА'АЛЕ-СЕТХЕ

Говоря о возможном влиянии Иосифа (или его прототипа) на религиозные представления библейского фараона (ex hypothesi гиксосского царя), следует иметь в виду, что образ Ба'ала — верховного бога ханаанейско-аморейского пантеона младшего поколения (сын 'Эля)[92] — во многом «параллелен» библейскому образу YHWH-Господа[93].

---

[89] *Евсевий Кесарийский*, Приготовление к Евангелию, I, 10, 7–8.

[90] Yahweh and the Gods of Canaan. P. 199 f.

[91] Ср., например: *Cogan, Tadmor.* II Kings. P. 358.

[92] Отметим также, что в Ханаане и Сирии этот термин (буквально означающий «господин», «хозяин», «владыка») мог употребляться и для обозначения языческих божеств — «владык» определенных местностей, гор, «хозяев» животных и т. п. — обитающих в священных рощах, на горах, у источников и т. д. В *Суд.* 8:33, 9:4 упоминается Ба'ал-берит, букв. «владыка завета» (ср. также 9:46). В ряде случаев термин *ба'алим* используется в Библии как *собирательное* обозначение языческих богов.

[93] См., например: *Шифман И. Ш.* Угаритский эпос. М., 1993. С. 168 сл.; см. также: *Wakeman M. K.* The Biblical Earth Monster in the Cosmogonic Combat Myth // JBL 88 (1969). P. 313–320; *Cross F. M.* Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge, Mass., 1973. P. 147–194; *Day J.* God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of

YHWH — Царь небес и земли. Ба'ал, часто идентифицируемый с Ба'ал-Шамемом и Хададом — «царь на высотах Цафона», т. е. царь небесный, и «правитель, владыка земли»[94]. YHWH — громовержец и податель дождя[95]. Ба'ал — бог бури и грозы, ниспосылающий молнии и ливни; в Угарите по отношению к нему используется эпитет «ездящий (скачущий) на облаке» (rkb 'rpt). Некоторые исследователи сопоставляют это обозначение с эпитетом ГОСПОДА Бога rkb b'rbwt (или: b'rpwt?), «Ездящий по (небесным) равнинам[96] (или: на облаках?)» в *Пс.* 68[67]:5. Укажем далее на текст *Ис.* 19:1: «Вот, ГОСПОДЬ едет («восседает». — *И. Т.*) на облаке (רכב על עב) легком (т. е. быстром. — *И. Т.*)...»; в *Благословении Моисея* (*Втор.* 33:26) о ГОСПОДЕ сказано: «Нет подобного Богу Йешуруна (т. е. Израиля. — *И. Т.*); Едущий («Ездящий». — *И. Т.*) по небесам в помощь тебе, и в Славе Своей — на облаках»; а в *Пс.* 104[103]:2[3] говорится, что ГОСПОДЬ «сделал облако Своею колесницею». Реминисценции и отголоски эпоса о борьбе YHWH-ГОСПОДА с водной стихией, Морем (евр. *(хай-)Йам*), можно обнаружить в *Псалмах* 29[28]:3–4, 74[73]:13–14, 77[76]:17–20, 89[88]:10, 93[92]:3–4, 104[103]:6–9, книгах *Исайи* 51:9–10, *Аввакума* 3:8–10, 15, а также *Иова* 7:12, 9:8, 26:12, 38:8–11. Из угаритского эпоса о Ба'лу (Ба'але; записанном, как отмечалось выше, в XIV–XIII вв. до н. э., но созданном еще в конце III — начале II тыс. до н. э.) мы узнаем о жестокой борьбе этого бога с Йамму (букв. «Море»). В т. наз. «папирусе 'Астарты» сохранились фрагменты древнеегипетской записи ханаанейско-аморейского мифа о борьбе Сетха (resp. Ба'ала) с Морем, близкого к соответствующему угаритскому варианту[97]. Судя по магической формуле из т. наз. «папируса Херста», Сетх/Ба'ал побеждает Море[98]. В *Псалме* 74[73]:14 и книге *Исайи* 27:1[99] мы встречаемся с реминисценциями сказаний о борьбе YHWH-ГОСПОДА со Змеем-Ливйатаном (Левиафаном). В качестве параллели указываются эпизоды угаритского эпоса, в которых рассказывается о борьбе Ба'лу со Змеем Латану (он, вероятно, может быть идентифицирован с Левиафаном)[100]. И. Ш. Шифман полагает, что в тексте *Ис.* 25:6–8, где сообщается о том, как ГОСПОДЬ «поглотит» смерть (евр. *хам-мавет*), вероятно, нашло свое отражение предание, аналогичное угаритскому сказанию о борьбе Ба'лу с Муту (букв. «Смерть»)[101]. Отголоски

---

a Canaanite Myth in the Old Testament. Cambridge, 1985; *Loretz O.* Ugarit und die Bible: Kanaanäische Götter um Religion im Alten Testament. Darmstadt, 1990. S. 73–78; *Smith M. S.* The Early History of God. San Francisco, 1990. P. 41–79.

[94] Ср. обращение Рамсеса II к Сутеху/Баалу: «Небо <покоится> на руках твоих, а земля под ногами твоими, и то, что приказал ты, это уже свершившееся!»

[95] См., например, *Иер.* 51:16; *Авв.* 3:3–15; *Наум* 1:3 ff.; *Пс.* 29[28]; *Иов* 37.

[96] Или «пустыням».

[97] См.: *Шифман.* Угаритский эпос. С. 154.

[98] *Helck W.* Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3 und 2. Jahrtausent v. Chr. Wiesbaden, 1962. S. 491; *Шифман.* Там же. (В древнеегипетских рукописях сохранился ряд рассказов, восходящих к палестинскому варианту общеханаанейско-аморейского эпоса. См.: *Helck.* Ibid. S. 482–500; *Шифман.* Там же. С. 153 сл.); см. далее, например: *Grønbaek J. H.* Baal's Battle with Yam: A Canaanite Creation Fight // JSOT 33 (1985). P. 27–44.

[99] Ср. *Пс.* 104[103]:26, *Иов* 40:20, *Амос* 9:3.

[100] Ср. *Откровение Иоанна* 12:3–9.

[101] Угаритский эпос. С. 169.

этого сказания можно обнаружить, на наш взгляд, и в книгах *Осии* 13:14[102] и *Исайи* 26:19[103]. Как показал С. Гордон[104], миф о борьбе Ба'лу и Муту, попеременно убивающих друг друга и воскресающих, связан с семилетними циклами плодородия (изобилия) и бесплодия (неурожая). Тема семи неурожайных лет как следствия гибели Ба'лу присутствует и в мифе о борьбе Ба'лу с хищными чудовищами — наполовину быками, наполовину людьми[105]. Здесь можно усмотреть определенную параллель к библейскому рассказу о семи годах изобилия и семи годах голода, о которых Бог возвестил фараону (в аллегорической форме в двух снах) и Иосифу (в форме интерпретации этих снов) [*Бытие*, гл. 41]. Отметим также, что в *Псалме* 48:2–3 (Масоретский текст) гора Сион (Циййон; ציון)[106], отождествляемая со Святой Горой ГОСПОДА, т. е. Храмовой Горой (совр. название), соотносится с Цафоном[107] (букв. «Север»[108]) — горой, на которой, согласно ханаанейской мифологии, располагались дом и трон бога Ба'ала[109] и которая в определенном смысле сама

---

[102] «Из руки Шеола Я освобожу их, от Смерти избавлю их. Где твое жало, Смерть? Где твоя победа, Шеол? Раскаяния в том не будет у Меня».

[103] «Оживут мертвые Твои — восстанут мертвые тела (народа) моего! Пробудитесь и радуйтесь, покоящиеся во прахе, ибо роса света (оживляющего) — роса Твоя, и земля (воз)родит (или: „извергнет". — *И. Т.*) почивших».

[104] Ханаанейская мифология // Мифология древнего мира / Под ред. *С. Н. Крамера*. Пер. с англ. Отв. ред. рус. изд. *В. А. Якобсон*. Предисловие *И. М. Дьяконова*. М., 1977. С.199–232 (перевод *В. А. Якобсона*).

[105] С. Гордон, в частности, замечает: «Баал (Ба'лу. — *И. Т.*) многократно поднимается и падает, убитый для многих циклов бесплодия и лишений и воскресший для многих циклов плодородия и изобилия. Эта множественность его смертей и воскресений вытекает из самих природных условий Ближнего Востока. Ханаану свойственна последовательность времен года, которая при нормальных условиях образует урожайный год. При известной удаче несколько таких урожайных лет следуют друг за другом, образуя цикл плодородия. Но, к несчастью, дождь не всегда появляется в то время, когда он нужен, а летом не всегда выпадает достаточное количество росы. Более того, саранча может наводнить страну и пожрать урожай. Серия неурожайных лет — величайшее стихийное бедствие, против которого и направлен культ плодородия. Метеорологическая история Ханаана, где, в представлениях людей, Баал сражался с Мотом (Муту. — *И. Т.*), требовала концепции, согласно которой конфликт между двумя богами постоянно возобновлялся. В соответствии с общими представлениями ханаанейской религиозной психологии каждый из двух богов в течение любого столетия многократно оказывался то победителем, то побежденным» (*Гордон*. Там же. С. 211 сл.)

[106] Точная этимология этого термина не установлена; возможно, «крепость», «цитадель» (ср., например, *2 Сам.* 5:7; *1 Хр.* 11:5). Первоначально так обозначалась древняя йевуситская крепость, расположенная на холме на юго-востоке Иерусалима, которая после покорения его Давидом ок. 1001 г. до н. э. стала называться Городом Давида (*2 Сам.* 5:7; *1 Цар.* 8:1; *1 Хр.* 11:5; *2 Хр.* 5:2). Позднее название Сион было перенесено на Святую Гору ГОСПОДНЮ, т. е. Храмовую Гору (см., например, *Ис.* 8:18; *Пс.* 2:6, 48[47]:2–3, 78[77]:68). Постепенно «Сион» становится синонимом Иерусалима, который в библейских текстах поэтически называется также «дщерью Сиона».

Ср. *Втор.* 4:48, где שיאן (масоретская огласовка: *Сион*) отождествляется с северопалестинской горой Хермон. (Ср., однако, *Втор.* 3:9, где эта гора обозначается как שריון (масоретская огласовка: *Сирйон*).

[107] Ср. *Иов* 26:7: «Он (Бог. — *И. Т.*) распростер Цафон над пустотою (תהו), повесил землю над ничем». Здесь Цафон фигурирует как космическая Гора.

[108] Некоторые исследователи возводят наименование горы *Цафон* к глаголу ṣpn, «покрывать», «прятать» и допускают, что этот термин первоначально употреблялся для обозначения ветра, приносящего тучи и дождь на эту гору (получившую впоследствии то же наименование). Термин «цафон» возводится также к корню ṣpw/y, «высматривать», «выглядывать».

[109] О культе Ба'ала-Цафона в Египте см.: ч. I, гл. III, 4; 5, II.

деифицировалась[110]. (Гора Цафон — угарит. *Цапану*; хетт. Ḫazzi, откуда Κάσιον/Casius (Касий) греко-римских авторов — идентифицируется с Джебель эль-Акра‘ (*араб.* «Лысая гора»; 1759 м), расположенной приблизительно в 40 км к северу от Угарита[111].)[112] В этой связи отметим также многократно зафиксированное в Библии имя צפניה(ו) (масорет. *Цефанйа(ху)*), вероятно, означающее «Цафон Господа» (YH(W) — сокращенная форма от YHWH-Господь)[113].

Еврейское *ба‘ал* (בעל), означающее «господин», «владыка», «хозяин», синонимично слову *’адон* (אדון). Термин *’Адон* [(ה)אדון]/resp. *’Адонай* [אדני; букв. «мои Господа»] постоянно используется в Библии в качестве одного из обозначений YHWH-Господа. Судя по данным топонимики (например, названию Ба‘ал-Пераким; *2 Сам.* 5:20 = *1 Хр.* 14:11)[114], ономастики (прежде всего, имени בעליה, *Ба‘алйа*; букв. «YAH — Господин (*Ба‘ал*)»[115], *1 Хр.* 12:5)[116], тексту *Осии* 2:18[16][117], термин בעל (*Ба‘ал*) также, вероятно, использовался для обозначения YHWH-Господа на раннем этапе истории израильтян[118].

С учетом сказанного выше можно допустить, что говорившееся библейским Иосифом (его прототипом) египетскому царю (по всей вероятности, гиксосско-сутийского происхождения) об *’Адоне/’Адонае* могло восприниматься им как относящееся к *Ба‘алу*.

---

[110] Ср. образ Цапану в угаритском эпосе.

[111] Египетская гора Касий локализуется, вероятно, в Рас Касруне, к северу от озера Сирбонис. Некоторые исследователи допускают возможность того, что здесь мог располагаться культовый центр Ба‘ал-Цафона. Ср.: ч. I, гл. III, 4; 5, II.

[112] В элефантинских папирусах упоминается богиня ‘Анат-Яху (YHW является сокращенным написанием Имени YHWH); т. е., как полагают, среди египетских евреев V в. до н. э. были группы, почитавшие ‘Анат (см. примеч. 45 и 60) супругой YHWH. (См., например: *Toorn K. van der.* Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine // Num 39 (1992). P. 80–101.)

[113] Не исключена связь с «Цафоном» и таких встречающихся в Библии еврейских имен, как: אלצפן (масорет. *’Элцафан*)/resp. אליצפן (*’Элицафан*); צפון (масорет. *Цефон*). См. далее: ч. I, гл. III, 2.

[114] Ср., например: *Mazar B.* The Early Israelite Settlement in the Hill Country // The Early Biblical Period. Historical Studies. Jerusalem, 1986. P. 48.

[115] Ср. многократно зафиксированное в Библии имя אדניה(ו) (*’Адонийа(ху)*), означающее «Мой Господь — YH(W)».

[116] Ср. также имя сына Давида, зафиксированное в *1 Хр.* 14:7: בעלידע (*масорет.* Бе‘елйада‘; букв. «Господин (*Ба‘ал*) знает»); в *2 Сам.* 5:16 он назван אלידע («Бог знает»). Первая форма имени, как полагают, была изначальной.

[117] «„И будет в тот день“, — говорит Господь (YHWH), — „ты (имеется в виду община Израиля. — *И. Т.*) будешь звать меня: ‘Муж мой’ (אישי, *’Иши. — И. Т.*), и не будешь более звать Меня: ‘*Ба‘али*’ (בעלי; ‚букв. „Господин мой“; курсив наш. — *И. Т.*)“».

[118] Подробнее об этом см.: ч. I, гл. III, 3; ср. также гл. VII, 2 (*Культ финикийского Ба‘ала в Израиле*).

Если верно предположение о том, что встречающееся среди аморейско-сутийских теофорных антропонимов из Мари имя Ya(ḫ)wi-Hadad (Adad) означает «Хадад (Адад) [есть] Ya(ḫ)wi» (см. выше, гл. I, 4, III), то оказывается, что в определенных сутийских кругах Ya(ḫ)wi отождествлялся с Хададом-Ба‘алом.

Глава III

ИСХОД ИЗ ЕГИПТА. МОИСЕЙ

1. УГНЕТЕНИЕ ИЗРАИЛЯ В ЕГИПТЕ. МОИСЕЙ, РАМСЕС II И РААМСЕС (РАМЕСЕС)

I

Прошло время с тех пор, как умер в Египте Иосиф и его братья, «и все поколение их». И вот, как повествует книга *Исхода*, евреи весьма размножились, так что «наполнилась ими земля та»[1]. Египтяне же стали изнурять их тяжкими работами, прежде всего, строительными. В частности, израильтяне построили города Питом (Пер-Атум, т. е. «Дом Атума») и Раамсес (Рамесес; Пер-Рамсес, т. е. «Дом Рамсеса»). Дабы прекратить рост еврейского населения, фараон повелевает всему народу своему бросать младенцев мужского пола из израильтян в Нил. В это время в одной семье из колена Леви родился мальчик. Он был хорош собой. Йохевед[2], мать младенца, скрывала его три месяца, а затем, не имея возможности прятать его долее, положила в корзину и поставила ее в тростнике на берегу Нила. Дитя нашла дочь фараона, которая взрастила его как сына. Она же нарекла ему имя Моисей (משה, *Моше*), «потому что, говорила она, я из воды вынула его (משיתהו, *мешитиху*; глагол משה, *маша* означает «извлекать», «вынимать», «вытаскивать». — *И. Т.*)»[3].

---

[1] Согласно *Быт.* 46:26-27, «всех душ, дома Йаковлева, перешедших в Египет» было семьдесят (по *Септуагинта*: семьдесят пять).

[2] *Исх.* 6:20; *Числ.* 26:59.

[3] О Моисее см., например, следующие работы: *Auerbach E.* Moses. Amsterdam, 1953; *Buber M.* Moise. Paris, 1957; *Beyerlin W.* Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions / Trans. by *S. Rudman*. Oxford, 1965; *Schmid H.* Mose: Überlieferung und Geschichte. Berlin, 1968; *Widengren G.* What Do We Know About Moses? // Proclamation and Presence. Old Testament Essays in Honour of *G. H. Davies* / Ed. by *J. I. Durham* and *J. R. Porter*. London, 1970. P. 21–47; *Johnson R. F.* Moses // IDB. Vol. 3. P. 440–450; *Cazelles H.* A la recherche de Mose. Paris, 1979; *Jepsen A.* Mose und die Leviten // VT 31 (1981). S. 318–332; *Van Seters J.* Moses // ER. Vol. 10. P. 115–121; *Coats G. W.* Moses. Heroic Man, Man of God. Sheffield, 1988; *Kenk A.* Moses and Jesus. The Birth of the Savior // Jud 42 (1993). P. 43–49; *Cohen J.* The Origins and Evolution of the Moses Nativity Story. Leiden, 1993; *Otto E.* (Hrsg.). Mose: Agypten und das Alte Testament. Stuttgart, 2000; *Rechenmacher H.* Das Mosebild im chronistischen Geschichtswerk // RB 109 (2002). S. 57–65; *Holmgren F. C.* Exodus 2:11–3:15 // Int 56 (2002). P. 73–76; *Meinhold A.* Mose und Elia am Gottesberg und am Ende des Prophetenkanons // Leq 2 (2002). S. 22–38. См. также: *Hoffmeier J. K.* Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Traditions. New York; Oxford, 1997.

С другой стороны, еврейское *Моше* как причастие действительного залога означает «извлекающий», *зд.* выводящий, спасающий евреев из египетского рабства. (Русское написание Моисей проистекает из транслитерации *Септуагинта*: Μωυσῆς.) Многие исследователи полагают, что имя Моше — египетского происхождения (от глагола *msy*, «рождать») и представляет собой сокращенную форму теофорного имени (ср., например, имена фараонов: Тут*мос*, «[бог] Тут (Тот) родился»; Рамсес «[бог] Ра (Ре) родился»)[4]. И. Ш. Шифман, однако, замечает, что в семитских языках сиро-ханаанейского региона (в частности, в угаритском) слово *моше* и его аналоги означают «дитя», «сын», и, таким образом, рассматривает это имя как семитское[5].

> Спустя время, когда Моисей вырос, случилось, что он вышел к братьям своим, и увидел тяжкие работы их; и увидел, что египтянин бьет одного еврея (עברי) из братьев его (*Исх.* 2:11).

Вступившись, Моисей убил египтянина. Когда об этом стало известно фараону, он хотел убить Моисея, однако последнему удалось бежать в землю мидйанскую. Здесь он женится на дочери мидйанского жреца Ре'у'эла-Итро Циппоре (Сепфоре), которая родила ему двух сыновей, Гершома и Елиэзера.

> Спустя долгое время умер царь египетский. И стенали сыны Израилевы от работы и вопияли, и вопль их от работы восшел к Богу. И услышал Бог стенание их, и вспомнил Бог Завет Свой с Авраамом, Исааком и Йаковом. И увидел Бог сынов Израилевых, и призрел их Бог (*Исх.* 2:23–25).

И явился Он Моисею у горы Хорев (Синай), и говорил с ним из среды горящего тернового куста (неопалимой купины); и открылся Бог Моисею под именем YHWH-Господь[6], и повелел ему вывести израильтян из Египта. Помогать Моисею должен был его брат Аарон. Во исполнение повеления Господа Моисей с семьей приходит в Египет и вместе с Ааароном идет к фараону. Братья требуют отпустить израильтян. Фараон отказывается, и Господь насылает на Египет десять жестоких казней. (*Исх.*, гл. 1–12.)

---

[4] Имя старшего брата Моисея — Аарон — также, как полагают, египетского происхождения. (О ряде египетских имен у потомков Леви см., например, в: *Noth M.* Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Hildesheim, 1966. S. 63.)

[5] Ветхий Завет и его мир. С. 123; Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 292.

Иосиф Флавий полагал, что имя Моисей происходит от египетских слов «вода» (μῶυ) и «спасенный» (ἐσῆς) и означает, таким образом, «спасенный из воды» (см.: *Иудейские древности*, II, 228; *Против Апиона*, I, 31, 286). У Иосифа встречаются две формы написания имени Моисей: Μωυσῆν (что совпадает с написанием имени в *Септуагинта* и соотносится с предлагаемой иудейским историком «египетской этимологией» — «спасенный из воды») и Μωσῆν (что может соответствовать еврейскому *Моше*; впрочем, возможно, последнее написание — позднейшая глосса).

[6] См.: ч. I, гл. I, I, 4.

II

Реконструируя исторический фон повествования книги *Исхода*, следует иметь в виду следующие аспекты. В *Быт.* 47:11, *Исх.* 1:11, 12:37 и 33:3, 5 упоминаются «земля Рамесес (Раамсес)», — тождественная с «землей Гошен[7] (גשן)», — в которой проживали израильтяне, а также строившийся ими город Раамсес — отправная точка Исхода. Эти топонимы ведут нас к начальному периоду правления XIX династии. Как отмечалось выше, ее основателем был полководец и визирь фараона Хоремхеба (1321–1293 гг. до н. э.) Рамсес I (1293–ок. 1291 гг. до н. э.). Полагают, что он был выходцем с северо-востока Дельты и, вероятно, являлся потомком гиксосов (возможно, даже гиксосских царей)[8]. Сын фараона Рамсеса I — Сети I (ок. 1291–1279 гг. до н. э.) переносит царскую резиденцию в район Кантира, чуть к северу от Авариса (Телль эд-Даб'а) — бывшей гиксосской столицы и культового центра бога Сетха (Сута, Сутеха). Грандиозный размах принимают строительные работы в этом районе сразу же по восхождении на престол сына Сети I Рамсеса II (1279–1212 гг. до н. э.), ценившего мягкий климат, водные просторы, луга и виноградники северо-востока Дельты, дававшие вино слаще меда. Новая столица получает в честь Рамсеса II наименование Пер-Рамсес, т. е. «Дом Рамсеса»; этот город тождествен с библейским Рамесесом/Раамсесом. Территория Авариса становится лишь небольшой частью столичного округа, большого Пер–Рамсеса[9]. На строительные работы привлекалось огромное количество государственных рабов – *'apupy*. Например, в папирусе Лейден 348 говорится, что *'apupy* использовались для «доставки камней к большому пилону» одного из храмов Пер-Рамсеса. Как замечает Х. Тадмор, «город назывался Пер-Рамсесом лишь на протяжении ок. 200 лет. Следовательно, библейское повествование о египетском рабстве возникло в этот период, т. е. не позже XI столетия до н. э.»[10]. К тому же, после перенесения фараонами XXI династии царской резиденции в Цоан, на территории Пер-Рамсеса не осталось практически никаких сооружений[11]. Возможно, как полагают некоторые исследователи, обозначение «Дом Рамсеса» относилось не только к новой столице, но и всему отстроенному фараоном Рамсесом II обширному району, включающему и район Кантира и Танис.

Ядро Пер-Рамсеса составлял дворцовый комлекс, где обычно проживали Рамессиды. Эта зона включала даже царский зоологический сад, что видно из обнаруженных здесь костей льва и слона. Территория дворцового комплекса была окружена административными кварталами и официальными резиденциями.

Пер-Рамсес был приграничным городом. Здесь устраивали смотры войскам, отсюда выступали в походы. К востоку от дворцовой зоны располагался военный квартал; в городе пребывало большое количество иноземных наемников. К югу находилась гавань,

---

[7] *Синод.* Гесем.

[8] *LaSor et al.* Old Testament Survey. P. 119.

[9] См., например: *Bietak.* Avaris and Piramesse; *Uphill.* Pithom and Raamses; *Idem.* Temples of Per Ramesses.

[10] Библейский период. С. 25 и сл.

[11] См.: ч. I, гл. I, I, 3, I.

называемая Аварисом, где стояли суда, выходившие в Средиземное море, а также плававшие по Нилу на юг Египта.

> Сколь велика радость находиться здесь (в Пер-Рамсесе. — *И. Т.*), — восклицает писец Пабаса, — лучшего не пожелаешь! Малый подобен великому... Равны здесь все, кто хочет обратиться с просьбой[12].

Четырем основным государственным богам — Амону, Птаху, Ре (Ра) и Сутеху (Сетху) — были посвящены грандиозные храмы Пер-Рамсеса. В поэме о Кадешской битве с хеттами говорится о четырех подразделениях войска Рамсеса II, называвшихся именами этих богов. В военном квартале был храм ханаанейской богини Астарты. Но все же главным божеством Пер-Рамсеса был Сетх, обычно называемый теперь Сутех (Сута). В папирусах Анастаси II (1, 4) и Анастаси IV (6, 4) южная часть города названа «поместьем» этого бога. Согласно обнаруженной в Танисе т. наз. Стеле четырехсотого года (создана по приказу Рамсеса II)[13], Сети (Сутайа[14]) I — имя которого произведено от имени его родового бога Сетха (Сута)[15] — еще в бытность свою военачальником и сановником Хоремхеба, а также главным жрецом Сетха прибыл в район Авариса в *четырехсотый год* утверждения здесь культа этого бога, т. е. ок. 1320 гг. до н. э. или чуть позднее, дабы воздать ему почести и отметить это событие. На стеле изображен Рамсес II, приносящий «Сетху Рамсеса» дары. Фараон Рамсес II водружает стелу в своей столице, Пер-Рамсесе, дабы подчеркнуть, что Сетх являлся здесь царем более 400 лет[16]. Сам Рамсес II уподоблялся Сутеху-Баалу[17]. Он также называл этого бога своим «отцом», «отцом своих отцов», т. е. почитал его как родового бога[18].

Второй упоминаемый в *Исх.* 1:11 город, который строили для фараона израильтяне — Питом, т. е. Пер-Атум, «Дом Атума», — локализуется большинством исследователей в районе Телль эль-Масхуты в долине Вади-Тумилат к югу от Таниса и к западу от

---

[12] Цит. по: *Монтэ.* Египет Рамсесов. С. 16–18.

[13] Найдена О. Мариеттом, закопана им же и вновь обнаружена П. Монтэ.

[14] Т. е. «Сетхийский», «Сетхов».

[15] Его деда также звали Сети.

[16] Ср.: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 191, n. 5.

[17] См., например: *Gardiner A.* The Kadesh Inscriptions of Ramses II. Oxford, 1960. P. 7, 13, 30; *Idem.* Egypt of Pharaohs. P. 262.

[18] Ряд египтологов, опираясь в основном на сведения Иосифа Флавия, содержащиеся в его работе «Против Апиона» (I, 73–91, 93–105, 228–252) и восходящие к египетскому историку Манефону, полагают, что конец правления Рамессидов (в период XX династии) ознаменовался гражданской войной между сторонниками бога Амона (фиванцами) и адептами культа Сетха (Сутеха), поддерживаемыми проживавшими в Дельте азиатами. Перевес сначала был на стороне последних, однако, в конце концов, фиванцам удалось собрать сильное войско и разгромить сторонников Сетха (считавшихся ими «(ритуально) нечистыми», «нечестивыми»), предать проклятию их культ и разрушить дворец Рамсеса II (см., например: *Montet P.* Le drame d'Avaris. Paris, 1941. P. 168–173).

озера Тимса. (Альтернативная локализация — Телль эль-Ратаба в той же местности).[19] Строился он также во времена Рамсеса II[20].

Можно предположить, что фараон, для которого израильтяне отстраивали новую резиденцию — будущий город Раамсес, и, возможно, также начали возводить «город запасов» Питом, — это Сети I, перенесший царскую резиденцию в район Кантира и производивший здесь строительные работы; фараон же, при котором произошел Исход израильтян из Египта, — это Рамсес II. Размах строительных проектов последнего предполагал беспрецедентное дотоле по масштабу привлечение к работе азиатов-*'апиру*. Интенсификация эксплуатации иноземного населения Рамсесом II, возможно, нашла свое отражение в тексте *Исх.* 5:6–23, где говорится о резком увеличении для израильтян фараоном нормы выработки кирпичей. Кирпичи были основным строительным материалом в Египте, в отличие от Палестины, где таковым был камень. Процесс производства кирпичей, весьма схожий с описанным в *Исх.* 1:14 и 5:7–19, изображен на настенных росписях гробницы визиря Рехмира в Фивах (ок. 1460 г. до н. э.). Известно, что египетские города обычно окружались кирпичной стеной высотой почти до 20 м и шириной до 15 м. В одном из дошедших до нас документов, датируемом пятым годом правления Рамсеса II, упоминается квота в 2000 кирпичей на каждого из 40 рабочих[21].

В пользу предположения о том, что фараоном, при котором произошел Исход из Египта, был Рамсес II или, во всяком случае, один из первых фараонов XIX династии, говорит также следующее соображение. Судя по ряду сообщений книги *Исхода, израильтяне проживали по соседству от резиденции фараона.* Например, Мирйам (Мариамь), увидев, что дочь египетского царя обнаружила корзинку с ее новорожденным братом, предложила ей доставить кормилицу и тут же ее привела (*Исх.* 2:5–9). Или после поражения египетских первенцев в полночь, когда фараон призывает Моисея и Аарона в свою резиденцию и дает разрешение им пойти со всем народом и совершить служение ГОСПОДУ, как они того требовали ранее, израильтяне *в ту же ночь* покидают страну Египта (*Исх.* 12:29 сл.). Соседство царской резиденции с «землей Гошен» на востоке Дельты, где проживали евреи, могло иметь место *не ранее периода первых фараонов XIX династии*, построивших Пер-Рамсес: ибо, после изгнания гиксосов, фараоны XVIII династии до Эхнатона проживали далеко на юге, в Фивах; Эхнатон построил новую столицу, Ахетатон, в среднем течении Нила; после него столица переносится в Мемфис, к югу от Дельты (или в Фивы?); Мемфис был столичным городом при Хоремхебе.

---

[19] См. далее, например: *Holladay J. S., Jr.* Cities of the Delta, Part III. Tell el-Maskhuta, Preliminary Report on the Wadi Tumilat Project 1978–1979. Malibu, 1982. P. 44–50; *Idem.* The Wadi Tumilat Project: Tell el-Maskhuta // CMIB 7/2 (1987). P. 1–7; *Bleiberg E. L.* The Location of Pithom and Succoth // AW 6 (1983). P. 21–27; *Shanks H.* The Exodus and the Crossing of the Red Sea, According to Hans Goedicke // BAR, Sept./Oct. 1981. P. 44. Высказывалось также предположение об идентификации Питома с Гелиополем.

[20] См., например: *Дьяконов.* Переселение заречных племен. С. 275; *Kitchen K. A.* Ancient Orient and the Old Testament. Chicago, 1966. P. 57 ff.; *de Vaux.* Early History of Israel. P. 325.

[21] См.: *Kitchen K. H.* From the Brick Fields of Egypt // THB, 1976. P. 77 ff., 136–147; *Sarna N.* Exploring Exodus. New York, 1986. P. 22–24.

В пользу датировки описываемых в книге *Исхода* событий XIII веком до н. э. косвенно свидетельствуют также следующие данные (которые здесь мы лишь обозначим, а подробнее поговорим в: ч. I, гл. V, 1–2). В период перехода от эпохи позднебронзового века II B (1300–1200 гг. до н. э.) к эпохе железного века I A (1200–1150 гг. до н. э.), т. е. около 1200 г. до н. э., в центральном нагорье Ханаана происходят существенные изменения, зафиксированные археологическими методами: здесь появляется значительное количество новых поселенцев, занимающихся, прежде всего, земледелием, но также пасущих овец и коз. На вершинах скалистых холмов, до того мало либо вообще необитаемых из-за тяжелых условий жизни, строятся в большом количестве поселения. Этими новыми поселенцами могли быть пришедшие из Египта израильтяне[22].

Целый ряд палестинских городов, — и в частности те, которые, согласно книге *Иисуса Навина*, захватили израильтяне в Ханаане после Исхода из Египта и сорокалетнего пребывания в пустыне, — судя по данным археологических раскопок, подверглись разрушению во второй половине XIII — начале XII в. до н. э. Есть основания полагать, что, по крайней мере, некоторые из этих городов могли быть разрушены израильтянами.

Попытаться определить дату, *до* которой израильтяне пришли в Землю Обетованную и, следовательно, вышли из Египта, можно благодаря иероглифической надписи на т. наз. Стеле фараона Мернептаха (1212–1200 гг. до н. э.), датируемой 1208/07 гг. до н. э. Похваляясь своими победами, фараон, в частности, восклицает: «Израиль опустошен, и его семени больше нет, Хурру стала вдовой из-за Египта». Термин Хурру, обычно обозначающий Ханаан (Палестину) и южную Сирию или область данного региона, выписан с детерминативом для понятия «страна, земля», в то время как Израиль — с детерминативом «народ», т. е., вероятно, он еще *не успел* сформироваться ко времени написания стелы как определенное *территориальное* «конфедеративное» образование. Это пред-

[22] Согласно *Числ.* 20:14–21 (см. также 21:21–35), израильтяне на своем пути в Землю Обетованную вынуждены были идти в обход стран *Эдома* и *Моава*; судя по *Числ.* 21:24, в эпоху Исхода существовала и страна *Аммона*. Н. Глюк, проводивший в этом регионе 1930-е гг. раскопки, пришел к заключению, что в период между XIX и XIII вв. до н. э. здесь по большей части не было оседлого населения и что, следовательно, названные страны *не существовали до этого времени*. (См., прежде всего: *Glueck N.* The Other Side of the Jordan. New Haven, 1940 (ср.: rev. ed., 1970); ср. также, например: *Franken H. J.* Palestine in the Time of the Nineteenth Dynasty: Archaeological Evidence // CAH / Ed. by *I. E. Edwards*. 1981. Vol. 2. Part 2. P. 331–337; *Sarna N.* Israel in Egypt // Ancient Israel / Ed. by *H. Shanks*. Washington, 1988. P. 40.) Однако результаты последующих раскопок в Заиорданье дают основания полагать, что поселения на центральном плато Моава существовали в течение *всего* периода поздней бронзы и железа I (1550/1500–1000 гг. до н. э.). (См., например: *Bimson J. J.* Redating the Exodus and Conquest // JSOT, Supp. Ser. 5 (1978). P. 70–74; *Idem.* Redating the Exodus // BAR, Sept./Oct. 1987. P. 40–56, 66–67; *Kautz J. R.* Tracking the Ancient Moabites // BA 44 (1981). P. 27–35; *Worschech U. F.* Northwest Arḍ el-Kerak 1983 and 1984: A Preliminary Report. Munich, 1985; *Idem.* Preliminary Report on the Third Survey Season in the Northwest Arḍ el-Kerak // ADAJ 29 (1985). P. 161–73; *Idem.* La Pays de Moab // MB 46 (Nov.-Dec., 1986). P. 25–27; *Idem, Knauf E. A.* Dimon und Horonaim // BN 31 (1986). P. 70–94; *Idem, Rosenthal U., Zayadine F.* The Fourth Survey Season in the Northwest Arḍ el-Kerak, and Soundings at Balu' // ADAJ 30 (1986). P. 285–309; *Idem.* Die Beziehungen Moabs zu Israel und Ägypten in der Eisenzeit. Wiesbaden, 1990.) В то же время можно констатировать резкое увеличение поселений *в начале железного века*.

полагает, что израильтяне, по всей видимости, появились в Ханаане *незадолго* до написания победной оды Мернептаха.

Согласно сообщению египетского жреца и историка Манефона[23], опиравшегося, по его собственным словам, в работе над «Историей Египта» на данные древних отечественных писаний, Моисей вывел своих адептов их Египта в эпоху Сети I и Рамсеса II. О том же, вероятно, писал и Херемон[24].

2. ЧЕТЫРЕСТА ЛЕТ ЕГИПЕТСКОГО РАБСТВА И СТЕЛА ЧЕТЫРЕХСОТОГО ГОДА

Говоря о продолжительности пребывания евреев в египетском рабстве, следует сразу же заметить, что в Библии нашли отражение две основные традиции: *четыре поколения* (о чем речь шла выше, гл. II, II, 3, III) и *четыреста лет*. Согласно книге *Бытия* 15:13, потомки Авраама угнетались в Египте *400 лет*; соответственно книга *Исхода* дважды отмечает в тексте 12:40–41, что «времени, которое сыны Израиля обитали в Египте, было *четыреста тридцать лет*». Этим цифрам соответствует генеалогия Иисуса Навина (*евр.* Йехошуа‘ бин-Нун), — под водительством которого, согласно библейской традиции, израильтяне овладели Землей Обетованной, — представленной в *1 Хр.* 7:20–27: между Иосифом и Иисусом Навином (потомком Эфраима, сына Иисуса Навина) прошло *одиннадцать поколений*[25]. В Септуагинте указание о «четырехстах тридцати годах» интерпретируется следующим образом: «И обитания сынов Израилевых, сколько они и отцы их обитали в Египте и в земле Ханаана, было четыреста тридцать лет». Данная трактовка возникает на основе следующих цифр: Авраам переселился в Ханаан в возрасте 75 лет (*Быт.* 12:4); через 25 лет пребывания здесь родил Исаака (*Быт.* 17:1, 21); в возрасте 60 лет Исаак родил ‘Эсава и Йакова (*Быт.* 25:26); Йаков переселился в Египет в возрасте 130 лет (*Быт.* 47:9). Таким образом, получается, что до переселения в Египет патриархи обитали в Ханаане 215 лет; и, соответственно, 215 лет длилось само египетское рабство. Следуя калькуляциям Септуагинты, иудейский историк Иосиф Флавий пишет в своем труде «Иудейские древности», XIV, § 2, что евреи пребывали в египетском рабстве 215 лет. В работе же «Против Апиона», I, 299 он пишет, что Иосиф старше Моисея на четыре поколения (ср., например, *Быт.* 15:16; *Исх.* 6:16–20; *1 Хр.* [*1 Пар.*] 5:27–29 [6:1–3]), «что составляет около ста семидесяти лет». В древнем раввинистическом хронографическом сочинении «Седер ‘олам» (III, 2) говорится о 210 годах пребывания евреев в Египте.

---

[23] *Иосиф Флавий*, Против Апиона, I, 73–91, 93–105, 228–252.

[24] Против Апиона, I, 288–292.

[25] Продолжительность жизни библейского поколения обычно равна 40 годам (ср., например, *Числ.* 14:33–34 и *Втор.* 2:14).

Что касается цифры «400 лет рабства» и, соответственно, «430 лет пребывания в Египте», то она, по всей вероятности, возникает как реакция на исчисление *Стелы четырехсотого года*, поставленной Рамсесом II в Пер-Рамсесе[26] и знаменующей *четырехсотлетие* царствования бога Сетха в этом городе (и, шире, в данном регионе). Сетх изображается на стеле в азиатском одеянии и обозначается как «Сетх (города) Рамсеса». Израильтяне, принимавшие, согласно библейским данным, участие в строительстве Пер-Рамсеса и проживавшие по соседству с этим регионом, в земле Гошен; — или же позднейшие составители соответствующего повествования, — могли, вероятно, воспринять указание на четырехсотый год утверждения Сетха-Суту в Пер-Рамсесе как констатацию времени утверждения родственных и дружественных им сутиев-гиксосов, почитавших этого бога как верховного, в Аварисе и далее во всей Дельте Нила[27]. Более того, возможно, не зная точно дату своего появления на востоке Дельты, в Гошене (или, может быть, правильнее будет сказать, не имея возможности точно соотнести свой приход в район Дельты с каким-либо крупным событием), они могли посчитать, что пришли туда вместе с гиксосами, в рамках их движения[28]. В то же время нельзя исключать вероятности того, что евреи сознательно представили дело подобным образом, дабы соотнести свое появление в Египте со столь выдающимся событием, как победоносное утверждение гиксосов в Аварисе, а затем и повсеместно в Дельте (что, вероятно, имело место ок. 1700 г. до н. э. или немного позднее).

Как уже отмечалось в предыдущей главе, Манефон, Иосиф Флавий и, вероятно, ряд других античных авторов фактически идентифицировали евреев с гиксосами или, по крайней мере, рассматривали в качестве их ближайших союзников. Манефон пишет о поселении в Аварисе, посвященном Тифону, т. е. Ба'алу-Сетху, адептов Моисея[29]. У Плутарха же находит искаженное отражение отголосок некоего сказания о том, что израильтян выводил из Египта Тифон[30]. *Тифон* (Τυφῶν), отец Ветров (resp. тайфун), вероятно, коррелировал с *Цафон/Цефон* [31] (евр. צפון; «север», «северный ветер», также наименование горы-«резиденции» Ба'ала; см. выше, гл. II, II, 4)[32]. Ба'ал-*Цафон* — одно из

[26] Впоследствии перевезена в Танис [Цоан]; см.: ч. I, гл. I, I, 3, I.

[27] См. выше, ч. I, гл. I, I, 3, I; гл. II, II, 1–2.

[28] Ср. материалы предыдущей главы.

[29] *Иосиф Флавий*, Против Апиона, I, 237. Здесь Моисей фигурирует под именем гелиопольского жреца Осарсифа (I, 238, 250).

[30] *Об Осирисе и Изиде*, 31. P. 353 C–D // Sieveking = F 68 R.

[31] Ср., например: *Bonnet C.* Typhon et Baal Ṣaphôn // StPh 5 (1987). P. 101–143.

[32] В греческой традиции Тифон фигурирует как сын Земли и Тартара. У Гесиода в «Теогонии» (820–868) рассказывается о его рождении и битве с Зевсом. В эллинском мифе о битве между Зевсом и драконом Тифоном усматривают отголоски ханаанейско-угаритского мифа о борьбе бога грозы и бури Ба'лу (Ба'ала) и бога моря Йамму (*евр.* Йам) (см., например: *Collins A. Y.* The Conflict Myth in the Book of Revelation. Missoula, 1976. P. 57–100). У Гомера (*Илиада*, II, 782–783) «ложем Тифона» названы горы в загадочной земле «Аримов»; последнее название идентифицировали с этнонимом «арамеи» (*Страбон*, География, XIII, 4, 6, 27–31) и локализовали землю «Аримов» в Киликии или Сирии (ср. также: *Пиндар*, Пифийские песни, I, 16 сл.; фр. 93). Согласно Геродоту (*История*, III, 5), Тифон, по преданию, погребен в районе горы Касий, т. е. Цафон (см. выше: гл. II, II, 4).

обозначений Ба'ала. В Египте Ба'ал характеризовался эпитетом ṣapan, по крайней мере, с XV в. до н. э.[33] Культ Ба'ал-Цафона имел распространение и в эпоху Рамессидов[34]. В финикийском папирусе VI в. до н. э. из Египта имя Ба'ал-Цефона стоит во главе божеств Тахпанхеса (совр. Телль Дефне; *синод.* Тафнис). В тексте птолемеевской эпохи, происходящем, вероятно, из Эдфу (папирус Амхерст, Египет 63)[35], упоминается «Ба'ал с Цафона» (*b'l mn ṣpn*). В *Исх.* 14:2, 9, *Числ.* 33:7 Ба'ал-Цефон упоминается как одно из мест на пути уходящих из земли Гошен израильтян (см. также ниже: 4, I–II; 5).

Выше уже отмечалось соотнесение Цафона со Святой Горой ГОСПОДА в *Пс.* 48:2–3. Цафон как сотворенная Богом космическая Гора упоминается в *Иов.* 26:7. В Библии встречается имя צפניה(ו), вероятно, означающее «Цафон ГОСПОДА»[36]. В *Числ.* 26:15 среди вышедших из Египта потомков Гада упоминается «род Цафона»[37]. Не исключена связь с «Цафоном» и теофорного имени двоюродного брата Моисея и Аарона — אלצפן (*Исх.* 6:22; *Лев.* 10:4; resp. אליצפן; *Числ.* 3:30), возможно, означающего «Бог Цафона»[38]; согласно *1 Хр.* 15:8, его потомки участвовали в перенесении Ковчега Божия в Град Давидов, а согласно *2 Хр.* 29:13, — в очищении Храма при иудейском царе Хизкийаху. В *Числ.* 34:25 упоминается אליצפן — князь колена сынов Зевулуна, поселяющихся в Ханаане[39].

Итак, согласно библейской традиции, сыны Израиля проживали в Египте достаточно благополучно *тридцать лет* (ср. *Быт.* 15:13 и *Исх.* 12:40–41). Израиль-Йаков с семейством прибыл в Египет через *тринадцать лет* после того, как туда попал Иосиф (ср. *Быт.* 37:2 и 41:46), который был в конечном счете необычайно возвышен *правившим* там царем — гипотетически *гиксосским*. Стела четырехсотого года, поставленная Рамсесом II в Пер-Рамсесе и интерпретировавшаяся как указание на время утверждения в этом регионе гиксосов, вероятно, могла быть соотнесена с продолжительностью египетского рабства и угнетения евреев, последовавшими после того, как «восстал в Египте новый царь, который не знал Иосифа». Если это так, то упомянутые выше цифры и корреляции позволяют допустить, что евреи могли покинуть Египет *в первой половине царствования Рамсеса II*[40].

---

[33] См.: *Шифман.* О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования. С. 64; см. далее: *Helck.* Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. S. 482–485. Ср. также: *Тураев Б. А.* Финикийская мифология // Финикийская мифология. СПб., 1999. С. 102–103 (комментарий на «Финикийскую историю» (I, 26) Филона Библского).

[34] См., например: Papyrus Sallier IV, verso 1,6; ANET. P. 249 f.; ANEP. P. 485.

[35] Написан по-арамейски, но демотическим письмом.

[36] Или: «Господь сберег (сокрыл)».

[37] Масорет.: *Цефон.*

[38] Или: «Бог сберег (сокрыл)».

[39] В книгах *И. Нав.* 13:27 и *Суд.* 12:1 упоминается город Цафон в Заиорданье.

[40] Существует неопределенность относительно даты вступления на престол Рамсеса II. Мы принимаем дату 1279 г. до н. э. (альтернативные датировки — 1290 и 1304 гг. до н. э.).

Некоторые исследователи, основываясь на указании текста *1 Цар.* 6:1 («В четыреста восьмидесятом году по Исходу сынов Израиля из страны Египта, в четвертый год царствования Соломона над Израилем... (начал)

3. МОИСЕЙ И ВОЗРОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ ЯХВИЗМА

I. Миссия Моисея. Золотой телец

Какова же была религиозная ситуация в среде пребывающих в египетском рабстве евреев до прихода к ним Моисея? В тексте *Исх.* 6:5–7 ГОСПОДЬ говорит:

> И Я услышал стенание сынов Израиля о том, что египтяне держат их в рабстве, и вспомнил Завет Мой (Завет с Авраамом, Исааком и Йаковом; см. *Исх.* 6:4, 2:24. — *И. Т.*). Так скажи сынам Израиля: Я ГОСПОДЬ (YHWH), и выведу вас из-под ига египтян, и избавлю вас от рабства их, и спасу вас мышцею простертою и судами великими. И приму вас Себе в народ и буду вам Богом, и вы узнаете, что Я ГОСПОДЬ (YHWH), Бог ваш, выведший вас из-под ига египетского.

Итак, в период египетского рабства ГОСПОДЬ не был с Израилем, и действие Завета было приостановлено[41]. В связи с этим заметим, что, согласно *Исх.* 4:24–26, сыны Моисея не были обрезаны вплоть до того времени, когда он с семьей уже был на пути в Египет; а ведь именно обрезание является знаком Завета с ГОСПОДОМ (например, *Быт.* 17:9–14). Согласно *И. Нав.* 5:2–9, все вышедшие из Египта израильтяне были обрезаны, однако во время их пребывания в пустыне обрезание новорожденных не осуществлялось; сразу же по вторжении в Ханаан, накануне совершения Пасхи, Иисус Навин «снова» совершает обрезание сынов Израиля, «вторично» (שנית; ст. 2); тем самым с Израиля

он строить Дом ГОСПОДУ»), допускают возможность Исхода в XV в. при Тутмосе III или Аменхотепе II; но это были могущественные фараоны, совершавшие широкомасштабные походы в Ханаан. Что касается цифры «480 лет», то это, как отмечалось выше (гл. I, I, 1, II), вероятно, символическая цифра — время жизни 12 поколений. Существует точка зрения, согласно которой Исход из Египта имел место в XIV в. до н. э., после религиозной реформы фараона Эхнатона. При этом упоминаемых в тель-эль-амарнских документах хапиру (см. выше: гл. I, I, 5), атакующих ханаанские города, соотносят с израильтянами во главе с Иисусом Навином. Допускается также влияние монотеистических тенденций Эхнатона на становление древнеизраильской религии. (Однако, как замечает Ю. Я. Перепелкин, фараон Эхнатон «удовольствовался насаждением своего царского солнцепоклонничества в главных, так сказать, царских городах Ах-йот, Нэ, Оне, Мэнфе да еще в своей внеегипетской области — Коше... Местные князья сохраняли местные храмы и чтили в них своих местных богов...». «Солнцепоклонничество Аменхотепа IV (Эхнатона) никогда не было единобожием. В своей новой столице из всех сил природы он чтил одно Солнце, но это вовсе не означало, что он считал „богов" несуществующими. Напротив, они представлялись ему действенными силами, и в первую очередь „царь богов" Амон. Иначе откуда взялась бы вся эта мнительная, все возрастающая мелочность в преследовании их имен и знаков?» [Переворот Амен-хопта IV. Ч. 2. М., 1984. С. 174, 176; Солнцепоклоннический переворот. С. 517]. В *Гимне Атону*, 12, Эхнатон назван «единственным у Ра» и «сыном Ра», что также говорит о непоследовательности монотеистических тенденций его религиозной реформы.) Есть мнение, что был не один, а, по крайней мере, два Исхода: первый — в XV или XIV в. до н. э. под водительством Моисея, а второй — в XIII в. до н. э. под водительством Иисуса Навина. Впрочем, перечисленные выше точки зрения не поддерживаются абсолютным большинством современных исследователей.

Некоторые ученые допускают, что не все племена (колена) Израиля переселились в свое время в Египет, но часть их осталась в центральном Ханаане; именно этим фактом, по их мнению, объясняется связь вышедших из Египта племен с Палестиной.

[41] Ср. также *Исх.* 2:23–25, 3:7–10.

«снимается» «позор египетский» (ст. 9). Двойное указание в ст. 2 на *вторичное* обрезание может быть понято таким образом, что *в первый раз* израильтяне были обрезаны накануне дня Исхода, явившегося прообразом Пасхи[42], которую может совершать только обрезанный (ср. *Исх.* 12:48), что явилось необходимым условием возобновления Завета между WHWH-Господом и Израилем.

Судя по текстам *Исх.* 3:13–16 и 6:3–8, пребывая в Египте, израильтяне почитали *Бога своих отцов*, однако не отождествляли Его с YHWH-Господом. Таким образом, великая миссия Моисея заключалась, во-первых, в том, что он *возродил религию Яхвизма*, возвестив своим собратьям, что именно YHWH есть Бог их отцов, Бог Авраама, Исаака и Йакова, и разъяснив истинный смысл, сущность Его Имени[43] (см. также выше, гл. I, I, 4 и *Экскурс* о Тетраграмматоне); во-вторых, т. наз. «практический» монотеизм патриархов превращается при Моисее в *универсальный, абсолютный монотеизм*; в-третьих, *Яхвизм превращается в общенациональную религию Израиля.*

Каким же мог представляться евреям, угнетаемым египтянами, Бог их отцов до прихода к ним Моисея из земли мидйанской? Ответ на этот вопрос, как кажется, можно попытаться дать исходя из ряда библейских пассажей, а также из релевантных топонимических и ономастических данных. Прежде всего, остановимся на эпизоде с золотым тельцом (*Исх.* 32:1–35; см. также *Пс.* 106[105]:19; *Неем.* 9:18). Во время пребывания Моисея на горе Хорев (Синай) и получения им повелений и Скрижалей Завета от Господа народ решает, что с ним что-то случилось (и что контакта с Богом более нет) и просит его брата Аарона, первосвященника: «Сделай нам бога (אלהים), который бы шел (ילכו) перед нами» (ст. 1). Аарон собрал у народа золотые украшения и сделал из них литого *тельца* (עגל, *эгел*).

> И сказали они: вот бог твой (אלה אלהיך), Израиль, который вывел тебя (העלך)[44] из земли египетской![45] Увидев (это), Аарон поставил перед ним жертвенник, и провозгласил, сказав: завтра праздник (חג, *хаг*; «праздничное паломничество». — *И. Т.*) Господу (YHWH). На другой день они встали рано, и вознесли всесожжения, и привели жертвы мирные: и сел народ есть и пить, а (после) встал играть.

Когда Моисей сошел с Хорева и увидел поклонение тельцу, он разбил Скрижали Завета (что символизировало расторжение Договора с Господом), уничтожил тельца и вместе со сторонниками чистого Яхвизма[46], прежде всего левитами, поразил мечом около трех тысяч сторонников культа тельца. Итак, судя по пассажу *Исх.* 32:1–35, в среде Израиля, помимо неофитов — истинных адептов YHWH-Господа, были и те, кто продолжал, — *как это делалось, очевидно, в эпоху египетского рабства, до появления Мои-*

---

[42] См. ниже: ч. I, гл. III, 5: *Пасха* (экскурс).

[43] Акцентируя внимание на этом аспекте, многие стали считать именно Моисея провозвестником религии Яхвизма (ср. *Исх.* 6:3).

[44] Букв. «поднял тебя», «возвел тебя».

[45] Та же фраза зафиксирована в 32:8; ср. также *Неем.* 9:18.

[46] Ср. *Исх.* 32:26: «Кто Господень, — ко мне!»

сея, — отождествлять Бога патриархов с неким божеством, которое изображали в образе тельца. В ханаанейской мифологии и иконографии бык/телец ассоциировался с двумя главными божествами: 'Элом и Ба'алом; при этом, как полагают, верховный бог старшего поколения 'Эл — со взрослым быком, а верховный бог младшего поколения Ба'ал — с тельцом (изображения быка и тельца трудноразличимы)[47]. Аарон, как, вероятно, и часть народа, мог занимать в тот момент промежуточную позицию: он поклоняется ГОСПОДУ, но представляет его в виде тельца. То, что рассказ о создании золотого тельца восходит к аутентичной традиции, представляется бесспорным, ибо трудно себе представить, чтобы *Аарону, традиционно первому израильскому главному священнику, человеку, к которому возводили свое родословие священники Иерусалимского Храма,* умышленно приписывалось впадение в идолопоклонство.

Впрочем, возможна и иная трактовка лежащей в основе пассажа *Числ.*, гл. 32 традиции. Сделав золотого тельца как своего рода *пьедестал* для незримого Присутствия YHWH-ГОСПОДА, израильтяне пытаются в отсутствие Моисея таким образом восстановить контакт с Богом. Согласно иной традиции, таким пьедесталом для Божественного Присутствия служили керувы (*1 Сам.* 4:4; *2 Сам.* 6:2 = *1 Хр.* 13:6; *2 Цар.* 19:5 = *Ис.* 37:16; *Пс.* 80[79]:2; 99[98]:1). (Исходя из ряда образчиков иконографии древнего Ближнего Востока, допускают, что у языческих народов этого региона могло существовать представление о том, что их боги могут являться в человеческом образе верхом на том или ином животном[48].) В свете данной трактовки фраза ст. 4 и 8 (ср. также ст. 1) может быть интерпретирована как: «Вот Бог твой (אלה אלהיך; pluralis majestatis[49]. — *И. Т.*), Израиль, Который вывел тебя (העלך) из земли египетской!». Позднее, в период активной борьбы с ба'ализмом (см. ч. I, гл. VII) и его иконографическим воплощением, тельцом, эпизод с золотым тельцом у Хорева (Синая) и был переосмыслен как идолопоклоннический акт (пассажи *Исх.* 32:1–16, 19–24, 30–35 относят к *Элохисту*).

Возможно, аналогичным образом следует интерпретировать и соответствующие действия Йаровама I (*1 Цар.* 12:27–31). Когда по смерти израильского царя Соломона (ок. 931 г. до н. э.) единый Израиль разделился на два царства, Северное (Израильское) и южное (Иудейское), глава Северного царства Йаровам повелел, — дабы народ не ходил почитать ГОСПОДА в Иерусалимский Храм, — сделать на юге и севере своего царства, в Бет-Эле и Дане, двух золотых тельцов. Приводимый *в данном библейском контексте* древний лозунг (ст. 28), вероятно, следует интерпретировать как: «Вот бог твой (הנה אלהיך; или «вот боги» (тельцы). — *Т. И.*), Израиль, который вывел тебя (העלך; или «вывели тебя»; глагол в форме *мн. ч.* — *И. Т.*) из земли египетской!». Священниками же

---

[47] См., например: *Fleming D. E.* If El is a Bull, Who is a Calf?: Reflection on Religion in Second-Millenium Syria-Palestine // EI 26 (1999; Cross Volume). P. 23*–27*; *Cogan M.* 1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary. New York, 2001. P. 358.

Некоторые исследователи усматривают в культе золотого тельца египетское влияние (черный бык Апис почитался в Мемфисе, белый бык Мневис — в Гелиополе).

[48] Ср.: ANEP. P. 470–474, 486, 500–501, 522, 531, 534, 537.

[49] См.: ч. II, гл. I, III.

были поставлены люди нелевитского происхождения, «из народа»[50]. «Культа тельца» продолжают придерживаться и последующие израильские цари. Однако не исключена возможность того, что Йаровам основывался на некоей традиции, известной в североизраильских кругах в позитивной форме и восходящей к эпохе пребывания евреев в Египте и периоду Исхода[51]. Телец же мог рассматриваться в Северном царстве лишь как пьедестал, на котором незримо пребывало Божественное Присутствие (ср., например, *Ос.* 8:5–6, 10:5–6) в противоположность южной, иудейской, традиции, согласно которой таким пьедесталом выступали керувы. Составители *девтерономической истории*[52] рассматривали деятельность Йаровама сквозь призму борьбы с культом Ба'ала во всех его проявлениях и, таким образом, могли интерпретировать его религиозные реформы в идолопоклонническом ключе. Показательно, что в послепленной книге *Неемии* 9:18 в вышеприведенном лозунге, касающемся литого тельца, сделаны существенные в свете нашей проблемы изменения: «Вот (זה; указат. мест. *ед. ч.*, в отличие от *Исх.* 32:4, 8 (אלה; *мн. ч.*). — *И. Т.*) бог твой, который вывел тебя (העלך; глагол в форме *ед. ч.* — *И. Т.*) из земли египетской!»; в данном контексте фраза однозначно отнесена к «литому тельцу».

Определенное представление об образе тельца дает обнаруженная в Северной Самарии, в культовом месте, израильская бронзовая фигурка тельца (быка), датируемая эпохой Судей (вероятно, XII в. до н. э.)[53]. Заметим также, что среди надписей на обнаруженных на территории Самарии (столицы Северного царства) в 1908–1910 гг. острака, датируемых большинством исследователей IX в. до н. э.[54], встречается имя 'glyh (остракон № 41), означающее «телец ГОСПОДА».

II. Ба'ал

Выявляя возможные истоки идеи золотого тельца, можно допустить вероятность сближения или даже идентификации в определенных кругах пребывавших в египетском плену израильтян образа Бога Авраама, Исаака и Йакова с сутийско-гиксосским Ба'алом/Сутехом, изображавшимся в древней восточносредиземноморской литературе и иконографии в виде *тельца (быка)*. Возможно также, что именно в период пребывания израильтян в Египте по отношению к Богу начинает использоваться как один из эпитетов термин «Ба'ал» (евр. בעל; букв. «господин», «владыка», «хозяин»). Во всяком случае, с начала эпохи поселения евреев в Ханаане и в период ранней Монархии появляют-

---

[50] *1 Цар.* 12:31, 13:33; *2 Хр.* 11:14–15, 13:9.

[51] Ср., например: *Cogan.* 1 Kings. P. 358.

[52] См. в нашем издании: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Концепция «девтерономической истории»* и *Исторические книги Библии.*

[53] См., например: *Mazar A.* The «Bull Site»: An Iron Age I Open Cult Site // BASOR 247 (1982). P. 27–42; *Idem.* Bronze Bull Found in Israelite «High Place» from the Time of the Judges // BAR, Sept./Oct., 1983. P. 34–40.

[54] Есть и более поздние датировки, вплоть до времени израильского царя Менахема (752–742). О самаритянских острака см., например: *Mazar A.* The Historical Background of the Samaria Ostraca // The Early Biblical Period. P. 173–188; *Kaufman I. T.* The Samaria Ostraca: An Early Witness to Hebrew Writing // BA 45 (1982). P. 229–239; *Idem.* Samaria Ostraca // ABD. T. 5. P. 921–926.

ся ряд израильских топонимов и имен собственных, включающих имя *Ба'ал*: Ба'ал-Гад (*И. Нав.* 11:17, 12:7, 13:5), Ба'але-Йехуда (согласно эмендации в *2 Сам.* 6:2[55] [ср. *1 Хр.* 13:6]; в *И. Нав.* 18:14: Киръят-Ба'ал), Ба'ал-Тамар (*Суд.* 20:33), Ба'ал-Перацим (во *2 Сам.* 5:20 термин *Ба'ал* непосредственно соотнесен с YHWH-ГОСПОДОМ, а в параллельном месте в *1 Хр.* 14:11 — с האלהים, «Бог»; ср. также *Ис.* 28:21), Ба'ал-Хацор (*2 Сам.* 13:23), Ба'ал-Шалиша (*2 Цар.* 4:42)[56]. Большинство этих мест было расположено в нагорной части страны, до прихода израильтян практически ненаселенной. Поскольку элемент «Ба'ал» не засвидетельствован в *доизраильских* наименованиях ханаанских местностей, влияние местного населения в данном случае может быть практически исключено. (Сиро-ханаанейские топонимы, содержащие элемент «Ба'ал», зафиксированы только в новоассирийских текстах I тысячелетия до н. э.; что касается топонимов, включающих элемент *'Эл* (букв. «Бог»/«бог»), то большинство из них доизраильские.)[57]

Под тем же углом зрения можно, вероятно, рассматривать и теофорные компоненты имен собственных домонархической эпохи и времен израильских царей Саула и Давида (Йеруб*ба'ал*, 'Эш*ба'ал*, Мерив-*ба'ал* (Мери*ва'ал*), 'Иш*ба'ал*[58]). Отметим далее имя одного из «витязей» Давида בעליה, *Ба'алйа*; букв. «YAH — Господин (*Ба'ал*)» (*1 Хр.* 12:5; ср. в качестве параллели имя אדניה(ו) (*'Адонийа(ху)*), «Мой Господь — YH(W)»), а также имя сына Давида בעלידע (*1 Хр.* 14:7; букв. «Господин (*Ба'ал*) знает»; в *2 Сам.* 5:16 он назван אלידע, «Бог знает»). Показательны также взаимозамены теофорных компонентов в именах, например, 'Эш['Иш]*ба'ал*—'Иш*йо* (*Септуагинта*; или: ['Иш*йаху*[59]]; *–йо* (YW), *–йаху* (YHW) — сокращенные формы от YHWH), ['Ахи*ба'ал*[60]]—'Ахи*йах(у)*, *Ба'ал*йада[61]—*'Эл*йада; параллель *Ба'ал*йа—'Адони*йа(ху)*[62].

---

[55] Масоретский текст: «И встал и пошел Давид и весь народ, бывший с ним, из Ба'але-Йехуда (מבעלי יהודה), чтобы перенести оттуда Ковчег Божий, на котором нарицается Имя, Имя ГОСПОДА воинств (שם יהוה צבאות), восседающего на керувах». NB: Ковчег YHWH-ГОСПОДА непосредственно перед перенесением в Иерусалим хранился в месте, называемом *Ба'але*-Йехуда (Киръят-*Ба'ал*, Киръят-Йеарим).

[56] См., например: *Mazar.* Early Israelite Settlement in the Hill Country. P. 46–48; *Toorn.* Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 240 f.

[57] Ср.: *Isserlin.* Israelite and Pre-Israelite Place-Names in Palestine. P. 137; *Moor.* The Rise of Yahwism, 1990. P. 39; *Toorn.* Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 241.

[58] Ιεσβααλ; *2 Сам.* 23:8 [LXX^{Luc}]; *1 Хр.* 11:11 [рукописи LXX].

[59] Об этом имени см., например: *Mazar.* Early Israelite Settlement in the Hill Country. P. 48, n. 39; *Idem.* The Military Élite of King David. Early Biblical Period. P. 91, n. 20; *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета / Пер. с англ. *К. Бурмистрова, Г. Ястребова.* М., 2001. С. 256 и сл.

[60] В частности, так, по всей вероятности, звали советника Давида, «переименованного» впоследствии в Ахи*тофеля* (букв. «мой брат — глупость(?)»).

[61] MT: Бе'елйада.

[62] Ср. имена в острака из Самарии, в которых компоненты *-йау* (YW; сокр. от YHWH) и *–ба'ал* находятся в соотношении приблизительно 7:11. (Это соотношение установлено У. Олбрайтом (Archaeology and the Religion of Israel. Baltimore, 1942. P. 160–161).)

О древнееврейских теофорных антропонимах см. далее: *Fowler J. D.* Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew: A Comparative Study. Sheffield, 1988.

Начинающееся с первой половины IX в. до н. э. интенсивное распространение в Израильском царстве политеистического идолопоклоннического культа и обрядов *тирско-сидонского* Ба'ала вызывает резкую активизацию борьбы за очищение религии Яхвизма от каких бы то ни было элементов «ба'ализма», как в сущностных аспектах, так и в обрядности, символике, лексике. Последнее находит свое отражение, в частности, в резких выпадах против «культа тельца», а также отказ от употребления термина *Ба'ал-«Господин»* по отношению к YHWH, о чем подробнее мы поговорим ниже (ч. I, гл. VII, 2).

4. «ОТПУСТИ НАРОД МОЙ»

Религиозная ситуация в Египте в царствование Рамсеса II

Целый ряд вопросов, связанных с библейским описанием обстоятельств Исхода евреев из Египта, представляются, на первый взгляд, крайне трудноразрешимыми. Например, на что рассчитывает Моисей, настойчиво прося фараона отпустить народ в пустыню, на три дня пути, дабы совершить *праздничное паломничество* (חג, *хаг*), служение и принести жертвы ГОСПОДУ Богу?[63] Фараон, отпуская израильтян совершить служение ГОСПОДУ в пустыне, просит их *помолиться о нем* (*Исх.* 8:24[28]) и *благословить его* (*Исх.* 12:32). Израильтяне не только *нашли милость в глазах части египтян,* несмотря на поразившие страну катаклизмы в результате *казней египетских* (см. ниже), но и, уходя, *получили от них золотые и серебряные вещи и одежду* (см. *Исх.* 3:21–22, 11:3, 35–36)[64]. Часть подданных фараона *боялась ГОСПОДА* (*Исх.* 9:20), «и множество разноплеменных людей» даже *«вышли» с израильтянами из Египта, дабы совершить с ними паломничество и принести жертвы Богу* (*Исх.* 12:38)[65]. В то же время в земле Раамсес проживали и *иные египтяне*, которые смертельно ненавидели и категорически отвергали религиозные воззрения израильтян (см., например, *Исх.* 8:21–23[25–27][66]).

Религиозная ситуация в Египте, прежде всего, в земле Раамсес, нашедшая свое имплицитное отражение в главах 5–12 книги *Исхода*, вполне соответствует тому, что известно о религиозной политике фараона Рамсеса II. Но прежде чем перейти к ее рассмотрению, отметим, что без разрешения египетских властей выйти большой массе людей с территории столичного округа и окрестных областей, где концентрировались большие воинские подразделения египтян, было практически невозможно. В этой связи показателен один документ, датирующийся периодом правления фараона Мернептаха (1212–1200), т. е. временем, когда могущество XIX династии уже начало клониться к

---

[63] См. *Исх.* 5:1, 3, 7:16, 26 [8:1], 8:23–24[27–28], 10:3, 24–26, 12:31; см. также 3:18, 8:16 [20], 9:1, 13.

[64] Ср.: *Galpaz-Feller P.* Silver and Gold, Exodus 3:22 // RB 109 (2002). P. 197–209.

[65] Ср. *Лев.* 24:10 сл.

[66] Судя по данному тексту, фараон, допускавший богослужение евреев на территории столичного округа, был, скорее, ближе к первой группе египтян земли Раамсес.

упадку. Документ представляет собой донесение пограничного чиновника, сообщающего, в частности, о пропуске через приграничные крепости группы кочевников из Эдома для прохода в Чеку (библейская земля Гошен), «к водоемам Пер-Атума (библейского Питома. — *И. Т.*)... который в Чеку, чтобы они смогли выжить и скот их выжил». В другом тексте этого периода сообщается о преследовании двух беглых рабов, которым удалось проскользнуть в пустыню к северу от Мигдола сквозь линию египетских крепостей[67]; причем пункты Суккот, Этам и Мигдол упоминаются в данном документе в той же последовательности, что и в библейском повествовании об Исходе евреев из Египта[68]. Такой тщательный контроль египтян над малейшими передвижениями групп или даже отдельных лиц в данный период лишний раз свидетельствует о том, что уйти из земли Раамсес в пустыню евреи не могли без разрешения фараона. И такое разрешение было получено.

Говоря о религиозной политике Рамсеса II, следует учитывать ее амбивалентный характер. С одной стороны, этот вероятный потомок гиксосов с ярко выраженным семитским профилем (его отлично сохранившаяся мумия находится в Египетском музее в Каире) отдавал явное предпочтение своему родовому богу Сутеху-Ба'алу (см. выше, гл. III, 1, II). Но в то же время, стремясь соблюсти баланс сил, Рамсес всячески заигрывает с многочисленными сторонниками древнего традиционного культа фиванского бога Амона-Ра. Он возводит в честь него грандиозные сооружения в Фивах, упоминает в различных документах. В столице, Пер-Рамсесе, южная часть города считается «поместьем Сутеха», западная же — «поместьем Амона» (папирусы Анастаси II, 1, 4 и Анастаси IV, 6, 4). Как уже было отмечено, в поэме о Кадешской битве Рамсеса II с хеттами говорится о четырех подразделениях его войска: подразделении Амона, подразделении Ра, подразделении Птаха (мемфисский бог) и подразделении Сутеха. Хотя Рамессидам более или менее удавалось поддерживать баланс сил между сторонниками Амона и многочисленными в северо-восточной части Дельты адептами культа Сутеха (как коренными египтянами, так и азиатами), однако этот религиозный антагонизм иногда, вероятно, выливался в открытые столкновения[69].

Можно предположить, что прототипом тех обитателей земли Раамсес, которые, согласно сообщениям книги *Исхода*, благосклонно относились к израильтянам, были не кто иные, как сторонники культа Сутеха-Ба'ала. Именно они могли дать евреям серебро на покупку скота для принесения в жертву ГОСПОДУ (ср. *Исх.* 10:25–26, 12:31–32) и одежду детям, дабы те не замерзли в пустыне во время холодных весенних ночей (когда имел место Исход). В том числе и их золото, возможно, использовал Аарон при отливке тельца, образ которого, как уже отмечалось выше, символизировал в языческих религиях Восточного Средиземноморья Ба'ала. Наконец, именно они и могли быть тем «множеством разноплеменных людей» (египтяне, азиаты, пребывавшие в большом количест-

[67] ANET. P. 259.

[68] Относительно маршрута Исхода см. ниже, 5.

[69] Ср. примеч. 18.

ве в районе Пер-Рамсеса), которые «вышли» с израильтянами, дабы совершить паломничество и принести жертвы... Ба'алу (Сутеху) в его культовом центре в Ба'ал-Цафоне (*масорет.*: Ба'ал-Цефон)[70] «в пустыне», который, вероятно, первоначально и мог быть объявлен или же, точнее, воспринят египтянами как конечный пункт паломничества («в пустыню, на три дня пути») и у которого вышедшие из Египта евреи, а также неевреи, сперва и расположились станом (*Исх.* 14:2, 9; ср. *Числ.* 33:7)[71]. Предлагаются четыре основные локализации Ба'ал-Цафона: 1) традиционная — у северной оконечности Суэцкого залива[72]; 2) Тахпанхес (совр. Телль-Дефне) у южной оконечности озера Менцале, приблизительно в 8 км к западу от Кантары[73]; 3) район Горьких озер[74]; 4) у египетской горы Касий, в Рас Касруне, к северу от озера Сирбонис[75]. Наиболее вероятными считаются вторая и третья локализации[76].

Что касается библейского фараона, который, убедившись в результате казней египетских в великом могуществе ГОСПОДА (отдельные аспекты действий которого могли соотноситься им, как и другими египтянами, с функциями бога бури и грозы Ба'ала — см. ниже, *экскурс* о десяти казнях египетских), разрешил евреям и египтянам совершить паломничество — гипотетически в район Ба'ал-Цафона, принести там жертвоприношения и помолиться за него самого, то его прототипом как раз и мог быть почитатель Сутеха/Ба'ала Рамсес II (см. далее эту главу).

Наконец, прототипом той части египтян, которые, согласно книге *Исхода*, смертельно ненавидели религиозные воззрения и обрядность израильтян, могли быть, прежде всего, адепты бога Амона. Для них же был неприемлем и культ Сутеха-Ба'ала[77].

---

[70] См. также выше, гл. III, 2.

[71] В свете данных т. наз. «Марсельского» тарифа жертвоприношений храма Ба'ала-Цафона (см.: KAI 69; найден в совр. Марселе, но происходит из Карфагена [*Branden A. van den.* Lévitique 1–7 et Tarif de Marseille // RSO 15 (1965). P. 114]) исследователи обнаруживают параллели между жертвенным культом в т. наз. *Священническом кодексе* (см. в нашем издании: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза*) и жертвенной обрядностью и ритуалами культа Ба'ала-Цафона, в частности, типами жертв, животными, приносимыми в жертву, частями жертвенных животных, оставляемых священниками. Ср., например: *Dussaud R.* Les origines cananéennes du sacrifice israélite. Paris, 1921; *Baker D. W.* Leviticus 1–7 and the Punic Tariffs: A Form Critical Comparison // ZAW 99 (1987). P. 188–197; *Шифман.* Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 304 ff.

[72] См., например: *Servin A.* La tradition judéo-chretienne de l'Exode // BIÉ 31 (1948–49). P. 315–355.

[73] *Albright W. F.* Baal-Zephon // Festschrift für *A. Bertholet. W. Baumgartner et al.* (Hrsg.). Tübingen, 1950. S. 1–14; *Wright G. E.* Biblical Archaeology. Philadelphia, 1962. P. 62. О распространении культа Ба'ал-Цафона в районе Телль-Дефне в первой половине I тысячелетия до н. э. свидетельствует, в частности, финикийский папирус из Египта VI в. до н. э. (KAI 50). Ср. также: *Геродот*, История, II, 6.158; III, 5; *Страбон*, География, II, 32 сл.

[74] *Simons J.* The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament. Leiden, 1959. P. 248–251; *Davies G. I.* The Way of the Wilderness. A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament. Cambridge, 1979. P. 82.

[75] Относительно локализации египетской горы Касий см., например: *Cazelles H.* Les localisations de l'Exode et la critique littéraire // RB 62 (1955). P. 321–364.

[76] Ср.: *Davies.* Way of the Wilderness P. 81 f.

[77] Ср. примеч. 18 к настоящей главе.

Десять казней египетских (экскурс)

Десять казней, обрушившихся на Египет, явили как израильтянам (ср. *Исх.* 6:7), так и египтянам и их фараону (ср. *Исх.* 7:5 и др.), Кто есть ГОСПОДЬ; так что египтяне поняли необходимость осуществления паломничества в пустыню и совершения служения Ему. Первые девять казней могут быть соотнесены с особенностями природных явлений, иногда имеющих место в Египте[78]. Так, превращение воды, прежде всего нильской, в кровь[79] и гибель рыбы (первая казнь) могут быть соотнесены со следующим явлением. Случается, что в результате интенсивных дождей происходит чрезвычайно высокий разлив Нила, водами которого смываются огромные количества характерной ярко-красной почвы Абиссинско-Эфиопского плато, смешивающейся с микроорганизмами красноватого цвета, называемыми флагеллатами; при этом воды реки, естественно, сильно загрязняются и приобретают кроваво-красный цвет. В этих условиях гибнет большое количество рыбы, процесс разложения которой заставляет лягушек (жаб) покидать берега реки (ср. вторую казнь[80]); однако лягушки оказываются инфицированными болезнетворными бациллами антракса, которые впоследствии вызывают их внезапную смерть (ср. *Исх.* 8:9[13]). «Мошки» и «песьи мухи», кусающие египтян (третья и четвертая казни), могут быть соотнесены с москитами и мухами *Stomoxys calcitrans*, интенсивно размножающимися в условиях, созданных стоячими водами нильского разлива. Моровая язва, поразившая скот (пятая казнь), — это, возможно, антракс, спровоцированный разложением зараженных мертвых лягушек. Воспаления с нарывами на людях и скоте (шестая казнь) — это, вероятно, кожный антракс, вызванный главным образом укусами мух (четвертая казнь). Град и буря с молниями и громами, уничтожившие лен и ячмень, но не побившие пшеницу и полбу (седьмая казнь), случаются в Египте зимой и ранней весной. Появлению и нашествию на Египет огромного количества саранчи (*Исх.* 10:6), пожравшей уцелевшие от града и бури растения (восьмая казнь), вполне могли способ-

---

[78] См., например: *Hort G.* The Plagues of Egypt // ZAW 69 (1957). P. 84–103; 70 (1958). P. 48–59; *Beegle D. M.* Moses, the Servant of Yahweh. Grand Rapids, 1972. P. 96–118; *LaSor et al.* Old Testament Survey. P. 137–140.

[79] В древнеегипетском произведении «Поучения Ипувера» среди предсказаний о серии национальных бедствий есть и такие слова: «Река (т. е. Нил. — *И. Т.*) превратится в кровь. Если кто-нибудь попытается попить из ее, он откажется от нее и возжаждет воды». В связи с первой казнью П. Монтэ (L'Égypte et la Bible. Neuchâtel, 1959. P. 94 ff.) и И. С. Кацнельсон (Папирус Весткар и библейское сказание о Моисее // ПС 13(76), 1965. P. 45) обращают внимание на древнеегипетское Второе сказание о царевиче Сатни-Хемуасе (сыне Рамсеса II), дошедшее в списке конца I в. до н. э., но возникшее в своей основе, вероятно, значительно раньше. В данном сказании сын негритянки, эфиопский чародей Гор, предрекает своей матери: «Если меня победят, вода, которую ты будешь пить, сделается красной, как кровь, и пища, которую ты будешь есть, сделается красной, как кровь, и небо над твоей головой станет красным, как кровь» (VI, 3–4).

[80] Египетская богиня Хект с головой лягушки (супруга бога Хнума, вылепившего первых людей на гончарном круге) являлась покровительницей деторождения и помогала роженицам. Нашествие лягушек могло рассматриваться египтянами как месть богини за приказ фараона умерщвлять всех еврейских младенцев мужского пола (см. *Исх.* 1:22; ср. также ст. 16).

ствовать те же абиссинские дожди, которые послужили причиной анормального разлива Нила. Что касается «осязаемой тьмы», длившейся три дня (девятая казнь)[81], то это явление могло бы быть соотнесено с песчаной бурей, вызванной необычайно сильным *хамсином*; такие бури случаются в Египте в конце февраля — начале марта и длятся обычно два или три дня[82]. Итак, осуществляя первые девять казней, ГОСПОДЬ использует для реализации Своего Замысла сотворенный порядок вещей[83]. Последняя же, десятая казнь — гибель первенцев египетских — не связана с природными катаклизмами.

Конечной причиной первых девяти казней были интенсивные дожди, град, буря. Для значительной части населения Египта, включая фараона, стало очевидно, что требование Моисея, Аарона и израильтян об осуществлении паломничества в пустыню и совершении там служения Богу, управляющему всеми этими грозными силами, следует незамедлительно удовлетворить. Но для египтян и азиатов богом бури, грозы и дождя, богом пустынь за пределами Египта был Сутех/Ба'ал. Именно адепты его культа из египтян и проживавших в районе Пер-Рамсеса азиатов могли присоединиться к евреям, дабы принести ему жертвы в пустыне, предположительно в Ба'ал-Цафоне. Фараон же, — гипотетически Рамсес II, почитатель Сутеха, — в конечном счете не только дает на это разрешение, но и просит помолиться за него.

5. ИСХОД ЕВРЕЕВ ИЗ ЕГИПТА

Пасха (экскурс)

Непосредственно перед Исходом евреев из Египта ГОСПОДЬ устанавливает навечно празднование Пасхи (פֶּסַח; *Пéсах*) [*Исход*, гл. 12–13]. Для пасхальной трапезы следует

---

[81] В древнеегипетском тексте *Пророчество Неферти* предрекается как великое бедствие то, что солнечный диск сокроется и прекратит давать свой свет на землю, и люди не смогут ничего видеть. В связи с девятой казнью указывают также на *Второе сказание о Сатни-Хемуасе* (IV, 4–5), в котором один из трех чародеев-эфиопов, разговор которых подслушивал царь Менх-па-Ра, говорит своим коллегам: «Если бы дозволил Амон и если бы владыка Египта не мог меня покарать, я бы напустил свои чары на Египет и оставил народ Египта на три дня и три ночи без света» (см.: *Montet.* Ibid.; *Кацнельсон.* Там же).

[82] Всего же дней, в которые дует *хамсин* (от числительного «пятьдесят»), насчитывается в течение года около *пятидесяти*.

Некоторые исследователи, датирующие Исход евреев из Египта XV в. до н. э. (см. примеч. 40 к настоящей главе), усматривают в библейском описании девятой казни отголосок воспоминаний о последствиях чудовищного взрыва вулкана на острове Фера (совр. Санторин; самый южный из островов архипелага Киклады, расположен приблизительно в 115 км к северу от о. Крит), произошедшего, по-видимому, ок. 1450 г. до н. э. (возможно, несколько позднее). В частности, на Фере был уничтожен цветущий минойский город (совр. Акротири). Вулканический пепел, распространявшийся на сотни километров окрест, мог достигнуть и района Дельты (ср. образ «*осязаемой* тьмы»; *Исх.* 10:21–22).

[Огромные разрушения и природные катаклизмы, вызванные взрывом на Фере, вероятно, способствовали закату древнейшей европейской цивилизации — минойской. С этим же разрушительным извержением связывают и возникновение легенды о гибели Атлантиды, зафиксированной в диалогах Платона *Тимей*, 24e–25d и *Критий*, 113c–121c.]

[83] *LaSor et al.* Ibid. P. 140.

взять однолетнего агнца мужского пола без порока от овец или коз (в десятый день первого месяца[84]) и заколоть к концу четырнадцатого дня первого месяца.

> И пусть возьмут от крови (его) и помажут[85] на обоих косяках и на перекладине дверей в домах, где будут есть его. Пусть съедят мясо его в эту самую ночь[86], испеченное на огне; с пресным хлебом и с горькими (травами)[87] пусть съедят его (*Исх.* 12:7–8).

Далее ГОСПОДЬ заповедует:

> Ешьте же его так: пусть будут чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших, и ешьте его с поспешностью; это Пасха ГОСПОДНЯ. А Я в эту самую ночь пройду по земле египетской, и поражу всякого первенца в земле египетской, от человека до скота, и над всеми богами египетскими произведу суд[88]. Я ГОСПОДЬ. И будет у вас кровь знамением на домах, где вы находитесь, и увижу кровь, и *пройду мимо* (ופסחתי; курсив наш. — *И. Т.*) вас, и не будет между вами язвы губительной, когда буду поражать землю египетскую[89]. И да будет вам день этот памятен, и празднуйте в оный праздник (וחגתם אתו חג; «и совершайте в оный праздничное паломничество». — *И. Т.*) ГОСПОДУ, во (все) роды ваши; (как) установление вечное празднуйте его[90]. Семь дней ешьте пресный хлеб (מצות; *маццот*, «опресноки». — *И. Т.*)[91]; с самого первого дня уничтожьте квасное в домах ваших[92]; ибо, кто будет есть квасное с первого дня до седьмого дня, душа та истреблена будет из среды Израиля. И в первый день да будет у вас священное собрание, и в седьмой день священное собрание: никакой работы не должно делать в них; только что есть каждому, одно то можно делать вам» (*Исх.* 12:11–16).

---

[84] Месяц колошения *авив*; ему соответствует месяц *нисан* (март-апрель) послепленного календаря иудеев. В эпоху после вавилонского плена первым месяцем становится *тишри* (сентябрь-октябрь), соответствующий месяцу *этаним* календаря допленной эпохи.

[85] Пучком *эзова* (ст. 22). Полагают, что *эзов* это: 1) один из видов *майорана*, возможно, Origanum Maru. Майоран относится к губоцветным, и в Египте и Израиле он произрастает повсюду. Его травянистые стебли достигают в длину 1 м, образуя вверху кустообразное разветвление. Раввинистические описания свидетельствуют в пользу вида Majorana syriaca, который до сих пор используется в самаритянском ритуале пасхального кропления. Однако этот кустарник не растет на стенах (на что указывает *1 Цар.* 5:13); он произрастает на каменистой почве; 2) *сорго обыкновенный*, стебель которого почти в два раза длиннее стебля майорана; 3) *Септуагинта* переводит этот термин как *иссоп*.

[86] В ночь полнолуния, наступающего 15 нисана (время весеннего равноденствия).

[87] Напоминание о горечи египетского рабства. Септуагинта: πικρίδες.

[88] См. также *Числ.* 33:4.

[89] См. также *Исх.* 12:27.

[90] Т. е. в этот праздник следует совершать паломничество к Святилищу ГОСПОДА. См. также *Исх.* 23:17, 34:23; *Втор.* 16:16.

[91] С вечера 14-го дня до вечера 21-го дня месяца нисана (*Исх.* 12:18, 13:6–7; см. также *Лев.* 23:6 и *Числ.* 28:17).

[92] В память о поспешности, с которой евреи покидали Египет (см. *Исх.* 12:39).

Таким образом, название праздника פסח *Песах* (арам. פסחא, *Пасха*; отсюда греч. Πάσχα[93]) происходит от глагола פָּסַח (*пасах*), означающего «прошел мимо», «миновал» (см. *Исх.* 12:13, 27)[94], возможно, от первоначального значения «прихрамывать», затем получившего смысл «перескакивать через что-либо», «оставлять нетронутым» (ср. *2 Сам.* 4:4; *1 Цар.* 18:21, 26); в *Ис.* 31:5 этот глагол употреблен в значении «защищать». Термин *песах* соотносят также с аккадским paššaḫu, «делать мягким, гибким», «умиротворять», а также рядом египетских терминов, имеющих значения «празднование», «жатва», «удар». По мнению И. Ш. Шифмана, еврейское слово פסח *песах* «по-видимому, должно переводиться „трапеза“. Может быть, термин соответствует способу поедания ягненка во время пасхальной трапезы». В *Матф.* 26:17–19; *Мк.* 14:12–16; *Лк.* 22:7–11 слово «пасха» употреблено в бесспорном значении „трапеза“, „еда“»[95]. Пассаж из *Исх.* 12:13 этот российский ученый переводит как «Я буду трапезовать с вами» (вместо традиционного «Я пройду мимо вас»)[96]. Суммируя, можно сказать, что в Еврейской Библии термин *песах* употребляется в значениях: пасхальное жертвенное животное; пасхальная жертва, включая обряд ее поедания; праздник (или праздничное паломничество) Пасхи.

Здесь же отметим следующую особенность: если в книге *Второзакония* 16:1–8 Пасха и праздник Опресноков (חג המצות) полностью идентифицируются (ср. *Исх.* 12:1–27, 13:3–10, 23:15 [*Книга договора*], 34:18), то в тексте *Лев.* 23:5–8 (*Священнический кодекс*) сохраняется их относительная дифференциация (см. также *Числ.* 28:16–25)[97].

Еврейская Пасха — это праздник обретения свободы, посвященный одному из центральных событий в истории Израиля — Исходу из Египта. Ставить под сомнение историчность пребывания евреев в Египте и, соответственно, Исхода нет достаточных оснований (хотя некоторые исследователи и делают это). Библейские данные и современные научные знания и методы, как представляется, позволяют выявить *исторический фон* описываемых в книгах *Бытия*, гл. 37–50 и *Исхода* событий. Кроме того, как справедливо замечает В. В. Струве, «нельзя... предположить, что оставшиеся вне Египта племена изменили свои традиции свободного народа в пользу унизительной традиции рабства и притеснения Израиля, ибо бесспорно, что народная традиция проявляет естественную тенденцию приукрашивать свою историю»[98]. Эта мысль тем более справедлива, что речь

---

[93] В *Септуагинте* (наряду с φασεκ(χ) [транслит. слова פָּסַח]; *Иер.* 38:8 и 18 раз во *2 Хр.* 30 и 35), Новом Завете и т. д.

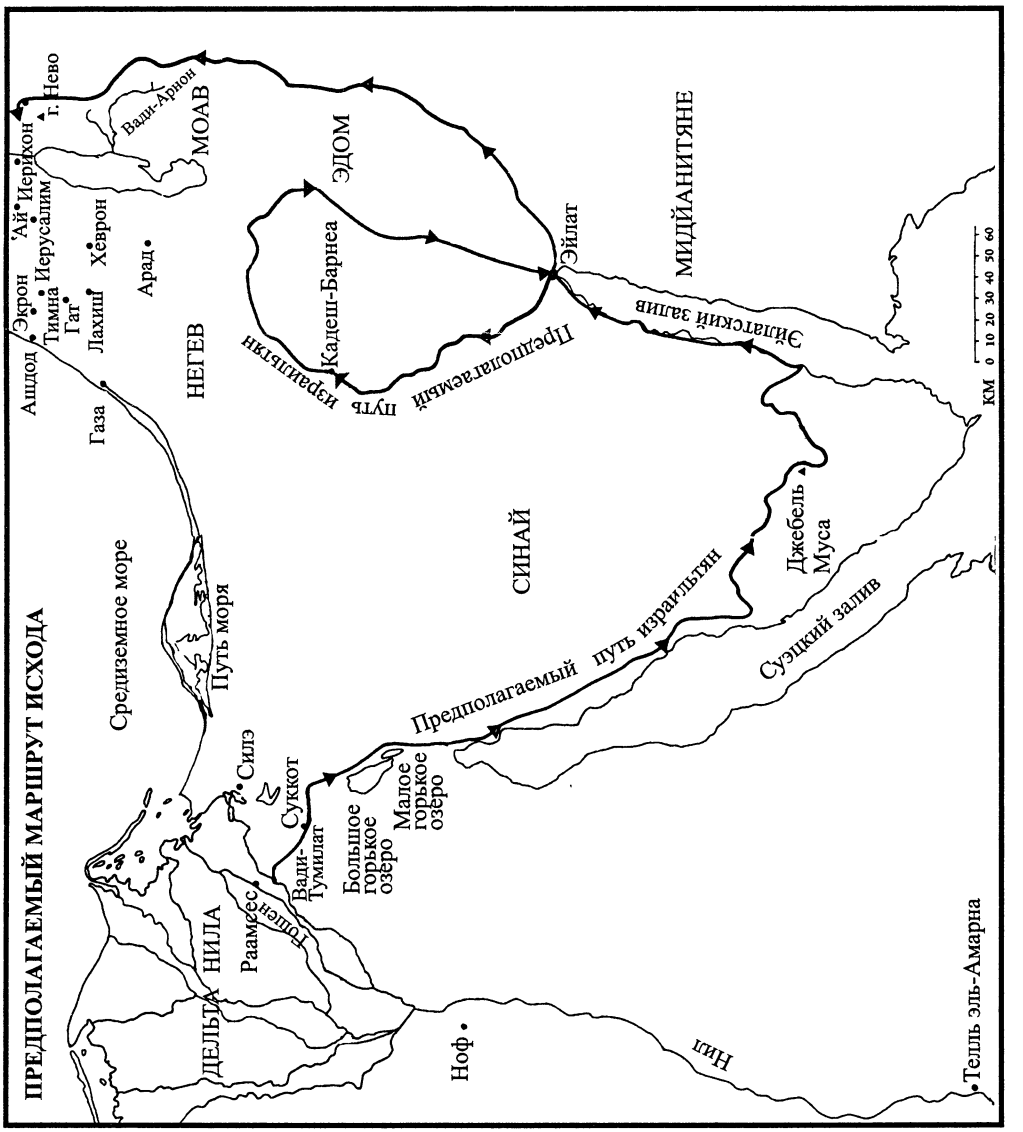
[94] О праздновании Пасхи см. также *Исх.* 12:42–50, 13:3–10, 23:15, 34:18; *Лев.* 23:5–8; *Числ.* 9:2–14, 28:16–27; *Втор.* 16:1–6. О первой Пасхе в Земле Обетованной см.: *И. Нав.* 5:10–11.

[95] Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 294–295.

[96] Там же. С. 295.

[97] Ср. *Лев.* 23:5–6: «В первый месяц, в четырнадцатый (день) месяца вечером — Пасха Господня. И в пятнадцатый день того же месяца — Праздник опресноков Господу. Семь дней ешьте опресноки». Ср. также *Числ.* 28:16–17: «В первый месяц, в четырнадцатый день месяца — Пасха Господня. И в пятнадцатый день этого месяца — праздник; семь дней должно есть опресноки».

[98] Израиль в Египте. Пг., 1920. С. 27.


ПРЕДПОЛАГАЕМЫЙ МАРШРУТ ИСХОДА
Средиземное море
Путь моря
Газа
Ашдод
Экрон
Тимна
Иерусалим
Гат
Лахиш
Хеврон
Арад
НЕГЕВ
Вади-Арнон
МОАВ
г. Нево
Аи
Иерихон
ЭДОМ
Кадеш-Барнеа
Предполагаемый путь израильтян
Эйлат
МИДИАНИТЯНЕ
Акабский залив
Джебель Муса
СИНАЙ
Суэцкий залив
Предполагаемый путь израильтян
Силэ
Суккот
Вади-Тумилат
Большое горькое озеро
Малое горькое озеро
Гошен
Раамсес
ДЕЛЬТА НИЛА
Ноф
Нил
Телль эль-Амарна
км 0 10 20 30 40 50 60

идет о *заре* истории еврейского народа[99]. Как отмечает И. Ш. Шифман, «едва ли такое важнейшее событие, как дарование Учения, могло быть связано с вымыслом, фикцией, а не с событиями, память о которых прочно сохранялась в народном сознании»[100]. В связи с библейским повествованием об Исходе из Египта И. Ш. Шифман замечает также, что «историческая фольклорная традиция, как правило, отражает факты, имевшие место в действительности, хотя в разработку сюжета вводятся многообразные сказочные и фантастические подробности. Так, в основе сюжета *Илиады* лежат предания о реально происходившей осаде Трои ахейцами; в основе германского эпоса о Нибелунгах — традиция о борьбе германских племен с гуннами; в основе русского былинного эпоса лежат воспоминания о Киевской Руси и княжении Владимира Святославича»[101].

От Раамсеса (Рамесеса) до Синая

I

И отправились сыны Израиля из Рамесеса в Суккот, около шестисот тысяч пеших мужчин, кроме детей. И множество разноплеменных людей вышли с ними, и мелкий и крупный скот, стадо весьма большое (*Исх.* 12:37–38).

И было: когда фараон отпустил народ, Бог не повел (его) по дороге земли филистимской, потому что она близка; ибо сказал Бог: чтобы не раскаялся народ, увидев войну, и не возвратился в Египет. И обвел Бог народ дорогою пустынною (к) Тростниковому морю. И вышли сыны Израиля вооруженные из земли египетской. И взял Моисей с собою кости Иосифа; ибо (Иосиф) клятвою заклял сынов Израиля, сказав: непременно посетит вас Бог, и вы с собою вынесете кости мои отсюда[102] (*Исх.* 13:17–19).

А Господь шел пред ними днем в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы идти им и днем и ночью (*Исх.* 13:21).

Израильтяне миновали Суккот, Этам, Пи-Ѓахирот, Мигдол и разбили стан перед Ба'ал-Цафоном, близ Тростникового моря (*Исх.* 13:20–14:2).

В 14-й главе книги *Исхода* сообщается, что фараону было «возвещено, что народ бежал».

И обратилось сердце фараона и рабов его против народа сего, и они сказали: «Что это мы сделали? Зачем отпустили израильтян, чтобы они не работали нам?» (ст. 5).

Вдогонку евреям посылается колесничное войско.

---

[99] Замечание С. А. Левинштама.

[100] Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 36.

[101] Там же.

[102] См. *Быт.* 50:25. Согласно *И. Нав.* 24:32, кости Иосифа были погребены в Шехеме (Сихеме).

И погнались за ними египтяне, и все кони с колесницами фараона, и всадники, и все войско его... и сыны Израилевы оглянулись, и вот, египтяне идут за ними: и весьма устрашились, и возопили сыны Израилевы к Господу (ст. 9–10).

Господь повелевает Моисею сказать израильтянам, «чтобы они шли» далее.

А ты (sc. Моисей. — *И. Т.*) подними жезл твой и простри руку твою на море, и раздели его, и пройдут сыны Израилевы среди моря по суше (ст. 15–16).

И простер Моисей руку свою на море, и гнал Господь море сильным восточным ветром всю ночь, и сделал море сушею; и расступились воды. И пошли сыны Израиля среди моря по суше: воды же были им стеною по правую и по левую сторону. Погнались египтяне, и вошли за ними в середину моря все кони фараона, колесницы его и всадники его (ст. 21–23).

По повелению Господа

простер Моисей руку свою на море, и к утру вода возвратилась на место свое; а египтяне бежали навстречу (воде). Так потопил Господь египтян среди моря. И вода возвратилась, и покрыла колесницы и всадников всего войска фараонова, вошедших за ним в море; не осталось ни одного из них (ст. 26–28).

И увидели израильтяне руку великую, которую явил Господь над египтянами, и убоялся народ Господа, и поверили Господу и Моисею, рабу Его (ст. 31).

Рассказ о чудесном избавлении евреев у Тростникового моря завершается *Песнью о Господе* — гимном, воспетым Моисеем и его сестрой, пророчицей (הנביאה) Мирйам в честь Его великой победы (*Исх.* 15:1–18 [см. также ст. 21[103]]):

Воспою Господу,
ибо Он высоко превознесся.
Коня и всадника его
Он ввергнул в море.
Сила моя и песнь (моя) — Господь;
Он стал мне Спасением.
Он Бог мой, и прославлю Его;
Бог отца моего, и превознесу Его.
Господь — Муж брани;
YHWH — Имя Ему.
Колесницы фараона и войско его
ввергнул Он в море;
и избранные военачальники
потонули в Тростниковом море.
Пучины покрыли их;
опустились они в глубины, как камень.
Десница Твоя, Господь,

[103] См., например: *Van Kooten R.* The Song of Miriam // Ker 16 (2001). P. 35–41.

прославилась силой;
десница Твоя, Господь,
сразила врага.
Величием Славы Твоей
Ты низложил восставших против Тебя.
Ты послал гнев Твой,
пожрал он их, как жнивье.
От дуновения ноздрей Твоих
расступились воды;
влага стала, как стена,
сгустились пучины в сердце моря.
Сказал враг:
«Погонюсь, настигну;
разделю добычу;
насытится ими душа моя,
обнажу меч мой,
истребит их рука моя».
Ты дунул Дыханием Твоим –
покрыло их море:
Они погрузились, как свинец,
в могучих водах.
Кто подобен тебе среди богов, Господь?[104]
Кто подобен Тебе —
величествен святостью,
досточтим хвалами,
творящий чудеса.
Ты простер десницу Твою —
поглотила их земля.
Ты ведешь Милостью Твоею
народ этот, который Ты избавил;
провожаешь Силою Твоею
в Твою Святую Обитель (נוה קדשך)[105].
Услышат народы и вострепещут;
ужас охватит жителей Филистии.
Тогда смутятся вожди Эдома,
могучих Моава охватит трепет,
придут в уныние все жители Ханаана.
Да нападет на них страх и ужас;
от величия мышцы Твоей
да онемеют они, как камень,

[104] Ср., например: *Ис.* 44:7; *Пс.* 89[88]:7, 83[82]:2, 77[76]:14.

[105] Т. е. в Ханаан. Термин נוה имеет значения: «жилище» пастуха или «обиталище» для стада; «обиталище», «жилище», подразумевая *страну* или некое владение, дом; «Обитель» Господа. В данном стихе, вероятно, подразумевается, что Господь-Пастырь ведет Свою паству в Землю Обетованную.

доколе проходит народ Твой, Господь,
доколе проходит сей народ, который Ты приобрел[106].
Введи его и насади его
на Горе наследия Твоего —
на месте, которое Ты соделал для Твоего Обитания, Господь,
(во) Святилище, Господи, (которое) создали руки Твои.
Господь будет царствовать во веки вечные.

Языковые и структурные параллели этого гимна с ханаанейскими (угаритскими) поэтическими произведениями (составленными, вероятно, в конце III — начале II тысячелетия до н. э.) очевидны, и некоторые исследователи считают возможным датировать, по крайней мере, стихи 1–12 этого библейского текста (т. е. часть гимна до вероятных упоминаний Иерусалимского Храма) очень ранним временем — XIII–XII вв. до н. э.[107]

II

Итак, израильтяне вышли из земли Раамсеса (Рамесеса), т. е. из области Кантира, прошли Суккот, который обычно отождествляется с египетским Чеку (совр. Телль эль-Масхута) в долине Вади-Тумилат, по которой шел основной путь из района Дельты на восток. Следующие три пункта, которые минули евреи, — Этам, Пи-Ѓахирот и Мигдол, — в настоящее время не могут быть однозначно отождествлены. Наконец, израильтяне располагаются станом у Ба'ал-Цафона, близ Тростникового моря. Как уже отмечалось выше, Ба'ал-Цафон, скорее всего, находился в районе совр. Телль-Дефне у южной оконечности озера Менцале, приблизительно в 8 км к западу от Кантары или же в районе Горьких озер. Название ים סוף (*йам суф*) обычно переводится — вслед за древнегреческой[108] и латинской интерпретациями — как «Красное море»[109]. Однако *суф* (от египет. ṯwf(y)) — это «папирус», «тростник», «тростниковый стебель»[110]; и, следовательно, данное наименование следует переводить как «Тростниковое море». Термин ים может служить для обозначения *моря*, но также *озера* и *большой реки* (Нила, Евфрата). Большинство современных исследователей склонны думать, что под ים סוף в *Исх.* 13:18, 15:4, 22 подразумеваются поросшие *тростником* (папирусом) болота со сладковатой водой, находящиеся вокруг и между озером Менцале и Горькими озерами, расположенными вдоль современного Суэцкого канала[111] (и, возможно, в рассматриваемый период

[106] Или: «сотворил».

[107] См., например: *Albright.* Archaeology of Palestine. P. 232 f.; *Cross F. M., Freedman D. N.* The Song of Miriam // JNES 14 (1955). P. 237–250; *Cross.* Canaanite Myth. P. 112–144.

[108] Ср. также, например, *1 Макк.* 4:9 и *Прем. Сол.* 10:18.

[109] Сказать что-либо определенное относительно происхождения наименования «*Красное* море» в настоящее время не представляется возможным.

[110] Ср., например, *Исх.* 2:3, 5.

[111] В одном египетском тексте периода Рамсеса II район папирусных болот между областью Таниса-Кантира и линией Суэцкого канала, к северу от совр. Исмаилии, назван «Страной папируса»; также эти места

еще соединявшимися проливами с собственно Красным морем[112])[113]. Таким образом, если допустить, что Ба'ал-Цафон находился в районе Телль-Дефне, то тогда переход израильтян через «Тростниковое море» можно было бы локализовать в районе южной оконечности озера Менцале (возможно, переход был осуществлен через один из поросших тростником рукавов озера)[114]. Возможен также переход и в районе Горьких озер[115].

III

По-видимому, в Ба'ал-Цафоне стало очевидным, что посещение этого культового центра вовсе не является конечной целью израильтян и что они отнюдь не собираются возвращаться оттуда в Египет, в землю Раамсес. (Именно это и может объяснить, почему фараон, сам же отпустивший евреев, *вдруг* снаряжает за ними погоню: ведь он-то отпускал их *лишь совершить паломничество*, а затем они должны были вернуться обратно в Египет.) Соглядатаи из египтян тут же сообщили об этом фараону: «И возвещено было царю египетскому, что народ бежал...» (*Исх.* 14:5а). Египтяне понимают, что лишаются большой массы рабочей силы (*Исх.* 14:5) и снаряжают погоню. Колесничное войско настигает евреев, когда те начинают переправляться через Тростниковое море... При этом ГОСПОДЬ вновь, как и в случае с первыми девятью казнями египетскими, заставляет природные явления служить Своим великим Целям.

Торжество Бога и подчинение ГОСПОДУ вод Тростникового моря (ср., например, *Исх.* 15:8, 10), описанные в книге *Исхода*, гл. 14–15, сопоставляются в научной литературе с угаритским эпическим рассказом о победе Ба'ала над Йамму (букв. «Море»)[116]. Известно и египетское изложение ханаанейского (вероятно, южнопалестинского) мифа о борьбе Моря с Сетхом/Сутехом, т. е. Ба'алом[117]. Представляется возможным предположить, что события, которые рассматривались евреями как великие победы YHWH-

---

обозначаются как «Воды Гора» (египет. *Шихор*). Термином *Шихор* (синод. *Сихор*) древние евреи обозначали восточную границу Египта (*И. Нав.* 13:3, *1 Хр.* 13:5).

[112] У античных авторов название «Красное море» не применяется по отношению к озерам на перешейке; с другой стороны, оно может включать Индийский океан и даже Персидский залив. В XV в. до н. э. египтяне прорыли канал, соединяющий Нил с Суэцким заливом.

[113] В *Числ.* 33:10–11 наименование יַם סוּף употреблено в расширительном значении и относится к Суэцкому заливу. Из контекста, однако, явствует, что «море», упоминаемое двумя стихами выше (33:8), — это не залив, а, по-видимому, как раз заросшие папирусом болота («Отправившись из Гахирота, прошли среди моря в пустыню, и шли три дня пути пустынею Этам...»). А, например, в *1 Цар.* 9:26 наименование יַם סוּף экстраполируется на Эйлатский (Акабский) залив. Такое расширительное употребление географических терминов было достаточно характерно для древнего мира (см., например: *Kitchen K.* Red Sea // IBD / Ed. by *N. Hillyer.* Wheaton, 1980. P. 1323).

[114] См., например: *Wright.* Biblical Archaeology. P. 60–62; *Beegle.* Moses. P. 144–166.

[115] См., например: *Finegan J.* Let My People Go. New York, 1963. P. 77–89; *Wit C. de* The Date and Route of the Exodus. London, 1960. P. 13–20.

[116] См., например: *Cross.* Canaanite Myth. P. 157 etc.; *Day.* God's Conflict with the Dragon and the Sea; ср. также: *Wakeman.* Biblical Earth Monster in the Cosmogonic Combat Myth.

[117] См.: *Helck.* Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3 und 2. Jahrtausend v. Chr. S. 491; *Шифман.* О Ба'лу. С. 56.

ГОСПОДА, могли интерпретироваться египтянами-почитателями Сутеха и проживавшими в Египте азиатами как указания на благоволение Сутеха-Ба'ала к израильтянам и его одобрение их действий. Во всяком случае, египтяне более не предпринимали попыток остановить евреев и вернуть их в Египет.

IV

Наиболее короткий и удобный путь из Египта в Ханаан во II тысячелетии до н. э. шел по дороге, идущей вдоль побережья Средиземного моря и названной соответственно «Дорогой моря». Известно, например, что египетская армия во главе с Тутмосом III, выступив ок. 1468 г. до н. э. против центрального и северного Ханаана и идя этой дорогой, преодолела расстояние от пограничной крепости Чилу (Силэ) до Газы (ок. 240 км) за десять дней. Однако, согласно *Исх.* 13:17–18, израильтяне не пошли этим путем (названным здесь «дорогой земли филистимской»[118]), «чтобы не раскаялся народ, увидев войну, и не возвратился в Египет». Почему? Ответ на этот вопрос, как кажется, дают рельефы на внешней стене т. наз. гипостильного зала храма Амона в Карнаке, изображающие цепь *военных фортов*, караван-сараев и колодцев вдоль «Дороги моря». В ходе археологических раскопок были обнаружены развалины египетских цитаделей *вдоль всего пути* от Дельты Нила до Газы[119].

Переправившись через Тростниковое море, израильтяне пошли по пустыне Шур, а затем пустыне Син на юго-восток, к горе Синай. На пути израильтяне впервые вкусили перепелов и манну (*Исх.*, гл. 16). Манна (евр. *ман*) — это, как полагают, сладкие, клейкие, беловатые выделения кошенилевых козявок, живущих на тамарисках, которые бедуины Синайского полуострова до сих пор употребляют в пищу. Что касается перепелов (птицы семейства фазановых), то они, как известно, мигрируют большими стаями из Европы в Африку осенью, а весной прилетают обратно. Во время этих перелетов они приземляются, в частности, на средиземноморском побережье Синая, будучи крайне изможденны, так что их легко поймать. До сих пор мясо этих птиц считается большим деликатесом.

В Рефидиме, когда народ возроптал без воды, Моисей, по повелению ГОСПОДА, ударил жезлом по скале, и из нее потекла вода (*Исх.* 17:1–7 [120]). В Рефидиме же израильтяне успешно отразили нападение кочевников-'амалекитян[121] (*Исх.* 17:8–16; см. также

---

[118] В *Исх.* 23:31 Средиземное море названо Филистимским морем. О филистимлянах речь пойдет в: ч. I, гл. VI, I, 1.

[119] См., например: *Dothan T.* Gaza Sands Yield Lost Outpost of the Egyptian Empire // NG, Dec. 1982. P. 739–768.

[120] Ср. *Числ.* 20:2–13.

До сих пор в районе горы Синай ближе к вечеру можно наблюдать феномен появления на склонах скал больших темных влажных пятен.

[121] 'Амалек: внук 'Эсава, сын Элифаза и его наложницы Тимны (*Быт.* 36:12); родоначальник-эпоним 'амалекитян (ср., однако, *Быт.* 14:7). Бил'ам называет 'Амалека первым из народов и предрекает его гибель

Втор. 25:17–19). Поскольку 'амалекитяне были *первым* народом, напавшим на израильтян после их Исхода из Египта, слово «'амалекитяне» («'Амалек») стало нарицательным, обозначающим врагов евреев[122]. На третий месяц по Исходу сынов Израиля из Египта они подошли к горе Синай.

6. СИНАЙСКОЕ ОТКРОВЕНИЕ И ЗАВЕТ С БОГОМ

I. Декалог

Традиция, идентифицирующая гору Синай (называемую в Библии также Хорев)[123] с Джебель Муса (араб. «Гора Моисея») на юге Синайского полуострова, восходит к IV в. н. э., когда у ее подножья поселилась группа христианских монахов[124]. К настоящему времени, однако, предложено еще до десяти идентификаций Синая на севере и западе Синайского полуострова, в Негеве, в Заиорданье и даже Саудовской Аравии[125]. Наиболее конкретное из библейских указаний, касающихся локализации горы Синай/Хорев, содержится во *Втор.* 1:2: «Одиннадцать дней (занимает путь) от Хорева по дороге, (ведущей к) горе Сеир, до Кадеш-Барнеа...», что предполагает нахождение горы Хорев на юге Синайского полуострова. Согласно документальной гипотезе, название *Синай* используют источники *Яхвист* (Y) и *Священнический кодекс* (P), а *Хорев* — *Элохист* (E) и *Девтерономист* (D). Эта гора обозначается в Библии также как «Гора Божья»; в *Числ.* 10:33 Синай назван «Горой ГОСПОДА» (в других местах это наименование применяется по отношению к горе Сион в Иерусалиме).

Моисей взошел на гору Синай, и ГОСПОДЬ повелел ему передать евреям слова, выражающие сущность Его Завета с Израилем:

(*Числ.* 24:20). 'Амалекитяне проживали в регионе между Синайским полуостровом и юго-западной частью Ханаана.

[122] После отделения от амалекитян кенитов (*1 Сам.* 15:6) и в результате побед над ними Саула и Давида (*1 Сам.* 15:7–8; 27:8; 30:17–18) их мощь оказывается окончательно сломленной. Во времена иудейского царя Йехизкийаху (Хизкийаху; [729]715–686 гг. до н. э.) пятьсот человек из колена Шимона уничтожили остаток 'амалекитян у горы Сеир (*1 Хр.* 4:42–43).

[123] Есть, однако, точка зрения, согласно которой Синай и Хорев — разные горы.

[124] Эта традиция, вероятно, восходит к более ранним временам. См., например: *Aharoni Y.* Kadesh-Barnea and Mount Sinai // God's Wilderness / Ed. by *B. Rothenberg.* London, 1961. P. 161–170; *LaSor et al.* OLd Testament Survey. P. 130. В VI в. при императоре Юстиниане монастырь был перестроен. К северу от пика Джебель Муса, на высоте более чем 1500 м над уровнем моря, до сих пор функционирует греко-православный монастырь св. Екатерины.

[125] См., например: *Beyerlin. W.* Origins and History of the Earliest Sinaitic Traditions / Trans. *S. Rudman.* Oxford, 1965; *Davies.* Way of the Wilderness. E. Анати, например, пытается идентифицировать Синай с Хар-Карком, между Кадеш-Барнеа и Эйлатом (Har Karkom: Montagna Sacra nel Deserto dell'Esodo. Milan, 1984).

> ...И теперь, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать Завет Мой, то будете Мне ценнейшим уделом (סגלה) из всех народов: ибо Моя вся земля; а вы будете у Меня царством священников и народом святым... (*Исх.* 19:5–6)[126].

Через три дня ГОСПОДЬ сошел в огне на гору Синай, которая вся дымилась и сильно колебалась[127]. С вершины горы ГОСПОДЬ возвестил израильтянам Слова Завета (דברי הברית), Десять заповедей — *Декалог* (*греч.* «Десятисловие»; от *евр.* עשרת הדברים [*Исх.* 34:28; см. также: *Втор.* 4:13]). Декалог, представляющий древнейший слой библейских религиозно-теологических установлений и морально-правовых норм, дошел до нас в двух редакциях, зафиксированных в книгах *Исхода*, гл. 20 и *Второзакония*, гл. 5[128]. *Первая заповедь — манифест монотеизма* — гласит: «Я ГОСПОДЬ, Бог твой, который вывел тебя из земли египетской, из дома рабства». Идея единственности YHWH-ГОСПОДА получает свое *абсолютное* выражение во *Втор.* 6:4: «Слушай, Израиль: ГОСПОДЬ, Бог наш, ГОСПОДЬ един (אחד)». *Вторая заповедь* развивает монотеистическую идею, а также запрещает поклонение лжебогам и идолопоклонство: «Да не будет у тебя других богов перед Лицом Моим. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я ГОСПОДЬ, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого родов, ненавидящих меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (см. также *Втор.* 4:15–18). Во *Втор.* 4:15 имплицитно выражена идея о том, что ГОСПОДЬ не имеет никакого зримого «образа» (תמונה; «формы», «выражения»); следовательно, Его невозможно выразить, изобразить в каких-либо материальных формах. (Ср. *Исх.* 33:18–23, 34:5–8.) Возможно, в этой же плоскости следует интерпретировать ряд библейских указаний о пребывании ГОСПОДА Бога в «темном облаке» (הערפל); *Исх.* 20:21; *1 Цар.* 8:12 = *2 Хр.* 6:1; также *Втор.* 4:11, 5:22(19); *Пс.* 97[96]:2; *Иов* 22:13[129]). Доктрина чистого монотеизма, императив поклоняться единому Богу, который не может быть репрезентирован в какой-либо форме (последнее вытекает из предписаний второй заповеди), — беспрецедентны дотоле в истории человечества. *Третья заповедь* звучит так: «Не произноси Имени ГОСПОДА, Бога Твоего, напрасно (לשוא; «всуе». — *И. Т.*); ибо ГОСПОДЬ не оставит без наказания

---

[126] Ср. *Ис.* 61:6: «А вас назовут священниками ГОСПОДА, служителями Бога нашего нарекут вас...»

[127] Гору Синай в повествовании книги Исхода следует рассматривать как бы в двух планах — земном (гора на Синайском полуострове) и космическом (священная космическая Гора — Место, с которого трансцендентный Бог реализует Свою относительную имманентность мирозданию при заключении Завета).

[128] Ниже воспроизводится иудаистская традиция нумерации Десяти заповедей. Отметим, что средневековая римско-католическая традиция, воспринятая также Лютером, рассматривает первые две заповеди как одну; общее число 10 сохраняется посредством того, что запреты относительно посягательств на чужую жену и чужое имущество (десятая заповедь) воспринимаются здесь как две отдельные заповеди. В греко-православной и протестантско-реформистской традициях первая заповедь и запрет против поклонения лжебогам из второй заповеди рассматриваются как одна — первая — заповедь, а запрещение поклоняться кумирам — как вторая.

[129] Ср. также *2 Сам.* 22:10 = *Пс.* 18[17]:10.

того, кто произносит Имя Его напрасно»[130]. *Четвертая заповедь* посвящена соблюдению Субботы: «Помни (זכור; *Исх.* 20:8; во *Втор.* 5:12: שמור, «храни», «соблюдай». — *И. Т.*) День субботний, чтобы святить его. Шесть дней работай, и делай всякие дела твои; а день седьмой — Суббота (שבת; *Шаббат*)[131] ГОСПОДУ, Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни скот твой, ни пришелец, который в жилищах твоих. Ибо в шесть дней создал ГОСПОДЬ небо и землю, море и все, что в них; а в день седьмой отдыхал. Посему благословил ГОСПОДЬ День субботний и освятил его». Таким образом, здесь субботний отдых коррелирует с событиями Творения — можно сказать, что каждая Суббота в определенной мере воспроизводит *Божественный День отдыха*, венчающий творческую Неделю[132] (и, следовательно, каждая трудовая неделя в какой-то мере имплицитно соотносится с другими шестью Днями Недели Творения). В *Исх.* 31:16–17 Суббота, соотносящаяся с седьмым Днем Творения, обозначается как «вечный завет» и «вечное знамение (знак)». В версии *Второзакония* после предписания об обязательном субботнем отдыхе пришельца говорится следующее: «...чтобы отдохнул раб твой и раба твоя, как и ты». Происхождение обычая почитания и соблюдения Субботы и обоснование необходимости субботнего отдыха в версии *Второзакония* представлено следующим образом: «И помни, что <ты> был рабом в земле египетской, но ГОСПОДЬ, Бог твой, вывел тебя оттуда рукою крепкою и мышцею высокою, потому и повелел тебе ГОСПОДЬ, Бог твой, соблюдать День субботний». Девтерономическое обоснование Субботы как дня отдыха имеет общественно-гуманный характер: вероятно, здесь имеется в виду, что израильтяне, постигшие в египетском рабстве всю тяжесть беспрерывного труда, должны понимать необходимость еженедельного субботнего отдыха для всех, включая рабов и даже рабочий скот. Вообще же деление времени по «неделям» (שבוע; семидневный [семилетний] период), равно как и институт *регулярного обязательного еженедельного* дня отдыха для *всех* членов социума, впервые в истории устанавливается именно в древнееврейском сообществе. *Пятая заповедь* гласит: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои (в версии *Второзакония* добавление: «и чтобы хорошо тебе было». — *И. Т.*) на земле, которую ГОСПОДЬ, Бог твой, дает тебе». Заповедь о почитании родителей следует сразу же после заповедей, связанных с почитанием ГОСПОДА. Пятикнижие устанавливает смертную казнь не только за рукоприкладство по отношению к родителям, но даже за злословие в отношении их (*Исх.* 21:15, 17; *Лев.* 20:9; ср. также *Прит.* 20:20)[133]. *Шестая заповедь*: «Не убий». *Седьмая заповедь*: «Не прелюбодействуй». *Восьмая заповедь*: «Не укради». *Девятая заповедь*: «Не произноси в отношении ближнего твоего свидетельства ложного». *Десятая заповедь*: «Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближне-

[130] Относительно интерпретации данной заповеди см. *экскурс* в ч. I, гл. I, 1, 4: Значение и произношение Тетраграмматона.

[131] Еврейский глагол *шават* означает «переставать», «прекращать», «заканчивать»; «отдыхать»; так что слово *шаббат* интерпретируется как «день отдыха (от трудов)».

[132] См. также: ч. II, гл. I, VI.

[133] NB: О почитании земных властей в Декалоге ничего не говорится.

го твоего (в версии *Второзакония*: «Не желай жены ближнего твоего; и не желай дома ближнего твоего...» — *И. Т.*); ни раба его, ни рабыни его (в версии *Второзакония* дополнение: «ни поля его». — *И. Т.*); ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего»[134].

II. Синайский Завет с ГОСПОДОМ. Основное содержание Книги Завета

В тексте книги *Исхода* 20:22–23:33 представлена *Книга Завета* (ספר הברית), в которой зафиксированы следующие установления: закон относительно жертвенника для жертвоприношений без идолопоклонства; *постановления*: о рабах[135]; о повреждениях человеку[136]; о бодливом воле; о краже и возмещениях; о вдовах и сиротах; о займах; об обетах; о приношениях; установления, касающееся седьмого (*Субботнего*) года[137] и Субботы; *празднование* праздника Опресноков[138], праздника Жатвы первых плодов[139] и праздника Собирания плодов в конце года[140]. Три раза в году во время этих праздников (праздничных паломничеств[141]) «весь мужской пол (זכור)»[142] должен являться пред Лице ГОСПОДА (*Исх.* 23:17, 34:23–24, *Втор.* 16:16), т. е. собираться в Скинии (см. ниже, III), а позднее — в Иерусалимском Храме. Отметим также монотеистическое предписание «не упоминать имени других богов» (23:13). Книга Завета содержит также ряд запретов этического характера[143]; здесь же мы находим и установление «не варить козленка в молоке

---

[134] Ср. далее *Исх.* 34:10–28 (см. ниже, III).

[135] О законодательстве Пятикнижия, касающемся рабов, см., например: *Шифман И. Ш.* Правовое положение рабов в Иудее по данным библейской традиции // ВДИ 3 (1964). С. 54–80.

[136] Здесь эксплицитно выражен принцип талиона: «А если будет вред, то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку...» (21:23–25). См. также *Лев.* 24:20; *Втор.* 19:21. Этот принцип содержится во многих древних законодательствах, например в Законах Хаммурапи, Солона, Двенадцати таблиц. Jus talionis призван защитить слабого от произвола сильных. Ср. в то же время предписание *Исх.* 21:26–27, согласно которому, если господин повредит глаз своего раба или выбьет ему зуб, он должен отпустить его на свободу.

[137] Древнеизраильские институты *Субботнего* и *Юбилейного годов* являются дальнейшим развитием идеи Субботы. Постановления о Субботнем годе содержатся также в текстах *Лев.* 25:1–7, 18–22 (см., кроме того, 26:34–35) и *Втор.* 15:1–11. См. далее в нашем издании: Приложение I. *Кодекс святости*, 5.

[138] См. *Исх.* 23:15, 34:18, *Лев.* 23:6–14, *Втор.* 16:1–8, 16 и выше, гл. III, 5: *Пасха* (экскурс).

[139] Праздник Первых плодов имеет в Пятикнижии три основных наименования: день Жатвы (*Исх.* 23:16), день Первых плодов (*Числ.* 28:26–31) и праздник Недель — *Шавуот* (*Исх.* 34:22; *Втор.* 16:9–12). См. также *Лев.* 23:15–21, *Втор.* 16:16. См. далее в нашем издании: Приложение I. *Кодекс святости*, 4.

[140] Соотносится с праздником Кущей (евр. *Суккот*). Праздник Кущей (Шатров) — семь дней ГОСПОДУ — наступает в пятнадцатый день седьмого месяца. В тексте *Исх.* 23:16 и 34:22 этот праздник назван Праздником собирания (плодов). См. также *Лев.* 23:35–36, 39–43, *Втор.* 16:13–16. См. далее в нашем издании: Приложение I. *Кодекс святости*, 4.

[141] Используемый в *Исх.* 23:15–16 термин חג, *хаг*, обычно переводимый словом «праздник», имеет также значение «праздничное паломничество».

[142] Или: «всякий возмужалый», «всякий мужчина». Ср., однако, *1 Сам.* 1:3 сл.

[143] В частности: «Не внимай пустому слуху, не давай руки твоей нечестивому, чтобы быть свидетелем неправды. Не следуй за большинством на зло, и не решай тяжбы, отступая по большинству от правды. Если найдешь вола врага твоего, или осла его, заблудившегося, — приведи его к нему... Даров не принимай; ибо

матери его» (*Исх.* 23:19; см. также *Исх.* 34:26, *Втор.* 14:21)[144]. Как замечает И. Ш. Шифман, «в угаритском тексте „Рождение богов“ [145] имеется предписание варить козленка в молоке. Так как указанный текст является „сценарием“ празднества священного брака, можно считать вероятным, что библейский запрет означал фактически запрет участвовать в (языческой. — *И. Т.*) обрядности священного брака»[146].

Чтение народу Моисеем Книги Завета явилось одним из центральных моментов церемонии заключения ГОСПОДОМ Завета (Договора) с Израилем на Синае (*Исх.* 24:4–8). Церемония заключения Синайского Завета как *общенародное действо* — уникальное явление в мировой истории[147]. С другой стороны, как замечает Х. Тадмор, «„Заключение Завета“, составляющее один из центральных элементов в библейском эпосе, считалось на Древнем Востоке общепринятым обычаем при урегулировании международных отношений посредством договоров, начиная с XVIII в. до н. э. К этой категории принадлежат политические договоры, заключавшиеся между царем-властелином могущественной державы и правителем подвластного ему государства. Такого рода тексты встречаются в изобилии среди хеттских и аккадских документов XV–XIII вв. до н. э., а подобные им формулы в арамейских и ассирийских письменных памятниках VIII–VII вв. до н. э. являются их производной формой. Эти договоры, в сущности, не что иное, как клятва вассала хранить верность своему сюзерену. Они обычно состоят из трех основных частей: в первой дается обзор исторических событий, предшествовавших договору; во второй — излагаются по пунктам права и обязанности, вытекающие из договора; в третьей — перечисляются угрозы и проклятья нарушителю договора. В арамейских и ассирийских документах обычно отсутствует первая часть. Поэтому Завет, заключенный между Богом и израильским народом, в особенности в той версии, в которой он описан во Второзаконии, более сходен по своей форме с хеттскими и аккадскими договорами II тысячелетия, чем с... арамейскими и ассирийскими договорами. Это указывает на глубокую древность основной договорной формы в Израиле. Предполагают, что древней-

---

дары слепыми делают зрячих и извращают дело правых. Пришельца не обижай: вы знаете душу пришельца, потому что сами были пришельцами в земле египетской».

[144] Ср. *Лев.* 22:28; *Втор.* 22:6–7. (Из предписания «не варить козленка в молоке матери его» законоучители Талмуда вывели три запрета: варить мясо с молоком, употреблять эту смесь в пищу, использовать ее в других целях (трактат *Хуллин*, 115b; ср. 116a).)

[145] KTU 1.23.

[146] Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 301. По мнению И. Ш. Шифмана, «Книга Завета (Договора)» была опубликована в 835 г. до н. э., после свержения иудейской царицы Аталйаху и воцарения Йехоаша, что сопровождалось разгромом культа Ба'ала и заключением завета между ГОСПОДОМ и иудеями во главе с царем. Российский ученый замечает, что «предписание Исхода (23:24) о разрушении „языческих“ святилищ и рассказ *II Царств* (11:18) и *II Хроник* (23:17) о разрушении народом храма Ба'ала обнаруживают близость между собой; создается впечатление, что уничтожение храма Ба'ала было совершено во исполнение предписания „Книги Договора“. По-видимому, тогда же (т. е. в 835 г. до н. э. — *И. Т.*) к ней был присоединен и „Кодекс Святости“» (Там же. С. 44).

[147] *Sarna.* Israel in Egypt. P. 45.

шая форма организации израильтян была „Обществом Завета", т. е. объединением всех тех, кто вступил в Союз с Богом, как со своим сюзереном»[148].

III. Скиния и Ковчег Завета. Установления книги Исхода 34:10–28

После чтения народу записанной им Книги Завета [149] и принесения всесожжений и освящения Завета Моисей взошел на гору Синай (гл. 24). ГОСПОДЬ дает ему подробные указания относительно постройки и обустройства Скинии (המשכן; также обозначается как אהל מועד, Шатер собрания) — переносного Святилища («Дома Божьего»; *1 Хр.* 6:33[48]), жертвенника и двора Скинии, а также Ковчега (Кивота) Завета — вместилища для хранения «Откровения» (עֵדֻת; букв. «Свидетельство»; «Договор»), т. е. двух каменных скрижалей, на которых, согласно традиции, был написан текст Декалога. По мнению Ф. М. Кросса, архаичный термин עד(ו)ת, вероятно, следует рассматривать как синоним слова ברית («Завет», «Договор»)[150]. И. Кноэл же считает, что слово עד(ו)ת, в отличие от ברית, означает не договор двух равноправных сторон, а одностороннее обязательство вассала по отношению к своему сюзерену, чему можно найти соответствия в ассирийских документах XV–XIII вв. до н. э.[151]

Ковчег должен был быть сделан из дерева шиттим (аравийской акации) и изнутри и снаружи покрыт чистым золотом; «длина ему два локтя[152] с половиною, и ширина ему полтора локтя, и высота ему полтора локтя». Крышка (הכפרת)[153] Ковчега также должна быть сделана из чистого золота, а на обоих ее концах помещены два золотых керува[154]

---

[148] Библейский период. С. 29 и сл.

В то же время ряд исследователей отмечают черты сходства данных библейских документов и с арамейскими и ассирийскими договорами VIII–VII вв. до н. э.

[149] Кстати, отметим, что упоминание Моисея в Пятикнижии в третьем лице не может рассматриваться как аргумент против традиции о его авторстве Торы или отдельных ее частей. Так, например, в своих «Записках о галльской войне» и «Записках о гражданской войне» Гай Юлий Цезарь неизменно говорит о себе только в третьем лице, что подчеркивает объективность и искренность изложения (имя Цезаря в обоих произведениях упоминается 775 раз; см.: *Balson J. P. V. D.* Julius Caesar. A Political Biography. New York, 1967. P. 104 f.). Ранее тот же прием использовал Ксенофонт Афинский в своем «Анабасисе». По мнению Плутарха, Ксенофонт поступил так, в частности, потому, что славу в качестве действующего лица в описываемых событиях ставил выше, нежели славу в качестве автора данного сочинения, а также дабы внушить полное доверие к своему повествованию (*О славе афинян*, кн. I).

[150] The Priestly Work // Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge, Mass., 1973. P. 312.

[151] The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School. Minneapolis, 1995. P. 142 f.

[152] Локоть (אמה) — ок. 45 см.

[153] От глагола כפר, «покрывать», «умилостивлять», «очищать», «искупать», «прощать». Ср. *Лев.* 16:14–16. Септуагинта: ἱλαστήριον; *Вульгата:* propitiatorium.

[154] Крылатые ангелы с чертами людей и животных (ср. *Иез.* 1; 10:12; 41:18–20, 25). Впервые в Библии керувы упоминаются в *Быт.* 3:24 как стерегущие по повелению Бога Сад 'Эдена и Древо Жизни. Два керува были помещены на обоих концах крышки Ковчега Завета, являясь своего рода «пьедесталом» («троном») незримого Присутствия Божия (*Исх.* 25:17–22, *Числ.* 7:89; см. также *1 Сам.* 4:4; *2 Сам.* 6:2; *2 Цар.* 19:15; *Пс.* 80:2, 99:1; ср. *1 Хр.* 28:18). Ту же функцию, вероятно, выполняли образы керувов, сделанных из масличного дерева,

чеканной работы с распростертыми вверх крыльями, покрывающими крышку, и лицами, обращенными друг к другу. Ковчег же должен быть помещен во Святое-Святых (קדש הקדשים) Скинии, а специальная завеса (сделанная из синеты, багряницы, червленицы и крученого виссона, и с искусно вытканными на ней керувами) — «отделять Святилище (הקדש; „Святое") от Святого-Святых». Здесь, над Ковчегом и его крышкою с керувами, ГОСПОДЬ будет являть Моисею Свое Присутствие, говорить с ним, открывать Свою Волю (25:22)[155]. Во главе всех работ по строительству Скинии назначаются Бецалел (Веселиил) и Ахолиав (гл. 25–27, 30–31:11). ГОСПОДЬ также назначает Аарона и его сыновей священниками[156] и детально указывает Моисею, как следует приготовить для Аарона (перво)священнические одежды и их атрибуты (эфод[157], наперсник судный, верхнюю ризу, хитон, кидар, пояс, золотую дощечку с начертанной на ней надписью: «Святыня ГОСПОДНЯ» и др.), какие одежды следует сделать для священников и как провести освящение Аарона с сыновьями для священнодействия (гл. 28–29; см. также 39).

поставленные в Святое-Святых Первого Храма (*1 Цар.* 6:23–27; *2 Хр.* 3:10–13). В *2 Сам.* 22:11; *Пс.* 18[17]:11 говорится, что Господь полетел на керувах. Изображения керувов присутствовали в украшениях Скинии (*Исх.* 26:1, 31; 36:8, 35) и Первого Храма (*1 Цар.* 6:29, 32, 35; 7:9, 36; *2 Хр.* 3:7, 14; ср. *Иез.* 41:18–20, 25). В *Иез.* 28:13–19 царь финикийского города Тира уподобляется «помазанному керуву» (вероятно, Проточеловеку), пребывавшему в «'Эдене, Саду Божьем», находившемуся на «Святой Горе Божьей».

[155] Во *Втор.* 10:1–5 упоминается также о сделанном Моисеем по повелению Бога деревянном кивотеларце, куда непосредственно были помещены скрижали, повторно вытесанные Моисеем (ср. *Исх.* 34:1). Этот малый ковчег, вероятно, помещался в большой Ковчег Завета.

[156] Последующее израильское священство возводило свой род к Аарону.

[157] В книгах *Исхода* и *Левита* эфод (אפ(ו)ד) — часть церемониального одеяния древнеизраильского первосвященника — носился поверх хитона и, вероятно, закреплялся при помощи пояса и двух связывающих нарамников. (Неясно, покрывал ли эфод спину первосвященника, облегая его тело наподобие жилета, или же располагался только спереди.) К нарамникам прикреплялся также наперсник судный, на который возлагались священные объекты, посредством которых первосвященник мог узнавать Волю Господа по отношению к Израилю, — Урим, традиционное толкование — «свет», и Туммим — «совершенство», «невиновность»; точные функции этих священных предметов (возможно, камней) нам теперь неизвестны. (Септуагинта интерпретирует наименование Урим как «откровение», а Туммим — как «истина».) После царствования Давида Урим и Туммим более не упоминаются; по возвращении иудеев из вавилонского плена их уже вообще не было (ср. *Эзр.* 2:63; *Неем.* 7:65). В наперсник судный вставлялось 12 оправленных драгоценных камней по числу колен Израилевых, на которых были вырезаны имена этих колен (*Исх.* 28:17–21; 39:10–14). У Иосифа Флавия в «Иудейских древностях», III, 214–218 зафиксирована традиция, согласно которой 12 камней наперсника первосвященника и сардоникс-застежка на его правом плече светились (когда осуществлялось прорицание), и это свечение символизировало Божественное Присутствие. Согласно же кумранскому тексту *4Q 376*, фр. 1 ii 1–2, относящемуся к циклу Моисеевых псевдэпиграфов, светился (будут светиться?) также «камень» «на левой руке» первосвященника-помазанника. По сообщению иудейского историка, камни прекратили свое свечение за 200 лет до того, как он завершил работу над «Иудейскими древностями» (ок. 93/94 гг. н. э.), т. е. ок. 107/106 гг. до н. э., при первосвященнике-правителе Иоанне Гиркане (134–104 гг. до н. э.), который слыл прорицателем (см.: *Иосиф Флавий*, Иудейская война, I, 68; Иудейские древности, XIII, 299–300; ср. *Завещание Левия* 8:13–15).

Льняные эфоды носили и простые священники (*1 Сам.* 22:18). Согласно *1 Сам.* 2:18, такой эфод носил юный Самуил, а, согласно *2 Сам.* 6:14, Давид облачился в льняной эфод, когда плясал перед Ковчегом Завета при внесении последнего в Иерусалим. В *Суд.* 8:27, гл. 17–18, *1 Сам.* 21:10, *Ос.* 3:4 эфод — это некий культовый предмет.

ГОСПОДЬ повелевает *помазать* священным елеем (миром)[158] сначала Скинию собрания, Ковчег Откровения, стол[159] для хлебов Присутствия[160], светильник[161], жертвенник курения, жертвенник всесожжения и все их принадлежности, также умывальник (чашу)[162] и его подножие (*Исх.* 30:26–29; ср. также *Лев.* 8:10–11), а затем Аарона и сынов его (*Исх.* 29:7, 30:30, 40:13; см. также 28:41, 40:15; *Лев.* 7:36, 8:12, 10:7). Помазание Аарона состояло из двух актов: Моисей сначала *возлил* (יצק) ему на голову елей помазания, а затем *помазал* (משח) его (вероятно, лицо и одежды). Помазание же священников состояло, вероятно, только в последнем действии. Вообще акт помазания символизировал избрание Богом личности для исполнения Его Воли и Предначертаний, особого служения, нисхождение на избранника Духа ГОСПОДА (см., например, *1 Сам.* 10:1–10; 16:12–13; *Ис.* 61:1 и сл.; см. также *Пс.* 89[88]:21–25)[163], трансцендентной харизмы, а для священнослужителей являлся еще и актом их посвящения[164]. Это действо знаменовало также *изменение* самого человека (ср., например, *1 Сам.* 10:9), который становился *способен* исполнять Божье служение.

ГОСПОДЬ еще раз отмечает необходимость соблюдения Субботы, которая является *знамением Завета между Ним и Израилем* (31:12–17). После этого Моисей получает от ГОСПОДА две каменные таблицы — «скрижали Откровения», «на которых написано было с обеих сторон» *непосредственно* «перстом Божьим» (31:18–32:16). Однако, сойдя с горы Синай и увидев поклонение израильтян золотому тельцу, он разбивает скрижали.

Уничтожив тельца, Моисей ставил свой шатер вне стана израильтян и молился о Присутствии Божьем с народом (32:17–33:17). ГОСПОДЬ являет Славу Свою Моисею (33:18–23). По повелению ГОСПОДА Моисей вытесал две новые каменные скрижали, «подобные прежним», и вновь взошел на Синай. *ГОСПОДЬ Бог возобновил Завет Свой с*

---

[158] О составе и приготовлении священного елея см. в *Исх.* 30:23–25.

[159] См. *Исх.* 25:23–30, 35:13, 40:22; *Числ.* 4:7–8; *1 Цар.* 7:48; *2 Хр.* 29:18; ср. *1 Хр.* 28:16 и *2 Хр.* 4:19 (ср. также 4:10).

[160] Букв. «хлеба Лика»; *синод.* «хлеба предложения». Двенадцать хлебов, уложенных в два ряда, по шесть в ряд, вместе с ливаном (ладаном); каждую Субботу хлебы от предыдущего приношения заменяли свежими, а прежние ели священники в святилище (*Исх.* 25:30; *Лев.* 24:5–9). См. также *1 Сам.* 21:4, 6; *1 Цар.* 7:48, 21:5, 7; *1 Хр.* 9:32, 23:29; *2 Хр.* 13:11.

[161] См. *Исх.* 25:31–40, 26:35, 35:14, 37:17–24, 40:24; *Лев.* 24:1–4, *Числ.* 8:4 и др.

[162] См. *Исх.* 30:17–21 и др.

[163] В текстах *1 Цар.* 19:6b, 19b, *Ис.* 61:1, где говорится о помазании пророка, глагол משח употреблен не в прямом значении, а фигурально, для обозначения помазания Святым Духом и благодатью (ср. *Пс.* 89[88]:21, 25). [Употребление данного глагола в переносном значении засвидетельствовано и в угаритском языке.]

[164] В Еврейской Библии термин «помазанник» (משיח *машиах* [греч. μεσσίας от арамейского משיחא (*мешиха*); греч. перевод термина משיח: χριστός]) употребляется по отношению к: 1) царям Израиля и царям из дома Давида, но также персидскому царю Киру II (*Ис.* 45:1; *Дан.* 9:25(?)); в *1 Цар.* 19:15 говорится о помазании сирийского царя Хазаэла); 2) первосвященнику Израиля; 3) патриархам (*Пс.* 105[104]:15=*1 Хр.* 16:22); 4) в книге *Даниила* 9:24–27 говорится об эсхатологическом Помазаннике, возможно, тождественном с фигурой трансцендентного, предсуществующего «*как бы сына человеческого*», которого пошлет Господь для утверждения Царства Божьего на земле (7:13–14); помазанию подлежали также 5) простые священники-ааронииды и 6) пророки. Подробнее об этом см. нашу книгу «История и идеология Кумранской общины» (С. 189 сл.).

Израилем. И пробыл Моисей на Синае «с ГОСПОДОМ сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил; и написал на скрижалях слова Завета, Десятисловие (עשרת הדברים). И было: когда сходил Моисей с горы Синая, — и две скрижали Откровения были в руке Моисея при сошествии его с горы, — то Моисей не знал, что кожа лица его стала сиять лучами от того, что Он говорил с ним…» (33:24–34:35). Таким образом, вторые скрижали были написаны уже не «перстом Божьим», а рукой Моисея[165].

В связи с вопросом, касающимся скрижалей Завета (Договора), заметим, что традиция фиксации договоров на таблицах хорошо засвидетельствована. В качестве примера можно привести договор между Рамсесом II и хеттским царем Хаттусили III, заключенный на двадцать первом году царствования Рамсеса и выгравированный на серебряной таблице (пластине). В Месопотамии соглашения и пакты между отдельными лицами также записывались на таблицах. Причем разбивание этих таблиц символизировало аннулирование договора.

Книга *Исхода* 34:10–28 по сути содержит еще одну версию предписаний *Десятисловия*. «Сохрани то, что повелеваю тебе ныне: вот, Я изгоняю от лица твоего аморреев[166], ханаанеев[167], хеттов[168], периззеев[169], хиввеев[170] и йевусеев[171]. Берегись, не вступай в союз с жителями той земли, в которую ты войдешь, дабы они не сделались сетью среди вас. Жертвенники их разрушьте, маццевы[172] их сокрушите, ашеры[173] их изрубите. Ибо ты не должен поклоняться богу иному, кроме ГОСПОДА; потому что имя Его — „Ревнитель“; Он — Бог Ревнитель. Не вступай в союз с жителями той земли, чтобы, когда они будут блудодействовать вслед богов своих и приносить жертвы богам своим, не пригласили и тебя, и ты не вкусил бы жертвы их. И не бери из дочерей их жен сынам своим, дабы дочери их, блудодействуя вслед богов своих, не ввели и сынов твоих в блуждение вслед богов своих. Не делай себе богов литых. Праздник Опресноков соблюдай: семь дней ешь пресный хлеб, как Я повелел тебе, в назначенное время месяца авива; ибо в месяце авиве

---

[165] См. *Исх.* 34:27–28.

[166] См. выше, гл. I, I, 1.

[167] См.: Предисловие, примеч. 2.

[168] Царство хеттов с центром в Хаттусе (на востоке Малой Азии) пало ок. 1200 г. до н. э. под ударами «народов моря», однако в Северной Сирии продолжали существовать т. наз. новохеттские царства вплоть до 717 г. до н. э. (когда ассирийцы захватили Каркемиш на Евфрате). Но даже после их падения в ассирийских и вавилонских анналах территории к западу от Евфрата именуются «страной хеттов». О пребывании хеттов на территории Ханаана неоднократно упоминается в других книгах Библии.

[169] Один из народов, населявших Ханаан; никогда не упоминаются отдельно от других ханаанейских народов; данные о местах проживания противоречивы. Допускают альтернативную огласовку *перази*, «деревенский житель», «сельчанин».

[170] В *И. Нав.*, гл. 9; 11:19 так названы жители Гив'она и окрестных селений; в *И. Нав.* 11:3, *Суд.* 3:3, *2 Сам.* 24:7 — обитатели Ливанских гор и Хермона; в *Быт.* 34:2 хиввеем назван правитель Шехема (Сихема) Хамор.

[171] Доизраильские обитатели Иерусалима; в *И. Нав.* 15:8, *Суд.* 19:10; *1 Хр.* 11:4 Иерусалим назван Йевусом.

[172] *Здесь*: идолопоклоннические колонны, камни или плиты.

[173] Термин *'ашера,* אשרה, может потребляться в Библии в значении «священная роща», «священное дерево» и, шире, *культовый символ*. В ханаанейской мифологии богиня Ашера — жена Эла. См. также ниже, ч. I, гл. VII, 2.

вышел ты из Египта. Все, разверзающее ложесна — Мне, как и весь скот твой мужского пола, разверзающий ложесна из волов и овец. Первородное из ослов заменяй агнцем; а если не заменишь, то выкупи его. Всех первенцев из сынов твоих выкупай. Пусть не являются пред Лице Мое с пустыми руками. Шесть дней работай, а в седьмой день покойся; покойся и во время посева и жатвы. И праздник (חג; „праздничное паломничество". — *И. Т.*) Недель (*Шавуот*. — *И. Т.*) празднуй начатками урожая пшеницы и Праздник собирания (плодов) в конце года. Три раза в году должен являться весь мужской пол твой пред Лице Владыки, ГОСПОДА Бога Израиля, ибо Я прогоню народы от лица твоего, и распространю пределы твои, и никто не пожелает земли твоей, если ты будешь являться пред Лице ГОСПОДА, Бога твоего, три раза в году. Не изливай крови жертвы Моей на квасное, и жертва праздника Пасхи не должна переночевать до утра. Самые первые плоды земли твоей приноси в Дом ГОСПОДА, Бога твоего. Не вари козленка в молоке матери его» (ст. 11–26).

По призыву Моисея весь народ жертвует необходимые материалы (золото, серебро, медь, ткани, кожи, камни и т. п.) для установления Скинии и для одежд священства и охотно участвует в работах под руководством Бецалела и Ахолиава (*Исх.* 35–39). Скиния собрания была завершена в первый день первого месяца (т. е. месяца *авива*) второго года после Исхода евреев из Египта (*Исх.* 40:17). Моисей положил скрижали Завета в Ковчег, покрыл его крышкой, внес в Скинию, «повесил завесу и закрыл Ковчег Откровения, как повелел ГОСПОДЬ». Кроме того, он освятил через помазание священников и принес первые жертвы ГОСПОДУ. «И поставил двор вокруг Скинии и жертвенника, и повесил завесу в воротах двора. И так окончил Моисей дело. И покрыло облако Скинию собрания, и Слава ГОСПОДА наполнила Скинию. Когда поднималось облако от Скинии, тогда отправлялись в путь сыны Израиля во все путешествие свое. Если же не поднималось облако, то и они не отправлялись в путь, доколе оно не поднималось. Ибо облако ГОСПОДНЕ стояло над Скинией днем, и огонь был ночью в ней (или: «в нем», т. е. в облаке. — *И. Т.*) пред глазами всего дома Израиля, во все путешествие их» (гл. 40).

Представители школы Ю. Велльхаузена[174] и их последователи полагают, что описание Скинии в книгах *Исхода* (гл. 25–30, 35–40) и *Чисел* (гл. 1–4, 7–8) — это позднейшая фикция, идеализированная конструкция священнических авторов, основывавшаяся на образе Иерусалимского Храма и спроецированная на период Исхода. Однако, судя по древнеегипетским, угаритским и финикийским материалам, сборные сооружения и шатры-святилища были широко распространены на древнем Ближнем Востоке. Известно о существовании шатров-святилищ у кочевников сиро-палестинского региона еще в первые века н. э., а также у арабов, как до, так и после принятия ими ислама. В Тимне, к северу от Эйлата, обнаружены фрагменты мидйанитянского шатра-святилища, возведенного над более ранним египетским храмом[175]. Книга *Исхода* указывает, что израиль-

[174] См. в нашем издании: *Вместо заключения*: Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза.*

[175] *Sarna.* Israel in Egypt. P. 47.

тяне, выйдя из Египта, имели с собой и серебро, и золото, и многочисленные одежды, так что у них было достаточно материалов для сооружения переносного Святилища — Скинии собрания. Они были рабочими людьми — так что и нехватку умельцев-ремесленников они также явно не испытывали[176].

7. ОСНОВНЫЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В ДРЕВНЕИЗРАИЛЬСКОМ КУЛЬТЕ, ОТРАЖЕННЫЕ В КНИГЕ ЛЕВИТА 1–7

I

Говоря о феномене жертвоприношений в Еврейской Библии, следует иметь в виду, что в основе всякого жертвоприношения лежит идея дара, приносимого ГОСПОДУ, благодарения Бога, посвящения Ему себя и своей собственности. Общий еврейский термин для обозначения жертвы, קרבן (*корбан*), обычно передается в Септуагинте словом δῶρον, собственно «дар»[177] (ср. *Мк.* 7:11: κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον; «корбан, то есть дар»). Само слово קרבן происходит от глагола קרב [*карав*], «приближаться»; в интенсивной породе *пи'эль* и каузативной *хиф'иль* — «приближать», «придвигать», «приносить». Согласно Абарбанелю, жертва обозначается как *корбан* потому, что она *приносится* на алтарь, а также потому, что она производит великое *сближение* между приносящим жертву и Богом. Еврейский термин для обозначения хлебной жертвы, *минха*, также имел первоначальное значение «дар» (см. ниже, II); термин же, обозначавший мирную жертву, *шеламим*, возможно, имел первоначальное значение «священный приветственный дар»[178]. В определенном смысле жертвоприношение оказывается соединительным звеном между миром людей и Всевышним, общедоступным способом «приближения» к ГОСПОДУ, формой общения с Ним (ср. *Пс.* 145[144]:18: «Близок (קרוב) ГОСПОДЬ ко всем призывающим Его, ко всем призывающим Его в истине»). В процессе жертвоприношения происходило чудесное превращение профанного — продуктов животноводства и земледелия (основные виды производительной деятельности в древнем Израиле) — в сакральные *дары* человека ГОСПОДУ; и люди, выказывавшие через свое дароприношение

---

[176] По проблеме Скинии собрания, построенной израильтянами в пустыне, см., например: *Cross F. M.* The Tabernacle: A Study from an Archaeological and Historical Approach // BA 10 (1947). P. 45–68; *Idem.* The Priestly Tabernacle in the Light of Recent Research // Temples and High Places in Biblical Times / Ed. by *A. Biran*. Jerusalem, 1981. P. 321–322; *Idem.* The Priestly Tabernacle and the Temple of Solomon // From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel. Festschriften and Collected Essays. Baltimore; London, 2000. P. 84–95; *Harrison K.* Introduction to the Old Testament. Grand Rapids, 1969. P. 403–408; *Sarna N. M.* Exploring Exodus. New York, 1986. P. 190–200; *Bakon Sh.* Creation, Tabernacle and Sabbath // JBQ 25 (1997). P. 79–85; *Sommer B. D.* Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle // BI 9 (2001). P. 41–63.

[177] В переводах *Акивы* и *Симмаха*: προσφορά; в *Вульгате*: hostia, oblatio.

[178] См.: *Levine.* Leviticus. P. XXIV, а также вводные комментарии к третьей главе книги *Левита*. Б. А. Левин также отмечает, что термин *бераха*, обычно переводимый как «благословение», в ряде контекстов употребляется в значении «дар», «дарование», «предоставление» (см., например, *Быт.* 27:36; *И. Нав.* 15:19; *Суд.* 1:15; *1 Сам.* 30:26).

любовь к Богу и стремление искупить свои прегрешения, оказывались причастны сакральному.

II

Основные положения древнеизраильского жертвенного культа изложены в Книге *Левита.* Эта книга открывается экспозицией законов, возвещенных ГОСПОДОМ Моисею из Скинии собрания (1:1) и на Синае (7:37–38) и регулирующих процесс подготовки и осуществления основных древнеизраильских культовых (жертво)приношений. Таковых здесь выделяется пять:

1) *Жертва всесожжения* (*Лев.* 1:3–17, 6:1–6[8–13]). Данное русское наименование восходит к интерпретации Септуагинты, отражающей процедуру обряда: ὁλοκαύτωμα; также в *Вульгате*: holocaustum, т. е. жертва, при которой сжигается *все* жертвенное животное. Еврейское наименование данной жертвы עולה, *'ола* (от глагола עלה, «восходить», «подниматься») может быть переведено как «восходящая жертва», «жертва возношения». Она приносится во искупление непреднамеренно совершенного греха (грех не конкретизируется). Приносятся в жертву особи мужского пола из крупного и мелкого скота или две птицы (горлицы или молодые голуби). Жертва в конечном счете сжигается целиком, за исключением крови и шкуры[179]; в случае с птицами — за исключением зоба и перьев. Приносящий ее возлагает руку на голову жертвы[180], умерщвляет ее, снимает шкуру (кожу) и рассекает на части; священники принимают жертву, окропляют ее кровью жертвенник (кровь птиц, также предварительно умерщвляемых, выцеживается к стене жертвенника) и кладут на огонь жертвенника отдельные части жертвы, голову и тук (жирные части), а также внутренности животного, которые, прежде чем положить на огонь, вымывают водою. Огонь всесожжения должен гореть непрерывно (*Лев.* 6:5–6[12–13]); отсюда наименование для всесожжения — *тамид* (תמיד; «постоянное» [ср. *Исх.* 29:38])[181]. Сожжение жертвы предполагало доставление ее (точнее, ее «приятного благоухания» [ריח ניחח]) к ГОСПОДУ на небеса.

2) *Хлебное приношение* (קרבן מנחה, *корбан минха* [*Септуагинта*: δῶρον θυσία[182]; *Вульгата*: oblatio sacrificii], или просто מנחה, *минха*; *Лев.* 2:1–16, 6:7–16[14–23]). Бескровная жертва; добровольное приношение ГОСПОДУ. Может представлять собой: пшеничную муку, на которую полит елей и положен ливан (ладан)[183]; пшеничные хлебы пресные, смешанные с елеем, и лепешки пресные, помазанные елеем; пшеничная мука

---

[179] Она достается священнику (*Лев.* 7:8).

[180] Если жертва приносилась от всего общества, то возлагали руки старейшины (*Лев.* 4:15).

Согласно теории satisfactio vicaria, руковозложение-*семиха* символизировало перенесение грехов на жертвенное животное.

[181] Ср. также *2 Макк.* 1:10.

[182] Также προσφορά; μάννα; σεμίδαλις.

[183] Ароматическая смола.

со сковороды или пшеничная мука из горшка, смешанные с елеем. Всякое хлебное приношение должно быть также посолено «солью Завета Бога» (*Лев.* 2:13)[184]. Часть («полную горсть») священник сжигает *в память* (т. наз. אזכרה, *'азкара*; *Септуагинта*: μνημόσυνον; Вульгата: memoriale) на жертвеннике[185]; остальное съедается священниками[186].

Что касается самого термина מנחה, *минха*, то первоначально он, по-видимому, имел общее значение «дар» (см., например, *Быт.* 32:21–22, 43:11, 15); в политико-административном словоупотреблении он использовался в значении «дань» (см., например, *2 Сам.* 8:2–6; *1 Цар.* 5:1; *2 Цар.* 8:8–9, 17:3–4). В тексте *Быт.* 4:3–5 термин מנחה употребляется как для обозначения дара Каина от плодов земли, так и дара Авеля от его первородных овец. В священнических же текстах слово *минха* служит для обозначения именно бескровных, растительных жертв. Бескровная жертва могла приноситься как отдельно от жертвы кровной (как об этом говорится во второй главе *Левита*), так и в качестве дополнительного жертвоприношения при жертве кровной (всесожжении или мирной жертве)[187].

---

[184] См. также *Числ.* 18:19: «Всякие возношения святынь, которые возносят сыны Израилевы Господу, даю Я тебе и сынам твоим, и дочерям твоим, по закону вечному, завет соли вечной это пред Господом для тебя и для семейства твоего с тобою». (Ср. также *2 Хр.* 13:5.) Судя по указанным текстам, а также по *Иез.* 43:24, соль использовалась и при жертвах кровных. Предотвращая порчу и гниение, соль считалась в древнем Израиле (как и вообще на древнем Ближнем Востоке) символом прочности и нерушимости (в противоположность брожению квасного, т. е. *разрушению*). Она символизирует вечность установленного Богом с Израилем Завета, а при жертвоприношениях — верность жертвователя Господу и нерушимость Союза с Ним. [Отведыванием хлеба-соли подтверждались (и отчасти подтверждаются и поныне, например, у арабов) взаимные договоры и соглашения (лат. foedus salitum). Ср. русский обычай встречать высокого гостя хлебом-солью.]

Иисус, обращаясь в Нагорной проповеди к своим последователям, называет их «солью земли» (*Матф.* 5:13). Ср. *Мк.* 9:50.

Осыпание жертв солью имело место в обрядах древних греков и римлян (ср., например: *Гомер*, Илиада, I, 449; *Плиний Старший*, Естественная история, XXXI, 41).

[185] Как замечает Б. А. Левин, «первоначально не подразумевалось, что приношение этого типа будет сжигаться на жертвеннике, а предполагалось, что оно представляется, или является, Богу. Со временем, однако, форма осуществления данного приношения была видоизменена в соответствии с растущим значением жертвоприношений, сжигаемых на жертвеннике, тенденцией, ясно прослеживаемой в библейском культе» (Leviticus. P. xiii).

[186] Помимо растительной жертвы из твердых продуктов, существовала также растительная жертва из жидких продуктов — жертва возлияния, называемая по-еврейски נסך (*Септуагинта*: σπονδή; *Вульгата*: libamen, libamentum).

[187] К *бескровным жертвам*, помимо хлебного приношения, относятся также *жертва возлияния* и *жертва курения фимиама* (благовонных веществ). Жертва возлияния, для которой использовалось, прежде всего, вино, но, вероятно, и другие крепкие напитки (*шехар*; *Числ.* 28:7), упоминается в Торе не как самостоятельное жертвоприношение, но как дополнение к хлебному приношению. О жертве курения и о составе благовонного курения см. *Исх.* 30:7–9, 34–38, 37:29; *Лев.* 10:1, 16:12–13, *Числ.* 16:40, 46–47; *Пс.* 141[140]:2; *1 Хр.* 6:49; *2 Хр.* 13:10–11, 26:16–20.

Некоторые исследователи отрицают самостоятельное существование бескровной жертвы в древнем Израиле.

3) *Мирная жертва* (*Лев.* 3:1–17, 7:11–21, 28–36). Еврейское наименование жертвы, זבח שלמים, *зевах шеламим* может быть переведено как «жертва преданности», «жертва воздаяния». Русское наименование «мирная жертва» восходит к Септуагинте, где термин *шеламим* коррелирует со словом שלום (*шалом*), «мир»[188] (*Вульгата*: sacrificium pacificorum). Приносится из крупного и мелкого скота, мужского или женского пола, без порока. Часть жертвы (тук, почки, сальник на печени) сжигается священниками на жертвеннике, а остальное съедается священниками и жертвователями; т. е. в данном жертвоприношении принимают участие не только священники, но и те, кто жертву приносит[189]. Таким образом, кровные жертвоприношения типа זֶבַח, *зевах* (от глагола זָבַח, *завах* — «закалывать», «умерщвлять», главным образом, для ритуальных целей) предполагают также священную трапезу.

Мирная жертва подразделяется на три вида:

а) *жертва благодарности* (תודה, *тода*; *Лев.* 7:11–15, 22:29), приносимая по побуждениям благодарности ГОСПОДУ за Его благодеяния;

б) *жертва по обету* (נדר, *недер*; *Лев.* 7:16, 22:18–21), приносимая по осуществлении обета;

в) *жертва от усердия* или *добровольная жертва* (נדבה, *недава*; *Лев.* 7:16, 22:18–21).

4) *Жертва за грех* ([190] חטאת, *хатта't*; *Лев.* 4:1–5:13, 6:17–23[24–30]) приносится во искупление конкретных непредумышленно («по ошибке»[191]; בשגגה) совершенных грехов. Священник, равно как и вся община Израиля, приносят тельца без порока, начальник — козла без порока, представитель «народа земли»[192] — козу или овцу без порока, бедняк — двух горлиц или двух молодых голубей, очень бедный человек — десятую часть эфы[193] пшеничной муки. Священники сжигают часть жертвы (тук, почки, сальник на печени), а остальное съедают.

---

[188] Сама жертва обозначается в Септуагинте как θυσία σωτηρίας, т. е. жертва спасения.

[189] Ср. также *Лев.* 7:30.

[190] От глагола חטא, «грешить»; в военно-политическом словоупотреблении этот термин может также означать нарушение договора или союза.

[191] *Септуагинта*: ἀκουσίως; *Вульгата*: per ignorantiam.

[192] Евр. *'ам ха-'арец*; полноправные члены общества (в частности, имеющие право владеть землей и передавать ее по наследству); также их полномочные представители. (Об эволюции понятия «народ земли» см., например: *Амусин И. Д.* «Народ земли». К вопросу о свободных земледельцах древней Передней Азии // ВДИ 2 (1955). С. 14–36 [эта же работа опубликована в сб. статей: *Амусин И. Д.* Проблемы социальной структуры обществ древнего Ближнего Востока (I тысячелетие до н. э.) по библейским источникам. М., 1993. С. 48–76]; *Halpern B.* The Constitution of the Monarchy in Israel. Chico, 1981. P. 196–198; *Gunneweg A. H. J.* 'Am Ha'areṣ — A Semantic Revolution // *ZAW* 95 (1983). P. 437–440.)

[193] 1 *эфа* = ок. 22 л.

5) *Жертва повинности* (אשם, *'ашам*; 5:14–26 [5:14–6:7], 7:1–10). Жертва приносится аналогично жертве за грех. При этом возмещается весь нанесенный ущерб, а также «прилагается к тому пятая доля».

Жертва всесожжения, хлебное приношение, жертва за грех и жертва повинности — קדשי הקדשים (букв. «святыни святынь»; «пресвятое») — классифицируются по традиции как «наиболее священные», поскольку в их осуществлении принимали участие только священники, и приносились они и поедались в особо священных местах Святилища. Жертвы же типа *зевах* — הקדשים (букв. «святыни») — традиционно классифицируются как «менее священные»[194], поскольку в них принимали участие и миряне, их приносящие, а части их могли поедаться за пределами Святилища[195].

[194] В мишнаитской терминологии קדשים קלים (букв. «легкие святыни»), т. е. жертвы низшей степени, в отличие от קדשי קדשים, т. е. пресвятых жертв.

[195] *Levine.* Leviticus. P. xiii.

Жертвоприношения, регулируемые установлениями книги *Левита*, сопоставляют с финикийско-пунийской обрядностью, нашедшей отражение в «Марсельском» тарифе жертвоприношений и ряде других аналогичных карфагенских документах (тарифах), относящихся к V–III вв. до н. э. (См., например: *Baker.* Leviticus 1–7 and the Punic Tariffs. P. 188–197.)

Глава IV

ОТ СИНАЯ ДО МОАВА

I. Ранние материалы, составляющие книгу Чисел

I

Книга *Числ*, рассказывающая о переходе сынов Израиля от подножия Синая в оазис Кадеш-Барнеа в пустыне Паран[1], об их тридцативосьмилетнем пребывании там и о последующем переходе на равнины Моава[2], содержит значительное количество ранних материалов, касающихся периода Исхода Израиля из Египта. Это относится как к священническим текстам[3], составляющим большую часть книги *Числ*, так и к входящим в нее поэтическим и повествовательным несвященническим материалам.

В приводимом в *Числ.* 1:5–15 списке глав родов вышедших из Египта колен Израилевых (всего имен, включая имена отцов этих глав родов, 24) отсутствуют имена, включающие Тетраграмматон или его сокращенную форму. В то же время, ряд теофорных имен — *'Элицур* (букв. «Мой Бог — Твердыня»), *Шаддай'ур* [4] (букв. «Шаддай — Пламя [или Свет]»), *Цуришаддай* (букв. «Твердыня моя — Шаддай»), *Педацур* (букв. «Цур („Утес“) искупил»), *Аммишаддай* (букв. «Шаддай — мой родич») — содержат Имена-Эпитеты Бога Израиля — *Шаддай* (традиционная интерпретация: «Всемогущий»[5]; но возможно сопоставление данного термина с аккад. šadû, «гора») и *Цур* (букв. «Утес», «Камень», «Твердыня»), имеющие древние аморейские параллели, зафиксированные в

---

[1] Согласно *Числ.* 20:1 — в пустыне Цин.

[2] Согласно *Быт.* 19:31–37, родоначальник моавитян был Моав, сын Лота от его старшей дочери. Моав — нагорная страна, расположенная к востоку от Мертвого моря и простирающаяся от Вади-Зереда на юге до окрестностей Хешбона и равнин Моавитских у Иордана, напротив Иерихона, на севере; на востоке Моав переходит в Сирийскую пустыню. На северо-западе Моавитского нагорья возвышаются Аваримские горы с вершинами Пеор, Нево и Писга. Царская резиденция — Кир-Харешет (Кир-Моав). Верховный бог — Кемош. Важную информацию по истории Моава и его взаимоотношений с Израилем и Иудеей содержит Стела моавитского царя Меши (сер. IX в. до н. э.). Язык моавитян был очень близок к еврейскому; различие было, по большому счету, диалектального характера.

[3] К т. наз. *Священническому кодексу* (*источнику*) сторонники документальной гипотезы обычно относят следующие пассажи из книги *Числ*: 1:1–10:28; 13:1–17a, 21, 25, 26*, 32–33; 14:1a, 2–3, 5–10, 26–38; 15; 17–19; 21:4aα*; 22:1b; 27:12–23; 31; 35–36. Кроме того, считается, что ряд текстов книги *Числ* (например, гл. 16, 20, 32) либо переработаны священническим редактором, либо содержат существенные священнические дополнения. См. далее: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза.*

[4] Масоретская огласовка: *Шедей'ур.*

[5] См. также примеч. 113 к гл. I, ч. I.

текстах из Мари, — соответственно Šadu/i- и Ṣura/i-[6]. (Ср. также *Числ.*, гл. 26.) Сказанное соответствует традиции, согласно которой Яхвизм был возрожден Моисеем в эпоху Исхода из Египта[7].

Согласно священническим материалам книги *Числ*, охрана Скинии осуществлялась священниками — внутри священных пределов, а также левитами — извне (см., например, *Числ.* 1:51; 3:10, 38; 18:1–7, 21–24; 31:30, 47). (Сходная традиция зафиксирована только в культе хеттов[8].) Левитские стражи Скинии были вооружены и готовы поразить любого святотатца (ср. *Числ.*, гл. 25)[9]. В то же время вооруженные левитские стражи не засвидетельствованы для эпохи Первого и Второго Храмов в Иерусалиме. В послепленный период соотношение священников к левитам было приблизительно 12:1 (*Эзр.* 2:36–42; *Неем.* 7:39–45; ср. *Эзр.* 8:15); судя же по тексту *Числ.* 18:26–32, это соотношение равнялось 1:10.

Лагерь израильтян в пустыне имел квадратную форму (*Числ.* 2; 3:23–38), подобно военному лагерю фараона Рамсеса II, при котором, вероятно, произошел Исход из Египта. В более позднюю эпоху военный лагерь Израиля имел форму круга.

Расположение станов израильских племен, представленное в *Числ.*, гл. 2, не соответствует размещению колен на территории Земли Обетованной, и, следовательно, зафиксированная здесь традиция, вероятно, восходит еще к кочевому периоду[10].

Границы Земли Обетованной, как они очерчены в 34-й главе книги *Числ*, не могут быть соотнесены с каким-либо этапом в истории Израиля; в то же время они соответствуют территории египетской азиатской провинции в период Нового царства (XV–XIII вв. до н. э.). Показательно, что Заиорданье, судя по *Числ.* 34:10–12, оказывается *за пределами* Земли Обетованной (оно не входило и в азиатскую провинцию Египта):

> Проведите себе границу восточную от Хацар-Энана к Шефаму; и пойдет граница от Шефама вниз к Ривле, с восточной стороны Аина; и пойдет граница потом по склонам с восточной стороны озера Киннерет. И пойдет граница вниз вдоль Иордана, и завершением ее будет Соленое море.

То же предполагают и тексты *Числ.* 20:12 и 27:12–13. В первом пассаже мы читаем:

> И сказал Господь Моисею и Аарону: за то, что вы не поверили Мне, чтоб явить Святость Мою пред очами сынов Израилевых, посему не введете вы собрания этого в землю, которую Я даю ему (т. е. в землю к *западу* от Иордана. — *И. Т.*).

Перевод второго текста выглядит следующим образом:

---

[6] См. выше: гл. I, I, 4, II.

[7] См. выше: гл. I, I, 4.

[8] Около 1200 г. до н. э. государство хеттов прекратило свое существование в результате нашествия народов моря.

[9] Ср. также *Исх.* 32:26–29.

[10] См.: *Шифман.* Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 311.

«И сказал Господь Моисею: взойди на сию гору Аварим (горный кряж к *востоку* от Иордана, составляющий восточную границу Иорданской долины; самая высокая часть его — это Нево, с вершиною Писга, напротив Иерихона. — *И. Т.*), и посмотришь на землю, которую Я даю сынам Израилевым. И когда посмотришь на нее, присоединись к народу своему и ты, как присоединился Аарон, брат твой».

В то же время в период завоевания и поселения в Ханаане колена Реувена и Гада, а также половина колена Менашше поселяются именно здесь, в Заиорданье[11]. Согласно книге *Второзакония*, израильтяне, по повелению Господа, завоевывают Заиорданье (за исключением Аммона[12]).[13]

Священническая концепция раскаяния (например, *Числ.* 5:5–8) предшествует пророческой. Так, согласно *Священническому кодексу*, покаяние может свести предумышленный грех к непредумышленному, но для полного устранения греха необходима искупительная жертва; в *Священническом источнике* не засвидетельствовано учение пророков о том, что для искупления греха достаточно самого покаяния[14].

Упоминание в *Числ.* 6:19 о принесении в жертву сваренного плеча (ляжки) овна по окончании периода назорейства[15] не согласуется с системой храмовых жертвоприношений израильтян, которая не предполагает использование плеча животного. Эта практика, однако, засвидетельствована в доизраильском Лахише и в Шило (Силоме) дохрамовой эпохи.

Детали описания *меноры* (המנרה; золотого светильника с семью лампадами) Скинии (*Исх.* 25:31–40, 26:35, 35:14, 37:17–24, 40:24; *Лев.* 24:1–4; *Числ.* 8:2–4; ср. *1 Сам.* 3:3) позволяют сопоставить ее форму с конструкциями светильников позднебронзового века (ок. 1550–1200 гг. до н. э.). В то же время это описание не соотносится с образом светильника у послепленного пророка *Захарии* 4:2–3, 11–14[16]. В текстах *1 Цар.* 7:49, *1 Хр.* 28:15, *2 Хр.* 4:7, 20 упоминается о *десяти золотых светильниках* Храма Соломона.

---

[11] См., например, *Числ.*, гл. 32; *Втор.* 3:16–20, 4:41–43; *И. Нав.* 1:12–15, 4:12, гл. 22.

[12] Согласно библейской генеалогии, аммонитяне — потомки Бен-Ами, сына Лота и его младшей дочери. Аммонитяне проживали в Заиорданье между Арноном и верхним течением Йаббока. Столица Аммонитского царства — Рабба, или Рабба Аммонитская (ныне Амман, столица Иордании). Язык аммонитян был очень близок к еврейскому; различие носило диалектальный характер.

[13] Ср. *Втор.* 32:49: «Взойди на горный (кряж) Аварим этот, гору Нево, что в стране Моава, что против Иерихона, и обозри землю Ханаана, которую Я даю сынам Израилевым во владение». Заиорданье не включается в границы Ханаана (см. также, например, *Числ.* 34:10–12; *И. Нав.* 22:9–11, 32), но, согласно *Девтерономисту* (D), оказывается в рамках Земли Обетованной (см., например, *Втор.* 4:41–43; ср. *И. Нав.* 20:2–9 и *Числ.* 35:6).

[14] См.: *Милгром Дж.* Книга *Числ.* [Экскурс 33.] Покаяние в Торе и у Пророков / Пер. *А. К. Лявданского* // Библейские исследования. Сб. статей / Составитель *Б. Шварц*. М., 1997. С. 308–315.

[15] О правилах жизни назорея (мужчины или женщины) см. *Числ.*, гл. 6. Назорей (евр. *назир*) не должен пить вина, виноградного сока или *шехара* (вероятно, обозначение любого опьяняющего напитка, за исключением вина; чаще всего, видимо, ячменное пиво), не должен есть винограда в каком бы то ни было виде (например, изюма, виноградных зерен, кожуры), не должен стричься и бриться; не должен прикасаться к трупам и даже находиться рядом с трупом. Соблюдение названных запретов делает назорея «святым» (*Числ.* 6:5, 8). Назорейство длится определенный срок, в зависимости от обета. (Ср. *Суд.*, гл. 13–16; ср. также *1 Сам.*, гл. 1.)

[16] Ср. также: *Откр.* 11:4; изображение меноры на рельефе арки Тита в Риме (которое, однако, по утверждению Иосифа Флавия, неточно). Ср. также *1 Макк.* 1:21, 4:49.

Согласно *Числ.* 31:18, Моисей разрешает израильтянам оставлять для себя плененных мидйанитянских девушек, не познавших мужского ложа. Согласно *Исх.* 2:16–21, сам Моисей был женат на мидйанитянке Циппоре; в *Числ.* 12:1 говорится о его жене кушитянке[17]. В послепленное время женитьба на иноземных девушках считалась преступлением (см., например, *Эзр.*, гл. 9–10).

В перечне добычи, взятой израильтянами во время военных действий против мидйанитян (*Числ.*, гл. 31), еще отсутствуют верблюды. Напротив, при описании войны судьи Гид'она с мидйанитянами (*Суд.*, гл. 6–8) говорится о многочисленной верблюжьей кавалерии мидйанитян (6:5); верблюды упоминаются также при перечислении военных трофеев, взятых Гид'оном у мидйанитян (8:21, 26). Это позволяет предположить, что источник, используемый при описании военных действий в *Числ.*, гл. 31, возник до XI в. до н. э., когда у мидйанитян получает широкое распространение верблюжья кавалерия.

Послание к эдомитянам (*Числ.* 20:14–17) напоминает дипломатические письма II тысячелетия до н. э.

Перечисляемые в *Числ.* 26:29–34 роды колена Менашше фигурируют как наименования районов на острака из Самарии (вероятно, пер. пол. IX в. до н. э.); это говорит в пользу того, что потомки Менашше поселились в данном регионе значительно ранее.

К древнему пласту законодательства относится также предписание испытывать жену, подозреваемую мужем в неверности, горькой водой, смешанной с землей (*Числ.* 5:11–31) — ритуал, вероятно, заимствованный у язычников[18].

В книге *Числ* приводится цитата из песни, воспетой израильтянами на подступах к Моаву и входящей в древний, не дошедшей до нас поэтический сборник «Книга войн Господних» (ספר מלחמת יהוה; 21:14–15):

… Вахев в Суфе[19] и потоки[20] (или: «ущелья». — *И. Т.*) Арнона[21],
и склон потоков,
ведущий к поселению ʿАра
и прилегающий к пределам Моава.

Вероятно, в данную книгу входила и *Трудовая песнь при постройке израильтянами колодца* (*Числ.* 21:17–18):

Наполняйся, колодец!
Воспойте ему:

[17] Ср. примеч. 27 к настоящей главе.

[18] Согласно *Мишне*, трактат Сота, IX, 4, этот ритуал был отменен рабби Йохананом бен-Заккаем. (При изложении данного обряда не сказано: «это установление вечное в роды ваши».)

[19] Значение этой фразы не ясно.

[20] Или: «ложбины», «вади».

[21] Река в Заиорданье; берет начало на плоскогорье сирийско-аравийской пустыни и впадает в Мертвое море. Арнон течет среди ущелий известняковых гор, на некоторых участках прорезая их в глубину до 500 м. Южнее Дивона ущелье Арнона достигает ширины до 4 км.

колодец, который выкопали князья,
вырыли благородные из народа
с Законодателем (במחקק; или «жезлом». — *И. Т.*) и посохами своими;

а также *Песнь о Хешбоне* [22] (*Числ.* 21:27–30) [23]:

Идите в Хешбон, да будет он отстроен,
и да будет утвержден город Сихона.
Ибо огонь вышел из Хешбона,
пламень из города Сихона,
И пожрал ʿАр-Моав
и владеющих высотами Арнона.
Горе тебе, Моав!
Погиб ты, народ Кемоша!
Сделал сыновей своих беженцами,
и дочерей своих пленницами
царя аморейского Сихона.
Но мы победили их;
разрушен Хешбон до Дивона.
Мы опустошили их до Нофаха,
который простирается до Медевы.

Не исключена возможноть, что в *Книгу войн* ГОСПОДА, кроме того, входили *Песнь о* ГОСПОДЕ (*Исх.* 15:1–18, 21)[24] и *Песнь Моисея при начале движения и остановке Ковчега* (*Числ.* 10:35–36):

(при начале движения)
Восстань, Господь!
И рассеются враги Твои;
и побегут ненавидящие Тебя от Лица Твоего.
(при остановке)
Возвратись, Господь,
ко множеству тысяч Израилевых!

Многие исследователи допускают, что эти поэтические тексты могут восходить к эпохе Исхода и странствований и сражений на пути к Земле Обетованной.

---

[22] Столица аморейского царя Сихона, располагавшаяся между рекой Арнон и левым притоком Иордана Йаббоком (араб. Вади-Зарка). Хешбон был завоеван израильтянами (*Исх.* 21:25) и после разрушения заново отстроен коленом Реувена (*Числ.* 32:37). См. также ниже, III, 1.

[23] Некоторые исследователи полагают, что эта песнь может являться аморейской песнью, сочиненной в честь победы над моавитянами (21:27–29) и заимствованной израильтянами (добавившими пассаж, зафиксированный в 21:30).

[24] Текст приведен выше, в гл. III, 5.

Также и некоторые поэтические пассажи из «притч»-провидений Бил'ама, сына Бе'ора (*Числ.*, гл. 23–24 [см. ниже, III, 2]), написаны весьма архаичным языком и могут, по мнению ряда исследователей, датироваться XIII–XII вв. до н. э. Отдельные историко-географические аллюзии, в частности пассаж *Числ.* 24:24, — в котором предрекается появление «кораблей от берега киттимского (כתים; „киттиев")[25]», т. е., по-видимому, с Кипра (или Крита?), — могут, вероятно, рассматриваться как отражение событий периода нашествия т. наз. «народов моря» (конец XIII — первая треть XII в. до н. э.)[26].

Некоторые повествовательные несвященнические материалы, содержащиеся в книге *Числ*, также относятся к глубокой древности. Например, это касается ряда текстов, в которых фигурируют мидйанитяне. Как отметил О. Айссфельдт, в XIII в. до н. э. мидйанитяне, не имея собственного оформившегося государственно-территориального образования, контролировали целый ряд народов палестино-сирийского региона через своих постоянно проживающих на территории того или иного государственного образования представителей. В числе последних, к примеру, были «старейшины мидйанские» в Моаве (*Числ.* 22:2–4) и «вожди мидйанские» в «царстве Сихона, царя аморейского» (*И. Нав.* 13:21). Когда израильтяне отправляются в путь от горы Синай, Моисей приглашает идти с ними и Ховава[27], сына мидйанского жреца Ре'у'эла, тестя Моисея, вероятно, не только потому, что тот хорошо знает пустыню, но и в качестве гаранта безопасности евреев во время их странствования по контролируемым мидйанитянами территориям (*Числ.* 10:29–32)[28]. Согласно *Числ.* 22:7, «старейшины мидйанские» сопровождали «старейшин моавитских» во время посещения последними прорицателя Бил'ама, сына Бе'ора, с просьбой о помощи против Израиля. Некоторые исследователи не исключают возможности того, что именно мидйанитяне инициировали впадение многих израильтян в идолопоклонство и блуд во время их пребывания в Шиттиме (Моав) (ср. *Числ.* 25:6–9, 14–

---

[25] Наименование «киттии» произошло от названия главного города острова Кипр Китион (совр. Ларнака). В Еврейской Библии это обозначение применяется по отношению к жителям средиземноморских островов (прежде всего, Кипра) и побережий (см.: *Быт.* 10:4–5 и *1 Хр.* 1:7, *Числ.* 24:24, *Ис.* 23:1, 12, *Иер.* 2:10, *Иез.* 27:6; ср. также книгу *Юбилеев* 37:10; *Евстафий*, Комментарии на «Илиаду» Гомера, I, 349). В письмах из Арада (не позднее начала VI в. до н. э.) под обозначением «киттии», по-видимому, фигурируют греческие наемники. (В эпоху эллинизма и раннеримский период под «киттиями» подразумевались македоняне, селевкидские и птолемеевские греки, а также римляне; позднее — враги, приходящие с запада.)

[26] О *народах моря* см. ниже: ч. I, гл. VI, I, 1, I.

[27] Некоторые исследователи допускают, что упоминаемая в *Числ.* 12:1 жена-*кушитянка* (האשה הכשית), которую взял Моисей, — это, возможно, дочь Ховава. (Ср. *Авв.* 3:7, где название *Кушан* (כושן) употребляется в качестве параллели к наименованию *страна Мидйан*. В *Таблице народов* Куш фигурирует как один из «сыновей» Хама и «брат» Египта, а «сыны» и «внуки» Куша локализуются в основном в аравийском ареале; *Быт.* 10:6–7.)

Септуагинта интерпретирует האשה הכשית как «жена-эфиопка». Согласно Иосифу Флавию (*Иудейские древности*, II, 238–253), Моисей, еще находясь в Египте, во главе фараонова войска совершил поход в Эфиопию, где женился на эфиопской царевне Фарбис.

[28] Ср. *Суд.* 1:16, 4:11.

19[29]). В связи с упомянутыми текстами следует заметить, что в первом тысячелетии до н. э. у израильтян уже были столь смутные представления о мидйанитянах, что компилятор книги *Судей*[30], составляя свое повествование о борьбе судьи Гид'она (жил, вероятно, в конце XII — первой половине XI в. до н. э.) с мидйанитянами, вынужден был пояснять читателям, что мидйанитяне являлись разновидностью ишме'э'льтян (исмаильтян; *Суд.* 8:24).

В *Числ.* 11:25 упоминается о пророчестве семидесяти старейшин, когда на них почил Дух ГОСПОДЕНЬ. Феномен группового экстатического пророчества не зафиксирован в Еврейской Библии после правления израильского царя Саула; ок. 1030–ок. 1009 гг. до н. э. (см. *1 Сам.* 19:20–24).

В тексте *Числ.* 21:4–9 рассказывается о медном (бронзовом) змее (שרף, נחש נחשת), утвержденном, по повелению ГОСПОДА, Моисеем на знамени (נס; «вехе»); многие израильтяне, будучи ужалены змеями, устремляли свой взор на этого змея и выздоравливали[31]. Согласно *2 Цар.* 18:4, иудейский царь Хизкийа ([729]715–686 гг. до н. э.) «разбил медного змея, которого сделал Моисей, потому что до самых тех дней воскуряли сыны Израиля ему благовония и называл‹и› его Нехуштан (נחשתן)[32]». Среди находок древних изображений змей на Ближнем Востоке, вылитых из медного сплава или бронзы, лучше всех сохранился змей из медного сплава с золотым покрытием, обнаруженый в Тимне, к северу от Эйлата, и, вероятно, относящийся по времени приблизительно к периоду Исхода[33].

II

Целый ряд содержащихся в священнических текстах терминов также позволяет говорить о древности этих материалов (по крайней мере, об их происхождении в эпоху, предшествовавшую вавилонскому плену)[34]. Например, в т. наз. «четверокнижии»[35] (*Бы-*

---

[29] Ср. *Числ.* 25:16–18: «И говорил ГОСПОДЬ Моисею, сказав: поступите с мидйанитянами как с врагами и поразите их, ибо они враждебно поступили с вами в коварстве своем, прельстив вас Пе'ором и Козби, дочерью начальника мидйанского, сестрою своею, убитою в день поражения за Пе'ора». Итак, ГОСПОДЬ повелевает атаковать именно мидйанитян, а не моавитян, на чьей территории пребывали израильтяне. О поражении мидйанитян говорится в *Числ.*, гл. 31.

[30] Согласно документальной гипотезе, эта книга относится к т. наз. девтерономической истории. (См.: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Концепция «девтерономической истории». Идея избранного народа.*)

[31] См. также *2 Цар.* 18:4; ср. *Прем. Сол.* 16:7; *Вавилонский Талмуд*, Рош хаш-шана, 29а. Ср. также *Ин.* 3:14–15.

[32] В этом имени подразумевается как материал, из которого изготовлен данный предмет (евр. *нехошет*, «медь», «бронза»), так и его форма (евр. *нахаш*, «змей»). С другой стороны, термин נחש, *нахаш*, может означать «колдовство», «предзнаменование»; «созвездие Дракона».

[33] См., например: *Rothenberg B.* Timna: Valley of the Biblical Copper Mines. London, 1972. P. 159, pls. 19, 20.

[34] См., например: *Milgrom.* Numbers. P. XXXII–XXXV и соответствующие экскурсы и комментарии.

[35] О концепции «четверокнижия» (*Бытие*, *Исход*, *Левит* и *Числа*) и девтерономическом цикле (D) см.: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза* и *Концепция «девтерономической истории». Идея избранного народа.*

тие–Числа) термин עבדה [*'авода*] означает только «физическую работу»; в книге *Чисел* — это *физическая работа,* которую осуществляют левиты (см. гл. 1, 3–4, 7–8, 16, 18). В произведениях же, созданных после эпохи вавилонского плена (в книгах *Эзры*, *Неемии* и *Хроник*), данный термин используется для обозначения «культового служения», которое дозволялось осуществлять исключительно священникам. Это свидетельствует о том, что контексты, в которых упоминается левитская עבדה-«физическая работа», создавались в допленную эпоху. Аналогично, термин משמרת [*мишмерет*], имеющий в книге *Числ* значение «стража», «охранная обязанность», в послепленный период используется в значении «череда, смена, очередность в исполнении служебных обязанностей». Обращает также на себя внимание тот факт, что вошедший в широкое употребление в VII в. до н. э. (а возможно, уже в VIII в.) профетический глагол שב [*шав*] в значении «покаяться», не встречается в *Священническом кодексе* (и вообще в «четверокнижии», *Быт.–Числа*); в данном источнике употребляется его священнический предшественник — глагол אשם [*'ашам/ 'ашем*], имеющий одно из значений «чувствовать вину», «повиниться»[36]. Термин חלה [*халла*], «буханка хлеба», встречающийся только в священнических текстах (в книге *Числ* в стихах 6:15, 19; 15:20) и *2 Сам.* 6:19, заменяется в параллельном к последнему тексту месте в послепленной *1 Кн. Хроник* 16:3 на термин ככר [*киккар*]. Далее, обозначение לחם תמיד [*лехем тамид*] (*Числ.* 4:7), «хлеб постояный (*синод.*: „хлеб всегдашний")», называемый также в священнических текстах (например, *Исх.* 25:30, 35:13) и ранних повествованиях (*1 Сам.* 21:5; *1 Цар.* 7:48 = *2 Хр.* 4:19) לחם פנים [*лехем паним*], «хлебом Присутствия» (букв. «хлеб Лика»; *синод.* «хлеб предложения»), в послепленных книгах обозначается всегда термином מערכת [*ма'арехет*] (см., например, *Неем.* 10:34; *2 Хр.* 2:3[4]). Встречающийся в *Числ.* 25:15 древний термин אֻמָּה ['*умма*, «народ», «нация», «племя»; употреблен во мн. ч. — אמות][37], аккадский эквивалент которого зафиксирован в текстах XVIII в. до н. э. из города Мари на среднем Евфрате, заменяется в позднейшей литературе словом לאם [*ле'ом*]. Отметим также используемое в *Числ.* 1:3 выражение פקד צבא, «исчислять воинство», которое точно соответствует аккадскому ṣābam paqādu (или šatāru), встречающемуся в документах из Мари,

---

[36] Как замечает Дж. Милгром, значение глагола שב (инф. שוב; «обращаться», «поворачиваться», «возвращаться») «соединяет в себе оба необходимых компонента покаяния: отвернуться от зла и повернуться к добру. Само движение поворота предполагает, что грех не является несмываемым пятном, но представляет собой уклонение с правильного пути и что, совершая поворот, — а такая возможность дана Богом каждому, — согрешивший может изменить свою судьбу». Согласно *Священническому кодексу*, «покаяние действенно при искуплении через жертву, на что указывают термины *hitwaddah*, „признаваться [в грехах]" (*Лев.* 5:5, *Числ.* 5:7) и 'ašam, „чувствовать вину". Однако глагол šuḇ в значении „покаяться" никогда не встречается в священнических текстах... Хотя сила покаяния, согласно источнику P (*Священнический кодекс. — И. Т.*), такова, что оно может свести намеренный грех к ненамеренному, Священнический кодекс настаивает: для полного устранения греха необходима искупительная жертва (*k-p-r*). Авторам Священнического кодекса неизвестно учение пророков о том, что для искупления греха достаточно самого покаяния» (Покаяние в Торе и у Пророков. С. 310–312).

[37] См. также *Быт.* 25:16. Этот термин (в форме אמים) употреблен и в *Пс.* 117[116]:1.

что может подразумевать когнативный характер соответствующих материалов. (Сам приведенный в книге *Числ* ценз может быть сопоставлен с аналогичными материалами из города Мари, где проводились переписи как на предмет военной службы, так и для распределения земли.)

Числа в книге Числ (экскурс)

В главах 1 и 26 книги *Числ* содержатся данные двух переписей израильтян, проведенных с интервалом приблизительно в сорок лет. Согласно первой переписи, осуществленной у Синая «в первый (день) второго месяца, во второй год по выходе» Израиля «из земли египетской», «было всех вошедших в исчисление сынов Израилевых, по семействам их, от двадцати лет и выше, годных для войны у Израиля», 603 550 человек (гл. 1). Основываясь на релевантных свидетельствах, касающихся других древних народов, общее число израильтян, вышедших из Египта, может быть исчислено приблизительно в 2,5–3 *млн* человек, минимум — в 2 *млн*. (Обычно число мужчин, годных по возрасту для военной службы, составляло 20–25% от всего населения.) Приблизительно через сорок лет (через поколение), на равнинах Моава, была произведена еще одна перепись, давшая число 601 730 человек (гл. 26). Согласно проведенным переписям, самым многочисленным оказалось колено Йехуды: первый ценз дал цифру 74 600 боеспособных мужчин, второй — 76 500. Самым малочисленным, согласно первой переписи, было колено Менашше– 32 200 боеспособных мужчин (согласно второй переписи, их уже 52 700 человек), а согласно второй — Шимона — 22 200 человек (первый ценз дал цифру 59 300). Существует четыре основные точки зрения относительно реальности чисел, приведенных в книге *Числ*:

1) Согласно традиционной точке зрения, эти цифры следует принимать буквально. В этой связи укажем на математический расчет Т. Уайтлоу[38], согласно которому при допущении, что у потомков пятидесяти одного внука Йакова[39] было в среднем по четыре отпрыска мужского пола в каждом поколении[40], то общее число его потомков мужского пола через семь поколений[41] могло бы быть более 835 000 человек.

Три других подхода исходят из того, что такое большое количество людей вряд ли могло бы существовать в течение сорока лет в условиях пустыни при крайне ограниченном количестве воды, пастбищ для скота и т. д.

2) Прототипом цифр ценза в *Числ.* 1 и 26 являются *результаты переписи,* проведенной в первой трети X в. до н. э. царем Давидом (см. *2 Сам.* 24); гипотетическая цифра

---

[38] «Numbers, Book of» // ISBE. T. 4. P. 2166.

[39] Из пятидесяти трех; Эр и Онан, сыновья Йехуды, умерли еще до поселения семейства Йакова в Египте.

[40] Для сравнения укажем число сыновей у сынов Йакова (по *Быт.* 46:8–25): у Реувена — 4, у Шимона — 6, у Леви — 3, у Йехуды — 5, у Иссахара — 4, у Зевулуна — 3, у Гада — 7, у Ашера — 4, у Йосефа — 2, у Бинйамина — 10, у Дана — 1 и у Нафтали — 4. (Ср. *1 Хр.*, гл. 2–8.)

[41] В Библии поколение исчисляется приблизительно 40 годами.

приблизительно в 600 000 человек (первоначально включавшая мужчин, женщин и детей) была экстраполирована на период Исхода. Цифры же переписей, зафиксированные в *Суд., 1–2 Сам.* и *1–2 Хр.*, были соответствующим образом «скорректированы» составителями/переписчиками этих книг[42].

С другой стороны, можно допустить, что приведенные в книге *Числ* цифры представляют собой перенесение на период Исхода результатов переписи, проведенной в едином Израильском царстве, *с соответствующими изменениями в сторону уменьшения.* Так, согласно *2 Сам.* 24:9, по переписи царя Давида (ок. 1009/1002[1001]—969 гг. до н. э.) у Израиля (северных колен) было 800 000 боеспособных мужчин (Лукианова ревизия *Септуагинта*: 900 000; ср.: *Иосиф Флавий*, Древности, VII, 320), а у колена Йехуды — 500 000 (Лукианова ревизия *Септуагинта*: 400 000; ср.: *Иосиф Флавий*, там же); согласно же *1 Хр.* 21:5, у израильских колен было 1 100 000 боеспособных мужчин, а у Йехуды — 470 000. При этом левиты и бинйаминитяне вообще не исчислялись (*1 Хр.* 21:6). (Согласно первой переписи времен Исхода, боеспособных мужчин у Бинйамина было 35 400, а второй — 45 600. Левитов же было, согласно *Числ.* 3:43–48, 22 000 человек [ср. *Числ.* 3:22, 28, 34].) Таким образом, за две — три сотни лет, разделяющие переписи времен Исхода и поселения в Ханаане и ценз Давида, население Израиля возросло приблизительно в 2,5–3 раза. Это были годы многочисленных жестоких и кровопролитных войн; так что зафиксированные в Библии данные переписи царя Давида в целом коррелируют с цифрами книги *Числ.* (Ср. текст *Суд.* 20:15–17, согласно которому у израильтян, без колена Бинйамина, было 400 000 воинов, а у Бинйамина — 26 700. Согласно *1 Сам.* 11:8, у Израиля к началу царствования Саула (ок. 1030 (?) г. до н. э.) было 300 000 воинов, а у Йехуды — 30 000 [*Септуагинта*: соответственно 600 000 и 70 000; последняя цифра зафиксирована в кумранском манускрипте *4Q Sam*[a]; Иосиф Флавий: 700 000 и 70 000]; ср. *1 Сам.* 15:4: соответственно 200 000 и 10 000 [*Септуагинта*, Ватиканский кодекс: 400 000 и 30 000]. Ср. также, например, текст *2 Хр.* 17:14–19, согласно которому у иудейского царя Йехошафата (872–848 гг. до н. э.) было воинов: из колена Йехуды 780 000 человек и из колена Бинйамина 380 000, не считая тех, «которых расставил царь в укрепленных городах по всей Иудее»; и т. д.)

3) Еще один подход основывается на том, что еврейское слово **אלף**, *'элеф* (мн. ч. **אלפים**, *'алафим*) означает одновременно *«тысяча» и «(большая) группа людей», «подразделение», «род», «семья»*; при том же составе согласных, но огласовке *'аллуфим*, слово означает «вождь»[43]. Если избрать значение «подразделение», то можно попытаться интерпретировать тексты глав 1 и 26 книги *Числ* таким образом, что, к примеру, колено Йехуды состояло в эпоху Исхода из 74 (76) «подразделений», насчитывавших в каждом 600 (500) боеспособных мужчин; колено Менашше насчитывало 32 (52) «подразделе-

[42] Ср., например: *Albright W. F.* The Administrative Divisions of Israel and Judah // JPOS 5 (1925). P. 20–25; *Idem.* From the Stone Age to Christianity. P. 291.

[43] *Petrie W. M. F.* Egypt and Israel. Rev. ed. London, 1911. P. 42 ff.; *Mendenhall G. E.* The Census Lists of Numbers 1 and 26 // JBL 77 (1958). P. 52–66.

ния» и 200 (700) воинов и т. д. Данная «методика», однако, вызывает целый ряд возражений. Например, она не позволяет «интерпретировать» следующие цифры: а) согласно *Числ.* 1:46 и 26:51, *общее количество* боеспособных мужчин у Израиля было соответственно 603 550 и 601 730 человек; б) согласно *Числ.* 3:43, число израильских *первенцев* мужского пола, от одного месяца и выше, было 22 273 (имеются в виду первенцы, родившиеся у израильтян после получения заповеди о посвящении таковых ГОСПОДУ [*Исх.* 13:2], т. е. в течение года между Исходом из Египта и проведением первой переписи [ср. *Числ.* 1:1]); в) согласно *Числ.* 3:39, 43–47 (ср. 3:22, 28, 34; гл. 4), число *левитов* было 22 000 *ровно* (согласно *Числ.* 26:62 — 23 000).

4) Большие цифры книги Числ являются частью эпического стиля повествования, имеющего целью выразить величие и чудесный характер избавления из египетского рабства[44]. Уместно в этой связи указать на тексты *И. Нав.* 4:13 («Около сорока тысяч передового войска (или: „вооруженных на брань". — *И. Т.*) перешли реку пред ГОСПОДОМ, чтобы воевать на равнине иерихонской») и *Суд.* 5:8b («Виден ли был щит и копье у сорока тысяч Израиля?»). Цифры, приводимые в книгах *Иисуса Навина* и *Судей*, в целом соотносятся с данными археологических раскопок на территории Ханаана, касающихся приблизительного количества поселенцев в начале железного века (см. ниже, ч. I, гл. VI, I, 1, II).

III

В тексте *Второзакония*, составлявшегося, по мнению большинства исследователей, в эпоху до вавилонского плена (т. е. до начала VI в. до н. э.)[45], можно обнаружить знакомство со следующими священническими материалами из книги *Числ*[46]: 1) предвещание ГОСПОДА о том, что лишь дети вышедших из Египта будут введены в Землю Обетованную (*Числ.* 14:31–34; *Втор.* 1:39); 2) указание на то, что священникам и левитам не будет земельного удела между коленами Израилевыми, ибо Сам ГОСПОДЬ Бог — удел их (*Числ.* 18:20; *Втор.* 18:2); 3) смерть Моисея (*Числ.* 27:12–14; *Втор.* 32:48–52); 4) возложение рук Моисеем на Иисуса Навина, который становится его преемником (*Числ.* 27:18; *Втор.* 34:9); 5) города-убежища для совершивших непредумышленное убийство (*Числ.* 35:13–15; *Втор.* 19:7–9). *Второзаконие* также знакомо со священническими законами из книги *Левита*, например: законы о том, что проблемами, связанными с проказой, должны заниматься священники (*Лев.*, гл. 13–14; *Втор.* 24:8); запрещение приносить в жертву Богу животное с пороком (*Лев.* 22:20; *Втор.* 17:1); формула Завета Бога и народа, выраженная в *Лев.* 26:12 (ср. *Исх.* 6:7) и *Втор.* 29:12.

---

[44] См., например: *Harrison R. H.* Introduction to the Old Testament. Grand Rapids, 1969. P. 631 ff.; cf.: *LaSor et al.* Old Testament Survey. P. 170. Ср. также: *Wenham J. W.* Large Numbers in the Old Testament // THB 18 (1967). P. 19–53.

[45] См.: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза* и *Концепция «девтерономической истории». Идея избранного народа.*

[46] *Milgrom.* Numbers. P. XXXIV.

II. Тридцать восемь лет в оазисе Кадеш-Барнеа

1. ПОСЫЛКА СОГЛЯДАТАЕВ В ХАНААН

В двадцатый день второго месяца второго года после выхода из Египта израильтяне поднимаются станом от Синая (*Числ.* 10:11) и продвигаются к пустыне Паран, к оазису Кадеш (полное наименование — Кадеш-Барнеа)[47], — крупнейшему на севере-востоке Синайского полуострова и непосредственно примыкающему к южной границе Ханаана[48]. Кадеш, по-видимому, может быть локализован в районе оазиса 'Айн эль-Кудейрат, расположенном приблизительно в 240 км от Дельты Нила, в Вади эль-'Айне[49]. Здесь имеется не пересыхающий летом источник, дающий ок. 40 $м^3$ воды в час, и обширное пастбище. Кадеш лежал на пересечении двух основных путей в пустыне: один вел из Египта в Эдом и Араву («Путь Шур»), а другой — из Эйлата в центральный Негев, в Арад и Хеврон. Израильтяне двигались вдоль Эйлатского (Акабского) залива и преодолели расстояние от Хорева до Кадеша-Барнеа за одиннадцать дней (*Втор.* 1:2)[50].

В Кадеш-Барнеа Израиль пробыл тридцать восемь лет (см. *Втор.* 2:14). Одним из наиболее значительных событий этого периода является посылка Моисеем из Кадеша двенадцати соглядатаев высмотреть землю ханаанскую — по одному из каждого колена[51].

> И поднялись они, и высмотрели землю от пустыни Цин до Рехова, (до) входа в Хамат[52]. И поднялись в Негев и дошли до Хеврона... И дошли они до долины Эшкол и срезали там виноградную ветвь с одною гроздью виноградин, и понесли ее на шесте вдвоем[53]; (взяли также) гранатов и смокв. Это место назвали долиной Эшкол[54], по причине виноградной грозди, которую срезали там сыны Израилевы (*Числ.* 13:21–24[22–25]).

Хеврон расположен примерно в 36 км к югу от Иерусалима; Рехов же — это город на севере Палестины, находившийся между озером Мером и рекой Литани, откуда ведет дорога в северосирийский город-государство Хамат[55]. Приведенный текст *Числ.* 13:21–23 можно интерпретировать двояко: 1) некоторые из соглядатаев дошли только до Хев-

---

[47] Согласно же *Числ.* 20:1, Кадеш находился в пустыне Цин.

[48] См. *Числ.* 13:3, 26[27], 20:1, 32:8, 33:36; см. также *Втор.* 1:19, *Суд.* 11:16–17; ср. *Быт.* 14:6–7.

[49] См., например: *Rothenberg B.* God's Wilderness. Nashville, 1962. P. 46, 55, 117–170; *Cohen R.* Did I Excavate Kadesh-Barnea? // BAR, May/June 1981. P. 20–33; *Idem.* Kadesh-barnea. Jerusalem, 1983.

[50] В ходе проводившихся в районе 'Айн эль-Кудейрата археологических раскопок, носивших весьма ограниченный характер, артефакты времени Исхода пока не были обнаружены.

[51] Анализ истории с соглядатаями можно найти, например, в работе: *de Vaux.* Early History of Israel. P. 523–526.

[52] Или: «(до) Лево-Хамата»; вероятно, тождествен с Лабу древних источников, располагался на севере ливанской долины Бека', совр. Лебве.

[53] Виноград около Хеврона отличается большими размерами.

[54] *'Эшкол* — «виноградная гроздь».

[55] Переименованный впоследствии Антиохом IV Епифаном в Епифанию.

рона (среди этой группы был, вероятно, и Калев; о нем см. ниже) и там дожидались возвращения своих товарищей с севера; 2) здесь зафиксированы две традиции, содержавшиеся в двух источниках: священническом (P — *Священнический кодекс*) и эпическом (JE — *Яхвист-Элохист*)[56]. (Ср. *Числ.* 32:9, *Втор.* 1:24; ср. также *Втор.* 1:36 и *И. Нав.* 15:13–14.) Возвратившиеся из Ханаана через сорок дней соглядатаи засвидетельствовали, что там «подлинно течет молоко и мед», но «народ, живущий на земле той, силен, и города укрепленные» (13:1–33). Все соглядатаи, за исключением Иисуса Навина (Йехошуа бин-Нуна)[57] из колена Эфраима и Калева, сына Йефунне, кениззита, от колена Йехуды[58], стали пугать народ силой жителей Ханаана[59]. Народ возроптал на Моисея и Аарона и стал требовать возвращения в Египет. ГОСПОДЬ поразил десять соглядатаев-подстрекателей, а народу объявил через Моисея, что никто из ныне живущих сынов Израилевых, от двадцати лет и выше, — кроме Иисуса Навина и Калева, — не войдет в Землю Обетованную, ибо они возроптали на Бога (14:1–39). Согласно *И. Нав.* 14:6–14 и 15:13–14, Иисус Навин во исполнение Воли ГОСПОДА дал в удел Калеву Хеврон. Итак, поколение маловерных и жестоковыйных, поколение людей, познавших египетское *рабство*[60], должно умереть в пустыне — в Святую Землю войдут новые люди. (Продолжительность библейского поколения — сорок лет; см., например, *Числ.* 14:33–34, *Втор.* 2:14.)

Вопреки велению ГОСПОДНЮ и предостережению Моисея, часть израильтян попытались вторгнуться в Палестину с юга, но они были разбиты амалекитянами и ханаанеями (14:40–45). При этом «Ковчег Завета ГОСПОДНЯ и Моисей не оставляли стана» (ст. 44).

Судя по книге *Иисуса Навина* 14:7 и 10, упомянутые выше события произошли в начальный период пребывания израильтян в Кадеше: Калеву было сорок лет, когда он с группой соглядатаев посетил область Хеврона; получил же он этот город в удел через сорок пять лет, когда ему минуло восемьдесят пять.

---

[56] Ср.: *Milgrom.* Numbers. P. XIX и Excursus 29.

[57] Первоначально его звали Хошеа (הושע; Осия); имя Йехошуа (יהושע; Иисус), согласно *Числ.* 13:16, ему дал Моисей. Ср. *Исх.* 17:9.

[58] Калев — предок-эпоним калевитов (*Числ.*, гл. 13–14); в *Числ.* 13:6[7] он выступает как соглядатай, посылаемый в Землю Обетованную от колена Йехуды. Его надел — иудейский город Хеврон. А в *Числ.* 32:12 и *И. Нав.* 14:6, 14 Калев назван кениззитом. Младший брат Калева, судья Израиля 'Отниэл, также назван потомком Кеназа (*И. Нав.* 15:17–19; *Суд.* 3:9–11; см. примеч. 76 в гл. V). Вероятно, калевиты были неизраильского происхождения (*Числ.* 32:12; *И. Нав.* 14:6, 14; ср. *Быт.* 36:11, 15, 42), но позднее были включены в колено Йехуды (*И. Нав.* 15:13). Они проживали в основном в районе Хеврона (*И. Нав.* 14:13–15; ср. *Суд.* 1:10–20) и, вероятно, несколько к югу от него (ср. *1 Сам.* 30:14).

[59] Исходя из текстов *Числ.* 14:24 и *Втор.* 1:36, можно предположить о существовании традиции, согласно которой Иисус Навин не участвовал в экспедиции соглядатаев в Ханаан.

[60] Ср., например: «Мы помним рыбу, которую в Египте мы ели даром, огурцы и дыни, и лук-порей, и репчатый лук, и чеснок. А ныне душа наша изнывает; ничего нет, только манна в глазах наших» (*Числ.* 11:5–6).

2. ВОССТАНИЕ КОРАХА

Еще одним заметным событием, произошедшим во время пребывания израильтян в Кадеше, было восстание Кораха (Корея). Согласно *Числ.*, гл. 16–17[61], левит Корах — которого поддержали двести пятьдесят начальников, судя по всему, именитых левитов (ср. *Числ.* 16:7–11, 16 сл.), а также знатные реувениды Датан, Авирам и 'Он[62] — восстал против власти Моисея и Аарона. Моисей предложил Кораху и 250 его приспешникам взять вместе с Аароном кадильницы, положить в них огня, всыпать курения и встать при входе в Скинию собрания. Курение фимиама являлось исключительной прерогативой священства; и, вероятно, именно этим объясняется отказ реувенидов участвовать в этом обряде (ср. *Числ.* 16:12–14, 27). В результате земля поглотила лидеров восстания, и они живые сошли в Шеол, а огонь пожрал 250 человек, принесших курение[63]. На следующий день израильтяне возроптали на Моисея и Аарона, и лишь их заступничество спасло инсургентов от полного уничтожения.

По повелению ГОСПОДА Моисей берет у всех отеческих домов (колен) по жезлу и пишет на каждом из них имя начальника соответствующего дома[64]. На жезле Леви было написано имя Аарона. (Данный текст можно интерпретировать двояко: либо жезл Леви входил в число двенадцати жезлов колен Израилевых, либо — если колено Иосифа подразумевалось как разделившееся на два колена: Эфраима и Менашше — это был тринадцатый жезл.) Моисей положил жезлы в Скинии собрания, пред Ковчегом Откровения (Свидетельства). Расцветший жезл должен был указать на избрание ГОСПОДНЕ.

> На другой день вошел Моисей в Скинию Откровения, и вот, жезл Ааронов, от дома Леви, расцвел, пустил почки, дал цвет и принес миндаль (*Числ.* 17:23[8]).

Таким образом, расцветший жезл Аарона подтвердил его право быть главою потомков Леви, а также право сынов Аарона, священников, проводить и возглавлять Богослужение, а левитов — осуществлять вспомогательную службу при Скинии.

В рассказе о восстании Кораха можно усмотреть несколько «слоев»: восстание реувенидов, имевших на начальном этапе истории Израиля статус первородного колена, против власти Моисея; инсуррекция части израильтян против лидерства Моисея и Аарона; восстание части левитов против монополии Аарона и его сынов на священство и, шире, внутренняя борьба среди потомков Леви. Предполагают, что материалы глав 16–17 до их объединения содержались в эпическом (JE) и священническом (P) источниках[65].

---

[61] См. также *Числ.* 26:9–10, 27:3, *Втор.* 11:6, *Пс.* 106[105]:16–18.

[62] Реувенид 'Он упоминается в *Числ.* 16:1; однако ни далее в гл. 16, ни в *Числ.* 26:9–10, *Втор.* 11:6 и *Пс.* 106[105]:16–18 это лицо не фигурирует в числе восставших. Возможно, что он отказался от участия в восстании в самом начале.

[63] Ср. *Лев.* 10:1 сл.; *Числ.* 3:4, 26:61; *1 Хр.* 24:2.

[64] Вероятно, начальник каждого колена имел особый жезл, служивший отличительным знаком его начальственного положения.

[65] См., например: *Milgrom.* Numbers. P. XIX, XXXIV и Excursus 39.

Согласно *Числ.* 20:1, в Кадеше умерла Мирйам, сестра Моисея. В этом же оазисе, в месте, получившем название Мерива (букв. «распря», «ссора»)[66], произошло еще одно возмущение народа против Моисея и Аарона, вызванное отсутствием воды.

> И пошли (*масорет.*: и пошел. — *И. Т.*) Моисей и Аарон от собрания (народа) ко входу Скинии собрания, и пали на лица свои, и явилась им Слава Господня. И говорил Господь Моисею так: Возьми жезл и созови все общество, ты и Аарон, брат твой, и скажите скале пред глазами их, чтобы дала она из себя воду; и источишь ты для них воду из скалы и напоишь общество и скот их. И взял Моисей жезл, бывший пред Господом, как Он повелел ему. И созвали Моисей и Аарон собрание к скале, и сказал он им: слушайте же, строптивые, из скалы ли этой нам источить для вас воду? И поднял Моисей руку свою, и ударил в скалу жезлом своим два раза, и потекло много воды, и пило общество и скот его. И сказал Господь Моисею и Аарону: за то, что вы не поверили Мне, чтоб явить Святость Мою пред очами сынов Израилевых, посему не введете вы собрания этого в землю, которую Я даю ему (*Числ.* 20:6–12)[67].

III. Переход на равнины Моава

1. СИХОН АМОРЕЙСКИЙ И 'ОГ БАШАНСКИЙ

Еще находясь в Кадеше, Моисей отправляет послов к эдомитянам со специальным посланием и просьбой пропустить израильтян через их страну, однако получает отказ. Таким образом, израильтяне вынуждены были двигаться в обход Эдома (*Числ.* 20:14–21; см. также *Втор.* 2:1–8; *Суд.* 11:17–18) Как замечает И. М. Дьяконов, библейская традиция перечисляет три династии эдомитских племенных вождей-*'аллуфим* и «список неродственных между собой (вероятно, выборных) царей, причем прямо указано, что эти цари правили „прежде, чем правил какой-либо царь над сынами Израиля"; названо десять имен, что, если они достоверны, заставляет отнести основание Эдомского царства к концу XIII в. до н. э.»[68]. Последний вывод говорит в пользу предположения о том, что Исход Израиля из Египта мог произойти *не ранее XIII в. до н. э.*

Из Кадеша израильтяне приходят к горе Хор (הר ההר), «у границы Эдома». Эту гору арабская традиция идентифицируют с Джебель Неби Харун (ок. 1460 м), расположенной

---

[66] Имеется в виду Мерива Кадешская (см. также *Числ.* 27:14; *Втор.* 32:51). В *Исх.* 17:7 упоминается место в Рефидиме, получившее название Масса (букв. «искушение») и Мерива.

[67] В Рефидиме в аналогичной ситуации Господь повелевает Моисею *ударить в скалу*, дабы из нее пошла вода (*Исх.* 17:1–7).

В еврейской традиции были предложены многочисленные интерпретации текста *Числ.* 20:1–13. Они рассматриваются, в частности, в: *Милгром Дж.* Книга *Числ.* [Экскурс 50.] Магия, монотеизм и грех Моисея (20:1–13) // Библейские исследования. С. 271–289.

[68] Переселение заречных племен ('ибрим). С. 276.

в 3,5 км к северо-западу от Петры. Но, исходя из библейских повествований о странствованиях израильтян по пустыне, гору Хор следует локализовать, скорее, в горном массиве Джебель Мадейра, евр. название Хор ха-Хар, юго-западнее Мертвого моря. На вершине горы Хор в возрасте 123 лет почил Аарон[69] (см. также *Числ.* 33:37–39; *Втор.* 32:50); Моисей, по повелению ГОСПОДА, назначает Элазара, сына Аарона, преемником последнего на посту первосвященника (*Числ.* 20:22–29).

Израильтяне посылают послов к Сихону Аморейскому с просьбой разрешить им пройти через его землю. Ответивший отказом Сихон был разгромлен евреями, а его страна, включая столицу — Хешбон, перешла под власть Израиля[70]. Хешбон, вероятно, может быть локализован в районе современной деревни Хисбан в Иордании[71], находящейся приблизительно в 25 км восточнее устья реки Иордан. Согласно *Числ.* 32:37, Хешбон был заново отстроен коленом Реувена; он располагался на границе уделов Реувена и Гада (*И. Нав.* 13:17, 26). Позднее этот город принадлежал моавитянам[72]. В *Песни песней* 7:5 глаза возлюбленной сравниваются с прудами хешбонскими.

Израильтяне разгромили также ‘Ога, аморейского царя Башана, в битве близ одной из его резиденций — Эдре‘и[73]. (Другая находилась в ‘Аштароте.) Этот город, по всей вероятности, располагался на территории совр. селения Да‘ра в Сирии[74], приблизительно в 50 км юго-восточнее озера Киннерет[75]. Здесь, на глубине 20 м, находятся большие разветвленные пещеры — целый подземный город, включая водозаборные сооружения и воздуховоды. Царь ‘Ог назван последним из рефаимов[76]; его «железная кровать (или: саркофаг)», имевшая девять локтей в длину и четыре локтя в ширину (т. е. ок. 4,05 на 1,80 м), еще долго хранилась в Раббе, главном городе аммонитян (*Втор.* 3:11).

---

[69] Согласно традиции, зафиксированной во *Втор.* 10:6, Аарон почил и был погребен в Мосере (вероятно, тождественна Мосероту; *Числ.* 33:30–31) [Локализация неизвестна.]

[70] См.: *Числ.* 21:21–32, 34, 32:37; см. также: *Втор.* 2:26–35, 29:7–8; *И. Нав.* 9:10, 12:4–6, 13:24–27, *Суд.* 11:19–22.

[71] Впрочем, в ходе нескольких археологических кампаний в Хисбане так и не были обнаружены артефакты времен Исхода; так что данное отождествление пока не следует рассматривать как окончательное.

[72] Ср. *Ис.* 15:4; *Иер.* 48:2 и сл.

[73] См. также *Втор.* 1:4–5, 3:1–17.

[74] При раскопках здесь были найдены черепки, относящиеся к периоду ранней бронзы (III тыс. до н. э.). Фрагментов, как-то связанных с израильским завоеванием города, пока не обнаружено. Об археологической кампании в районе Да‘ра см., например: *de Vaux.* Early History of Israel. P. 564–567. См. также: *Aharoni Y.* The Land of the Bible: A Historical Geography / Rev. and enlarged ed. Transl. and ed. by *A. F. Rainey*. Philadelphia, 1979. P. 147–150.

[75] См.: *Числ.* 21:33–35; см. также *Втор.* 3:1–14, 29:7–8; *И. Нав.* 9:10, 12:4–6, 13:29–31.

[76] О рефаимах см.: ч. II, гл. V, 3, IV.

2. БИЛ'АМ, СЫН БЕ'ОРА. ФРАГМЕНТЫ «КНИГИ БИЛ'АМА» ИЗ ТЕЛЛЬ ДЕЙР 'АЛЛА

I

После этих событий израильтяне остановились на равнинах Моава, при Иордане, против Иерихона. В *Суд.* 11:17 содержится упоминание о том, что израильтяне просили у царя Моава разрешения пройти по его земле, но получили отказ [ср., однако, *Суд.* 11:25]; в Пятикнижии об этом не говорится. Испугавшись Израиля, моавитский царь Балак отправил к известному языческому провидцу Бил'аму, сыну Бе'ора (Валааму, сыну Веора)[77], послов с подарками и просьбой наслать на Израиль проклятие (*Числ.* 22). Примеры такого рода магических проклятий, насылаемых на врагов с целью погубить их, можно найти, например, в египетских «Текстах проклятий»[78]. Однако Духом Божьим, вместо того, чтобы проклясть, Бил'ам в своих четырех оракулах (*Числ.*, гл. 23–24) благословляет Израиль и предрекает ему великое будущее:

...Как прекрасны шатры твои, Йаков,
жилища твои, Израиль!
Как долины расстилаются они,
как сады при реке,
как алойные дерева, насажденные Господом,
как кедры при водах.
Прольется вода из ведер его,
и семя его (будет) как великие воды[79];
превзойдет Агага[80] царь его,
и возвысится царство его...[81]

Бил'ам предсказывает победу израильтян над Моавом, Эдомом и другими землями и народами (*Числ.* 22:2–24:25; *Втор.* 23:5–6; *И. Нав.* 24:9–10; *Неем.* 13:2)[82]. Согласно

---

[77] Согласно раввинистической традиции (*Бемидбар Рабба*, XX,1, 7), Бил'ам являлся для язычников тем, кем был для евреев Моисей (см.: *Шифман.* Ветхий Завет и его мир. С. 203).

[78] См.: *Pritchard.* ANET. P. 328–329; см. также: *Aharoni.* The Land of the Bible. P. 144–147.

[79] *Септуагинта*: «Выйдет человек из его семени и будет властвовать над многими народами».

[80] Царь амалекитян; синоним злейшего врага Израиля. *Септуагинта*: «Гог».

[81] *Числ.* 24:5–7.

[82] Вопрос об историческом ядре пророчеств Бил'ама анализируется, в частности, в работе: *Albright W. F.* The Oracles of Balaam // JBL 63 (1944). P. 207–233 (текст и примечания). Относительно пассажа *Числ.* гл. 22–24 и фигуры Бил'ама см. далее, например: *Goodnick B.* Balaam: Some Aspects of His Character // JBQ 24 (1996). P. 167–172; *Barré M. L.* The Portrait of Balaam in Numbers 22–24 // Int 51 (1997). P. 254–266; *Lutzky H.* Ambivalence toward Balaam Ambivalence toward Balaam // VT 49 (1999). P. 421–425; *Levine B. A.* Numbers 21–36: A New Translation with Introduction and Commentary. New York, 2000; *Moore M. S.* The Balaam Traditions: Their Character and Development. Atlanta, 1900; *Idem.* Balaam the 'Prophet'? // RestQ 39 (1997). P. 101–106; *Idem.* Prophet or Magician? Reflections on the Balaam Story // BT 39 (2001). P. 17–21.

Большинство исследователей датируют оракулы Бил'ама временем Давида и даже более поздним периодом.

2 Сам. 8 = *1Хр.* 18, эти территории будут покорены царем Давидом. Особое место в развитии идеологических представлений древних евреев получил фрагмент из оракула Бил'ама *Числ.* 24:17, относившийся к будущему идеальному израильскому царю:

> Вижу его, но ныне еще нет;
> зрю его, но не близко.
> Шествует звезда от Йакова
> и восстает скипетр (שבט)[83] от Израиля...[84]

Однако, как рассказывает книга *Числ*, когда Дух Божий отошел от Бил'ама, последний стал действовать против израильтян. Так, согласно тексту *Числ.* 31:15–16 (ср. 25:1–5), по совету Бил'ама (и, вероятно, также «старейшин мидйанитских»; ср. *Числ.* 22:7), моавитский царь соблазняет израильтян к отпадению от ГОСПОДА и к блудодейственному служению Ба'ал-Пе'ору[85], за что они были наказаны мором. Как замечает И. Ш. Шифман, данное предание сохранялось долгое время; оно известно и Новому Завету (*Откровение Иоанна* 2:14; *Послание Иуды* 11). В Талмуде Бил'ам фигурирует как злодей (*Санхедрин*, 105a), делающий глаз злым, научающий высокомерию и зазнайству (*Авот*, V, 19). В *Числ.* 31:8 и *И. Нав.* 13:22 сообщается, что израильтяне убили прорицателя Бил'ама мечом. Есть основания полагать, что эти представления о Бил'аме проникли и в Коран (7:174–175)[86].

---

[83] Или «комета» при огласовке *шавит.*

[84] По крайней мере, с эпохи эллинизма этот пассаж начинает интерпретироваться в мессианском смысле (ср. в *Септуагинта: Числ.* 24:7). Например, в кумранских текстах *4Q Testimonia*, 12–13 и т. наз. *Дамасском документе* (*CD*) 7:18–20 стих *Числ.* 24:17 экстраполируется на лидера Кумранской общины — Учителя праведности (исторического и *redivivus*), рассматривавшегося своими адептами как пророк, подобный Моисею, и священнический Мессия; вероятно, кумраниты ожидали, что по воскресении он станет также светским Мессией — Царем Израиля (см.: *Тантлевский.* История и идеология Кумранской общины. С. 241–251; *Tantlevskij I. R.* Melchizedek *Redivivus* in Qumran? Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls. Kraków; Mogilany, 2004). В апокрифическом *Завещании Левия* 18:3 (*греч.*) этот пассаж из книги *Числ* отнесен к Новому Священнику. В *Откровении Иоанна* 22:16 аллегория «звезды» из *Числ.* 24:17 рассматривается как относящаяся к Иисусу. Рассказ Матфея о вифлеемской звезде (*Матф.*, гл. 2) также, вероятно, связан с этим пассажем. В *Иерусалимском Талмуде*, *Та'анит*, IV, 2, 67d аллегорию «звезды» из оракула Бил'ама относят к лидеру Второй Иудейской войны с Римом (132–135 гг. н. э.), «князю Израиля» Шимону Бар-Кохбе (*арам.* «сын звезды»; звезда изображалась и на его монетах), признанному многими, в том числе крупнейшим иудаистским законоучителем рабби Акивой, Мессией. (Ср. также: *Евсевий Кесарийский*, Церковная история, IV, 6.) Таргумы интерпретируют стих *Числ.* 24:17 как относящийся к светскому Мессии. Наконец, из сочинений ряда отцов церкви и сообщения мусульманского автора Мухаммада аль-Шахрастани известно, что иудаистская секта досифеев отождествляла со «звездой от Йакова», т. е. Мессией, основателя своего движения Досифея (Достана; III–II вв. до н. э.).

[85] Букв. «хозяин Пе'ора», т. е., вероятно, бог, живший на горе Пе'ор и почитавшийся там. И. Ш. Шифман не исключает, что он был тождествен Кемошу, главному божеству моавитян (Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 318).

[86] *Шифман.* Ветхий Завет и его мир. С. 109.

II

В 1967 г. в Телль Дейр ‘Алла в Заиорданье, в средней части долины Иордана, приблизительно в 1,5 км к северу от реки Йаббок, были обнаружены многочисленные фрагменты надписи, выполненной черными (некоторые фрагменты — красными) чернилами на штукатурке[87]. По-видимому, надпись была сделана на внутренних стенах местного храма или на стенках жертвенника. К сожалению, удалось реконструировать лишь незначительную часть памятника, причем и здесь осталось много лакун. Надпись была сделана на одном из древнеарамейских (или ханаанейских?) диалектов в VIII в. до н. э., однако, это лишь копия текста, созданного столетиями раньше. Найденные фрагменты оказались частью *книги* (*spr*) «Бил‘ама, сына Бе‘орова, провидца богов», по-видимому, являвшейся священным писанием местного языческого храма. В тексте упоминается, в частности, о виде́нии Бил‘ама, касающемся собрания (совета) богов (ср. *1 Цар.* 22:19–23; *Иер.* 23:18–22); последние обозначаются как ’lhn, «боги» и šdyn, вероятно, «демоны» (ср. *Втор.* 32:17; *Пс.* 106[105]:37). По мнению некоторых исследователей, данные наименования употреблены для обозначения двух враждующих групп богов: ’lhn относятся к людям благожелательно, а šdyn — склонны их уничтожить. В реконструированных отрывках излагаются также деяния богини плодородия крупного рогатого скота Шегер (šgr) и бога плодородия Аштара (rtš‘); в тексте I, 2, возможно, упоминается бог ’Эл (’l). В сохранившихся фрагментах надписи из Телль Дейр ‘Алла содержатся некоторые нравственные увещевания[88], образное выражение запустения[89], социального переворота[90].

3. ЗАВЕРШЕНИЕ ЗЕМНОГО ПУТИ МОИСЕЯ. *ПЕСНЬ МОИСЕЯ* (ВТОР., ГЛ. 32) И *БЛАГОСЛОВЕНИЕ МОИСЕЯ* (ВТОР., ГЛ. 33)

I

Поскольку Моисею не было суждено перейти реку Иордан и войти в землю Ханаана, ГОСПОДЬ повелевает ему возложить руку свою на Иисуса Навина, «человека, в кото-

---

[87] Надпись впервые опубликована в: *Hoftizer J., Kooij G. van der.* Aramaic Texts from Deir ‘Alla. Leiden, 1976. См. также, например: *Caquot A., Lemaire A.* Les textes araméens de Deir ‘Alla // *Syr* 54 (1977). P. 189–208; *Rofé A.* The Book of Balaam. Jerusalem, 1979 (*иврит*); *Rouillard H.* L’ânesse de Balaam // RB 87 (1980). P. 5–37, 211–241; *Idem.* La péricope de Balaam (Nombres 22–24). La prose et les «oracles». Paris, 1985; *Delcor M.* Le texte de Deir ‘Alla et les oracles bibliques de Balaam // Supp. VT 32, Leiden, 1981. P. 52–73; *Levine B. A.* The Balaam Text from Deir ‘Allā: Historical Aspects // Biblical Archaeology Today. Jerusalem, 1985. P. 326–339; *Lemaire A.* Fragments from the Book of Balaam at Deir Alla // BAR, Sept./Oct. 1985. P. 26–39; *Hackett J. A.* The Balaam Text. Chico, 1984; *Idem.* Some Observations on the Balaam Tradition at Deir ‘Allā // *BA* 49 (1986). P. 16–22; *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир. М., 1987. С. 109–110, 202–203; *Hoftijzer J., Kooij G. van der (eds.).* The Balaam Text from Deir ‘Alla Reevaluated: Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989. Leiden, 1991; *Vuilleumier R.* Bileam zwischen Bibel und Deir ‘Alla // ThZ 52 (1996) 150–163.

[88] Например: «Ты облачишься в одежду радости, если оставишь злость...»

[89] «Там, куда овец гнал посох, (ныне) зайцы едят траву».

[90] «Нищая будет приготовлять елей».

ром есть Дух», т. е. заранее сделать его своим преемником, наставить его соответствующим образом и дать ему от славы своей, чтобы слушало его все общество сынов Израилевых.

> И будет он обращаться к Элазару-священнику, и спрашивать его о решении, посредством Урима[91] пред Господом; и по его слову должны выходить, и по его слову должны входить он и все сыны Израилевы с ним, и все общество. И сделал Моисей, как повелел ему Господь... (*Числ.* 27:12–23; см. также *Втор.* 34:9).

Последним крупным военным успехом Израиля под водительством Моисея явился разгром мидйанитян, в результате которого были взяты многочисленные трофеи (*Числ.*, гл. 31). Военная добыча была разделена поровну между воинами и всем обществом. Из добычи воинов отдается священству одна пятисотая часть, в том числе животные «в возношение Господу»; из доли сынов Израилевых для левитов выделяется одна пятидесятая часть. Добытые на войне с мидйанитянами золотые вещи были принесены Моисеем и первосвященником Элазаром в Скинию собрания, «в память сынов Израилевых пред Господом». Колена Реувена, Гада и половина колена Менашше выражают желание поселиться к востоку от Иордана при условии их участия вместе с другими коленами в войне за овладение Ханааном, «доколе не вступят сыны Израилевы каждый в удел свой» (*Числ.*, гл. 32; см. также *Втор.* 3:16–20, 4:41–43; *И. Нав.*, 1:12–15, гл. 22). Согласно книге *Иисуса Навина*[92], заиорданские колена выполнили свое обещание. В надписи моавитского царя Меши (сер. IX в. до н. э.) говорится, что «люди Гада жили в земле ʻАтарота» в Заиорданье «извечно (mʻlm)», т. е. с незапамятных времен (строка 10).

II

Последняя книга Пятикнижия, *Второзаконие*, по содержанию представляет собой *три прощальных обращения Моисея к израильтянам* (1:6–4:40; 4:44–26:19; 28:69[29:1]–30:20), когда они находились в Заиорданье, на равнинах Моава, накануне перехода реки Иордан[93]. Вопрос о месте девтерономических материалов в Библии и их некоторых теологических особенностях, а также возможных датировках самого *Второзакония* затрагивается в разделе: «*Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза* и *Концепция „девтерономической истории". Идея избранного народа*». Краткое содержание этих обращений — и, прежде всего, законодательное ядро *Второзакония*, т. наз. *Девтерономический кодекс* (гл. 12–26), — мы осветим в *Приложении II* к настоящему изданию. Здесь же только отметим, что компо-

---

[91] См. выше, примеч. 157 к гл. III.

[92] Например, 1:12–15, 4:12, гл. 22.

[93] В кратком *введении* (*Втор.* 1:1–5) указывается место обращения Моисея к евреям (за Иорданом, в пустыне степной (в Араве) против Суфа, между Параном и между Тофелом, Лаваном, Хацеротом и Ди-Захавом), а также время этих обращений — первый день одиннадцатого месяца сорокового года после Исхода евреев из Египта. (Возможно, впрочем, что здесь указывается место и время только первого обращения Моисея к израильтянам; ср. *Втор.* 4:44–49 и 28:69 [29:1].)

зиционно книга *Второзакония* напоминает договор между сюзереном и вассалом, причем договор, структура которого лучше коррелирует с соответствующими хеттскими и аккадскими документами XV–XIII вв. до н. э., чем с арамейскими и ассирийскими договорами VIII–VII вв. до н. э. По сути упомянутые договоры представляют собой клятву вассала хранить верность своему сюзерену[94]. Они обычно состоят из трех основных частей: в первой дается обзор исторических событий, предшествовавших договору, предыстория взаимоотношений договаривающихся сторон; во второй — излагаются по пунктам права и обязанности, вытекающие из договора, условия договора — собственно закон; в третьей — перечисляются угрозы и проклятья нарушителю договора и благословения тому, кто его соблюдает. В арамейских и ассирийских документах обычно отсутствует первая часть. Что касается книги *Второзакония*, то в ее начальных главах (1–11) содержится обзор речений ГОСПОДА, обязательства Израиля по отношению к ГОСПОДУ и обзор странствований евреев от Хорева (Синая) до земли Моава; главы 12–26 содержат само законодательство; в текстах 27:15–26 и 28:15–68 содержатся проклятия в отношении нарушающих законы, а в 28:1–14 — благословения ГОСПОДНИ по отношению к исполняющим законы[95].

По завершении Моисеем написания Закона он отдал его левитам, носящим Ковчег Завета, и повелел положить его сбоку от Ковчега (31:26) и читать народу каждые семь лет, «в год отпущения (прощения)», т. е. Субботний год, в праздник Кущей (31:10).

В гл. 32 и 33 *Второзакония* зафиксированы *Песнь* и *Благословение Моисея*, поэтические произведения, составленные, по всей вероятности, не позднее последней трети XI в. до н. э., т. е. в домонархическую эпоху (по крайне мере, это может относиться к их ядру).

В *Песни Моисея* (*Втор.* 32:1–43)[96], записанной им по повелению ГОСПОДА[97], говорится следующее:

---

[94] Особо отчетливо этот аспект отражен, например, в договорах ассирийского царя Асархаддона (681–669 гг. до н. э.).

[95] Такая организация материалов соответствует литургии праздников обновления Завета, справлявшихся израильтянами в домонархический период.

[96] О. Айссфельдт, соотносящий текст *Песни Моисея* с событиями, о которых идет речь в *1 Сам.* 4–5 (т. е. событиями середины XI в. до н. э.), считает возможным датировать *Песнь* временем не позднее XI в. до н. э. (см.: Das Lied Moses Deut. 32.1–43 und Lehrgedicht Asaphs Ps. 78. Berlin, 1958). Ср., однако, следующее замечание И. Ш. Шифмана: «„Песнь Моисея (Втор. 32:1–43) представляет собой, по жанровой характеристике, псалом, несомненно, приписывавшийся непосредственно Моисею (как известно, Моисей считается автором Пс. 90). Кажется вероятным, что он заимствован составителем Пятикнижия из „Книги песен" (см. *3 Царств* 8:53а (*Септуагинта*); она, вероятно, тождественна с „Книгой Праведного" [*И. Нав.* 10:13, *2 Сам.*]. — *И. Т.*)... По содержанию Песнь Моисея вписывается в пророческую литературу: описание благодеяний ГОСПОДА Израилю, измены Израиля ГОСПОДУ и гнева ГОСПОДА на Израиль, а также возмездия, которое обрушится на Израиль, а затем — воздаяния языческим народам, погубителям Израиля, и милость ГОСПОДА к Израилю. Угроза разгрома Израиля слишком неопределенна, чтобы можно было видеть в ней vaticinium ex eventu (предсказание из исходного. — *Ред.*), например, описание перипетий борьбы с филистимлянами. Тем не менее отчетливо ощущается наличие внешней угрозы, вероятнее всего, со стороны Ассирии. Однако угроза рассеяния (событие, имевшее место после разгрома Израильского царства в 722 г. до н. э. ассирийцами) представляется поэту неосуществимой, так как ГОСПОДЬ не захочет торжества и возвеличивания противников Израиля. Сказанное дает

Внимайте, небеса, и я стану говорить,
и слушай, земля, слова уст моих!
Прольется, как дождь, наставление мое,
падет, как роса, речь моя,
как ливень на зелень,
как проливной дождь на траву,
ибо Имя Господа я возглашаю!
Восхвалите величие Бога нашего!
Утес (הצור; «Твердыня». — *И. Т.*),– совершенны деяния Его,
все пути Его — (в) правосудии;
Бог верный,– и нет прегрешенья,
справедлив и праведен Он.
Они развратились пред Ним,
они не сыновья Его из-за их пороков;
поколенье упрямое и извращенное!
Господе ли вы воздаете это,
народ мерзостный и не имеющий мудрости?!
Разве не Он — твой Отец, твой Создатель?!
Он соделал тебя и сотворил тебя!
Вспомни древнейшие дни,
подумай о годах из поколенья в поколенье,
спроси своего отца — и он возвестит тебе,
своих стариков — и они скажут тебе.
Когда Всевышний наделял наследием народы,
когда Он разделял сынов человеческих,
Он поставил пределы народов
по числу сынов Израиля[98];
ибо доля Господа — народ Его,
Йаков — наследственный удел Его.
Он нашел его в стране пустынной,
и в пустоте, стенании, одичалости;
Он окружал его (заботой), вразумлял его
и сберегал его, как зеницу ока,
как орел, который пробуждает гнездо свое,
над птенцами своими парит,
простирает крылья свои, берет их,

основание датировать Песнь Моисея временем не позже второй трети VIII в. до н. э.» (Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 330–331.) Относительно *Песни Моисея* см. далее, например: *Knight G. A. F.* The Song of Moses: A Theological Quarry. Grand Rapids, 1995; *Nigosian S. A.* The Song of Moses (Dt 32): A Structural Analysis // EThL 72 (1996) 5–22; *Labuschagne C. J.* The Setting of the Song of Moses in Deuteronomy // Deuteronomy and Deuteronomic Literature: Festschrift C. H. W. Brekelmans / Ed. by *Vervenne M.*, *Lust J.* Leuven, 1997. P. 111–129; *Britt B.* Deuteronomy 31-32 as a Textual Memorial // BI 8 (2000). P. 358–374.

[97] См. *Втор.* 31:19, 22, 30.

[98] В кумранской рукописи *Второзакония* 4Q Deut[j], кол. 12, стк. 14: בני אלוהים, «сыны Бога»; так же и *Септуагинта*: «сыны [ангелы] Бога».

носит их на перьях своих.
Господь один вел его,
и не было с Ним бога чужого.
И он посадил его (как в седло)
на высоты земли,
и кормил (его) урожаем полей,
и питал его медом из камня
и туком из кремневой скалы,
простоквашей из молока коровьего
и молоком овечьим,
и жиром баранов
и овнов башанских и козлов,
и тучной пшеницей,
и кровь винограда ты пил, вино!
И стал тучным Йешурун (ישרון)[99], и стал лягаться,–
ты потучнел, растолстел, разжирел!
И он покинул Бога, создавшего его,
и презрел Утес (צור) своего спасения.
Они раздражали Его чужими (богами),
мерзостями гневали Его.
Они приносили жертву демонам[100],
не Богу,
богам, которых не знали,
новым, (которые) от соседей пришли,
(о которых) не подозревали отцы ваши.
Утес, породивший тебя, ты запамятовал
и забыл Бога, давшего тебе рождение!
И увидел Господь, и посрамил,
разгневавшись, сыновей Своих и дочерей Своих,
и сказал: Скрою-ка Я Лице Свое от них,
и посмотрю, что будет их будущим,
ибо род переменчивый они —
сыновья, у которых нет верности.
Они раздражили Меня не-богом,
они огорчили Меня своими суетными[101],
и Я раздражу их не-народом,
подлой народностью Я огорчу их.
Ибо огнем возгорелся гнев Мой,
и он горит до Шеола преисподнего,
и поедает землю и плоды ее,
и обжигает основания гор.

---

[99] Т. е. «Праведный»; обозначение Израиля (см. ниже).
[100] Ср., например, *Пс.* 106[105]:37.
[101] Т. е. лжебогами.

Я соберу на них беды,
Стрелы Мои Я потрачу на них,
изнуренных голодом
и сраженных горячкой
и моровым поветрием!
И зубы зверей Я пошлю на них,
и яд ползающих во прахе!
На улицах станет губить меч,
а в горницах — ужас
и юношу, и девицу,
младенца грудного с мужем седовласым.
Я сказал: Рассеял бы Я их,
уничтожил бы у людей память о них,
если бы огорчения от врагов
не опасался Я,
чтобы не возомнили враги его,
чтобы не сказали: рука наша высока,
и не Господь сделал все это!
Ибо народ, утративший рассудок, они,
и нет у них разумения!
Пусть бы они поумнели,
подумали об этом,
уразумели будущее свое!
Как бы мог один преследовать тысячу,
и двое прогонять тьму,
если бы не Утес их предал их (врагов),
и Господь не отдал их!
Ибо не как наш Утес (לא כצורנו),
их утес (צורם),
и наши враги (сами) судьи (в том);
ибо из виноградника Содома их виноград
и с полей Гоморры,
их виноградины — ядовитые виноградины,
горькие гроздья у них,
яд драконов — их вино
и отрава аспидов лютая.
Разве не это спрятано у Меня,
запечатано в хранилищах Моих?
У Меня отмщение и воздаяние,
во время, когда заколеблется нога их;
ибо близок день их погибели,
и спешит то, что определено им.
Но рассудит Господь народ Свой,
и над рабами Своими смилуется,
когда увидит Он, что ослабла рука (их),

не осталось ни порабощенного, ни освобожденного.
И скажет Он: где их боги, —
утес, на который они надеялись, —
которые жир жертв их ели,
пили вино возлияний их?
Пусть встанут они и помогут вам!
Пусть будут над вами покровом!
Узрите ныне, что Я, Я это (אני אני הוא; букв. «Я, Я — Он». — *И. Т.*),
и нет бога, кроме Меня!
Я умерщвляю и Я оживляю,
Я ударяю и Я исцеляю,
и нет от руки Моей спасителя![102]
Поднимаю Я к небесам руку Мою,
и говорю Я: Живу Я вечно!
Если наточу Я блестящий меч Свой,
и восприимет Суд рука Моя,
Я обращу месть на врагов Моих,
и ненавидящим Меня Я воздам.
Я напою допьяна стрелы Мои кровью,
и меч Мой станет пожирать мясо,
кровь убитых и пленных,
головы вражьих начальников ([103] פרעות).
Веселитесь, инородцы[104], <с> Его народом,
ибо за кровь рабов Своих Он отомстит,
и месть обратит на врагов Своих,
и очистит (или: «искупит». — *И. Т.*) Землю Свою, народ Свой.

Итак, в данной *Песни* резко укоряется та часть *Йешуруна* (ישרון)-Израиля, которая впала в идолопоклонство, стала приносить жертвы демонам (бесам) и языческим богам. Однако «близок день погибели» для идолопоклонников и «спешит то, что определено им». Есть только один Бог — Господь, породивший Израиль; и никто не избавит от руки Его ни врагов Йешуруна, ни израильских идолопоклонников. Израиль воспринимается как единое социально-экономическое целое, нет ни малейшего намека на существование раздельных Северного (Израиль) и Южного (Иудея) царств и соответствующих раздельных культов в этих государствах. Нет и намека на функционирование Иерусалимского Храма (ср., в противоположность, фрагмент *Песни Моисея при переходе через Тростниковое море* в *Исх.* 15:13–18). Не ощущается и того, что Израиль уже конституировался как государственно-политическое образование — *царство*; отсутствуют какие

[102] Ср. *1 Сам.* 2:2, 6–10.

[103] Этот термин встречается в Библии еще только один раз — в *Суд.* 5:2 (*Песнь Деворы*; ок. сер. XII в. до н. э.).

[104] В кумранском фрагменте *Второзакония* 4Q Deut[q], кол. 2, фрг. 5 ii, стк. 6: «небеса» (שמים). Ср. также *Септуагинта, ad loc.*

бы то ни было сетования по поводу произвола верховной власти, угнетения с ее стороны (ср., в противоположность, например, *Суд.* 9:8–15; *1 Сам.* гл. 8), обличения в социальной несправедливости (свойственные пророческой литературе) — по сути, присутствуют только обвинения в идолопоклонстве и угроза со стороны соседних народов как наказание за это. Нет прямого указания на впадение в (тиро-сидонский) ба'ализм. Нет намеков на существование какого-то конкретного могущественного внешнего врага; имплицитно подразумевается борьба с народами, населяющими Ханаан, и склонность к их культам. В стихе 32:17 упоминается о принесении жертв «демонам» (שדים) (см. также *Пс.* 106[105]:37 о человеческих жертвоприношениях «демонам»); о šdyn, «демонах», входящих в совет богов, говорится и в «Книге Бил'ама, сына Бе'орова» из Телль Дейр 'Алла (см. выше, 2, II). Общественно-религиозная ситуация, отраженная в *Песни Моисея*, как представляется, может быть соотнесена, прежде всего, с эпохой Судей (XII–XI вв. до н. э.), о которой речь пойдет в следующей главе.

* * *

Теперь обратимся к *Благословению Моисея*[105], текст которого помещен во *Втор.* 33:1–29:

> И вот благословение, которым благословил Моисей, человек Божий, сынов Израиля перед смертью своею. И он сказал:
>
> Господь от Синая пришел,
> и сиял от Сеира им,
> светил с горы Паран,
> и шел со тьмами святых
> с юга, (от) склонов ([106] אשדת) их.
> Так! (Ты) любишь народ{ы} (Свой)!
> Все его (народа) святые в руке Твоей,
> и они припадают к ногам Твоим,
> и внемлют речам Твоим.
> Учение заповедал нам Моисей,
> наследие — собранию Йакова.
> И он был в Йешуруне царем (מלך),
> когда собирались главы народа

[105] Критический анализ текста данного *Благословения* содержится, например, в монографии: *Beyerle S.* Der Mosesegen im Deuteronomium: Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33. Berlin; New York, 1997.

[106] При огласовке: אַשְׁדַּת; масоретская огласовка אֲשֵׁדַת предполагает разделение слова на две части: אֲשׁ דָּת, «огонь Закона» (в этом случае всю фразу можно было бы перевести так: «И справа от Него — огонь Закона для них»). Слово דָּת («закон», «постановление») персидского происхождения и встречается в еврейских произведениях послепленной эпохи (*Эзра*, *Эстер*).

Многие исследователи считают текст данного пассажа из *Втор.* 33:2 испорченным и предлагают различные эмендации. (*Септуагинта* интепретирует: «Справа от Него — ангелы с Ним».)

вместе с коленами Израилевыми.
Пусть живет Реувен и не умирает,
и пусть будут его мужи многочисленными.
А это об Йехуде он сказал:
Услышь, ГОСПОДЬ, голос Йехуды
и к народу его приведи его!
Своими руками пусть он защищает себя,
но помощь против его врагов Ты окажи!
А о Леви он сказал:
Туммим[107] Твой и Урим Твой
принадлежат мужу благочестивому Твоему,
которого испытывал Ты в Массе,
с которым вел тяжбу Ты у вод Меривы,
тому, кто говорит об отце своем и матери своей:
Не смотрю на них![108]
И брата своего он не признает,
и сыновей своих не знает.
А они блюдут речения Твои
и Завет с Тобою соблюдают,
учат законам Твоим Йакова
и Учению Твоему Израиля,
возлагают курение перед Тобою,
и цельную жертву (всесожжения) на жертвенник Твой.
Благослови, ГОСПОДЬ, его силу,
и к делу рук его благоволи!
Разбей чресла восстающих на него
и ненавидящих его, чтобы они не стояли!
О Бинйамине он сказал:
Любимец ГОСПОДА,
он пребывает
в безопасности у Него;
Он прикрывает его каждый день,
и меж плеч Его он пребывает.
А о Йосефе он сказал:
Да благословит ГОСПОДЬ землю его
лучшими дарами небесными, росою,
и (дарами) Океана, лежащего внизу[109],
и избранными дарами — произведениями от солнца,
и вожделенными дарами луны,
и превосходнейшими произведениями гор древних,
и плодородием холмов вечных,
и драгоценными дарами земли

[107] См. выше, примеч. 157 к гл. III.
[108] Букв. «на него».
[109] См.: ч. II, гл. I, IV, VI.

и того, что ее наполняет.
И благоволение Пребывавшего в терновом кусте[110]
пусть придет на главу Йосефа
и на темя посвященного[111] (נזיר) (среди) своих братьев.
(Как у) первородного быка, великолепие у него,
и рога буйвола — его рога;
ими народы он бодать станет,
всех вместе до краев земли.
И это — мириады Эфраима,
и это — тысячи Менашше.
А о Зевулуне он сказал:
Веселись, Зевулун, когда ты выходишь,
и Иссахар, в шатрах своих!
Народы на гору[112] они призывают,
там закалывают жертвы праведности[113],
ибо богатство морей они поглощают
и драгоценности, сокрытые в песке.
А о Гаде он сказал:
Благословен Распространивший Гада!
Как лев [114] он живет
и терзает мышцу и темя.
И он приглядел начаток (земли) себе,
там почтен уделом (от) законодателя.
И он пришел с главами народа,
правду ГОСПОДА исполнил,
и Его законы с Израилем.
А о Дане он сказал:
Дан — львенок,
нападающий из Башана.
А о Нафтали он сказал:
Нафтали сыт благоволением
и наполнен благословением ГОСПОДА;
озеро[115] и (земля к) югу во владении (его)[116].
А об Ашере он сказал:
Благословен между сынами Ашер!
Пусть ему благоволят его братья,
и он пусть окунает в масло (оливковое) ногу свою!

---

[110] См.: *Исх.*, гл. 3.

[111] Или: «отделившегося»; «князя».

[112] Ср. *Втор.* 27:4–8 и *И. Нав.* 8:30–35 (относительно жертвоприношений на горе ‘Эвал); *Пс.* 68[67]:16 («Гора Божия — гора башанская! Гора высокая — гора башанская!»).

[113] Ср. также *Пс.* 51[50]:21.

[114] Ср. *Быт.* 49:9 об Йехуде и *Втор.* 33:22 о Дане. Ср. также *Числ.* 23:24; *Мих.* 5:8.

[115] Киннерет.

[116] Данная фраза на еврейском языке не вполне ясна.

Железо и бронза — засовы твои,
и как дни твои — (будет умножаться) богатство твое[117].
Нет подобного Богу Йешуруна;
Едущий по небесам в помощь тебе
и в Славе Своей — на облаках.
(Твое) Прибежище — Бог древний,
и под вечными мышцами (ты).
И Он прогонит от тебя врага,
и скажет: Истребляй (его)!
И будет проживать Израиль в безопасности один;
и око Йакова (воззрит) на страну жита и молодого вина,
и небеса Его будут источать росу.
Блажен ты, Израиль! Кто подобен тебе,
народ, спасаемый Господом?
(Он) — Щит, Помощь твоя,
и Меч славы твоей!
И станут пресмыкаться враги твои перед тобою,
а ты по их высотам будешь шествовать.

Вступление к *Благословению Моисея* (ст. 2–5), как полагают, представляет собой образчик древнейшей синайской поэзии[118]. Обращает на себя внимание тот факт, что в *Благословении* не упоминается колено Шимона[119]. Согласно *Завещанию (Благословению) Йакова* (*Быт.*, гл. 49), представители колен Шимона и Леви должны были быть рассеяны в Израиле (ст. 7)[120]; согласно *И. Нав.* 19:1, 9, удел Шимона вышел среди удела колена Йехуды. Допускают, что к моменту составления текста *Благословения Моисея* представители колена Шимона уже были ассимилированы[121]. Колено Иосифа (состоящее из двух подразделений, Эфраима и Менашше) выделяется как мощнейшее и обладающее наиболее плодородной землей (ст. 13–17). Это позволяет рассматривать время падения Северного царства, Израиля, в 722 г. до н. э. как terminus ante quem составления текста *Благословения*. Стих 7, в котором зафиксирована обращенная к Господу просьба привести Йехуду к его народу и помочь ему в борьбе с врагами (т. е. высказывается позиция северных колен), свидетельствует, по мнению ряда исследователей, о том, что рассматриваемый текст возник в эпоху сосуществования двух царств — Иудеи и Израиля и составлен в Северном царстве. Косвенно в пользу этого может указывать и тот факт, что, в отличие от *Завещания Йакова*, в *Благословении Моисея* не говорится о царской власти

[117] Или: «сила твоя».

[118] Ср. *Суд.* 5:4–5, *Авв.* 3:3; *Пс.* 68[67]:8–9 (ср. 18).

[119] В *Песни Деворы* (*Суд.* 5; ок. середины XII в. до н. э.) не упоминаются, наряду с северными племенами Гада и Менашше, южные колена Йехуды и Шимона, а также представители священнического колена/сословия Леви (подробнее см. ч. I, гл. V, 2).

[120] Левиты не получают особого надела; им выделяются 48 городов, расположенных в разных частях Ханаана (см.: ч. I, гл. V, 2, *Левиты* (экскурс)).

[121] См.: *Шифман.* Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 333.

Йехуды и о «покорности ему народов» (*Быт.* 49:8–12). Однако, с другой стороны, последнее обстоятельство, а также особо благоприятный отзыв о колене Иосифа, которому, по сути, отдается первенство среди других колен, позволяют предположить *домонархическое* происхождение текста *Благословения*. В этой связи уместно указать на следующий аспект. В *Завещании Йакова* дается однозначно негативная характеристика колена Леви (*Быт.* 49:5–7). Согласно данному тексту, слова своего *Завещания* Йаков произносит перед смертью, в Египте, т. е. задолго до того, как потомки Леви выделяются в особое, угодное ГОСПОДУ Богу священническое «сословие» и получают монопольное право на непосредственное осуществление Богослужения в Скинии, а затем в Иерусалимском Храме. Когда по смерти Соломона, ок. 931 г. до н. э., единое Израильское царство раскололось на Южное, Иудейское, и Северное, Израильское, царства, левитское священство продолжало осуществлять свои функции в Храме. Однако на Севере оно было заменено «священниками из народа, которые не были из сынов Леви» (*1 Цар.* 12:31; 13:33; *2 Хр.* 11:14–15, 13:9); священники-ааронииды и левиты были изгнаны из Северного царства и пришли в Иудею (*2 Хр.* 11:13–14, 13:9). В отличие от *Завещания Йакова*, в тексте *Благословения Моисея* представители колена Леви восхваляются как хранители Завета ГОСПОДА, обучающие Израиль законам и Учению Бога; они осуществляют жертвоприношения; а их ненавистники будут поражены Богом (*Втор.* 33:8–11). Столь позитивная характеристика сынов Леви, а также акцентирование внимания на их богослужебной деятельности не могли иметь место в Северном царстве; с другой стороны, возвышение и восхваление колена Иосифа (и его подколен — Эфраима и Менашше) — мощнейшего колена, основы Северного царства — за счет колена Йехуды не могли бы иметь место на Юге, в Иудее. Вряд ли такое было бы возможно и в эпоху единого Израиля при Давиде и Соломоне, происходивших из колена Йехуды и явно отдававших ему предпочтение перед другими коленами[122]. А вот в домонархический период это вполне могло бы иметь место. Данное предположение тем более вероятно, что в *Благословении Моисея*, равно как и в его *Песни*, как кажется, отсутствуют намеки на то, что Израиль уже конституировался в качестве *единого* государственно-политического образования, царства.

Обращает на себя внимание тот факт, что и в *Песни Моисея* (32:15) и в его *Благословении* (33:5, 26) Йаков-Израиль обозначается как ישרון-*Йешурун*, букв. «Выпрямленный», sc. «Прямой», «Праведный»[123]. За пределами этих двух поэтических произведений термин *Йешурун* встречается в Библии еще лишь однажды — в *Ис.* 44:2. Можно сказать, что *Йешурун* — это Израиль в *идеале*, Израиль, адекватно соблюдающий Закон ГОСПОДА. Наименование Израиля как ישרון-*Йешурун* явно соотносится с названием

[122] Ср. характеристику Бинйамина в ст. 12: «любимец ГОСПОДА». Из колена Бинйамина происходил первый израильский царь — Саул (ок. 1030 — ок. 1009 гг. до н. э.).

[123] Ср. интерпретации Септуагинты (ὁ ἠγαπημένος), *Аквилы, Симмаха* и *Теодотиона* (εὐθύς), *Вульгаты* (rectissimus, dilectus).

древнего поэтического сборника, *Сефер хай-Йашар* (ספר הישר; «Книга Праведного»)[124]; термины ישרון (*Йешурун*) и ישר (*Йашар*) имеют общую основу. *Книга Праведного-Йашар* — это поэтическая книга о доблестном прошлом Израиля — он же *Йешурун-Праведный*. Вероятно, и *Песнь Моисея* и *Благословение Моисея* входили именно в ספר הישר, *Книгу Праведного*.

* * *

Моисею не суждено было перейти Иордан и войти в Землю Обетованную. Но перед смертью он взошел с равнин моавитских на гору Нево и обозрел Землю, о которой клялся ГОСПОДЬ Аврааму, Исааку и Иакову[125].

> И умер там Моисей, раб ГОСПОДЕНЬ, в земле моавитской, по слову ГОСПОДНЮ. И похоронил<и> его[126] в долине, в земле моавитской, против Бет-Пе'ора, и никто не знает (места) погребения его до сего дня (*Втор.* 34:5–6)[127].

Теологи усматривают в этом провиденциальную цель — дабы место погребения Моисея не стало впоследствии объектом суеверного почитания и дабы не обращались к его останкам с молитвами, ибо это вступило бы в противоречие с доктриной абсолютного монотеизма, отрицающего культ почивших[128].

> И не было более пророка (נביא) в Израиле, подобного Моисею, которого знал ГОСПОДЬ Лицем к лицу (*Втор.* 34:10)[129].

---

[124] Упоминается в *И. Нав.* 10:13 и *2 Сам.* 1:18; возможно, в *3 Царств* 8:53а [в *Септуагинта*] эта же книга подразумевается под обозначением *Книга песни*.

[125] Согласно библейской традиции, было тогда законодателю сто двадцать лет (ср. *Быт.* 6:3).

[126] Масоретский текст: «И похоронил его…»

[127] Некоторые исследователи, основываясь на тексте книги пророка *Осии* 12:13–14, высказывают предположение, согласно которому Моисей был убит во время возмущения на стоянке Израиля в Кадеш-Барнеа (ср. *Числ.*, гл. 16–20). Однако эта интерпретация представляется чисто умозрительной.

[128] См. ниже, ч. II, гл. V, 3.

[129] Согласно талмудической традиции (*Бава Батра*, 15а), последняя, 34-я, глава *Второзакония* была написана Иисусом Навином.

Глава V

ЗАВОЕВАНИЕ ИЗРАИЛЬТЯНАМИ ХАНААНА. ЭПОХА СУДЕЙ

1. ОСНОВНЫЕ НАУЧНЫЕ КОНЦЕПЦИИ ПОСЕЛЕНИЯ ИЗРАИЛЯ В ХАНААНЕ

Большинство исследователей, допускающих историчность библейского рассказа об Исходе евреев из Египта, полагают, что он мог произойти, скорее всего, при фараоне Рамсесе II (1279–1212 гг. до н. э.) и что, следовательно, Израиль появляется в Ханаане во второй половине XIII в. до н. э. Ряд палестинских городов, в том числе и те, которые, согласно книгам *Иисуса Навина* и *Судей*, захватили израильтяне в Земле Обетованной после своего освобождения из египетского рабства и сорокалетнего пребывания в пустыне (или же правителям которых они нанесли поражение), судя по данным археологических раскопок, подверглись разрушению во второй половине XIII — начале XII в. до н. э. Среди этих городов Лахиш[1], Девир (Хирбет-Рабуд[2]), Бет-Эль, Афек, Хацор[3], Та'анах, Мегиддо, Бет-Шемеш, Тимна (Тель Баташ), Телль Бейт-Мирсим, Тель Халиф, Бет-Шеан, Телль Абу-Хавам, Тель Церор, Тель Сера', Ашдод. Полагают, что некоторые из данных ханаанских городов могли быть взяты именно израильтянами; отдельные же города могли быть разрушены в ходе военных походов египтян, нашествия «народов моря», а также вследствие междоусобных войн. В то же время ряд городов, упоминаемых в книгах *Иисуса Навина* и *Судей* как пораженные израильтянами (в том числе 'Ай, Хеврон, Гив'он, Арад, а также, например, Хешбон в Заиорданье), в свете данных современной археологии, вероятно, не существовали в XIII в. до н. э.[4] Для объяснения этих «негативных археологических свидетельств» в ряде случаев предлагается т. наз. «этиологическая» (от греч. αἰτία, «причина») интерпретация: составитель книги *Иисуса Навина* стремится выявить причину разрушения города и «находит» ее в действиях израиль-

---

[1] Есть мнение, согласно которому Лахиш был разрушен не ранее времени правления Рамсеса III (1182–1151 гг. до н. э.). Как замечает А. Мазар, обнаруженный в Лахише «картуш с именем Рамсеса III является документальным свидетельством для определения времени, не ранее которого могло произойти разрушение этого ханаанского города» (Археология Библейской земли. Кн. 1. С. 206).

[2] См., например: *Kochavi M.* Khirbet Rabud = Debir // Tel Aviv 1 (1974) P. 2–33; *Miller J. M.* The Israelite Occupation of Canaan // Israelite and Judaean History / Ed. by *J. H. Hayes* and *J. M. Miller*. Philadelphia, 1977. P. 261.

[3] Крупнейший город Ханаана Хацор был разрушен, вероятно, ок. 1230 г. до н. э. (См., например: *Soggin J. A.* Joshua. Philadelphia, 1972. P. 131; *Yadin Y.* Hazor: the Rediscovery of a Great Citadel of the Bible. New York, 1975.) По мнению же М. Кохави, Хацор был разрушен ок. 1275 г. до н. э. (Israelite Settlement in Canaan in the Light of Archaeological Surveys // Biblical Archaeology Today. Jerusalem, 1985. P. 55).

[4] См., например: *Callaway J. A.* The Settlement in Canaan: The Period of the Judges // Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple. Washington, 1988. P. 61–67 (здесь же можно найти литературу вопроса).

тян эпохи завоевания Ханаана. Так, например, относительно 'Айя (евр. «груда камней», «руины», «развалины»)[5] автор *И. Нав.* 8:28 замечает: «И сжег Иисус 'Ай, и обратил его в вечные развалины (*тель*[6]. — *И. Т.*), в пустыню, *до сего дня*» (курсив наш. — *И. Т.*)[7].

Что касается Иерихона, который, согласно книге *Иисуса Навина*, первым был захвачен израильтянами в Земле Обетованной, то здесь при раскопках никаких следов фортификационных сооружений позднего бронзового века (ок. 1550/1500–1200 гг. до н. э.) обнаружено не было[8]. Это было интерпретировано как свидетельство неисторичности соответствующего рассказа книги *Иисуса Навина*. Однако, с другой стороны, находки в Иерихоне показывают, что в эпоху позднебронзового века там существовало поселение, хотя от него мало что сохранилось. Ряд исследователей допускают, что в этом городе, как и во многих других местах, фортификационные сооружения периода средней бронзы, фазы II B-C (ок. 1750 — ок. 1550/1500 гг. до н. э.) *заново использовались* в поздний бронзовый век (будучи укреплены, где необходимо)[9]. Иерихонскому поселению эпохи поздней бронзы (после перерыва) наследовало поселение первой фазы железного века. Таким образом, в случае с Иерихоном на основании археологических свидетельств нельзя отрицать (во всяком случае, однозначно) историчности ядра повествования книги *Иисуса Навина* в том, что касается завоевания этого города израильтянами[10].

Судьба разрушенных к концу XIII в. до н. э. палестинских городов была различной. Часть из них после разрушения оказались совершенно заброшенными или же были заселены представителями иной культуры; другие были восстановлены в течение первой половины XII в. до н. э. по старому плану: Лахиш, Мегиддо, Бет-Шеан, Тель Сера', Ашдод, Тель эль-Фар'а (южн.). Как замечает А. Мазар, «восстановление этих городов продолжалось около пятидесяти лет и соотносилось с последней фазой египетского контроля над Ханааном во время правления XX династии. Этот короткий период завершился новой волной разрушений, соответствующей концу египетского присутствия в Ханаане

---

[5] Руины эт-Телля, к востоку от Бет-Эля. Подлинное название этого города неизвестно. Он был разрушен ок. 2400 г. до н. э. Ок. 1200 г. до н. э. на руинах древнего города возникла небольшая деревня, которая была покинута ок. 1050 г. до н. э.

[6] *Тель* (араб. *телль*) — холм с плоской вершиной, образованный остатками сооружений предшествующих эпох.

[7] См., например: *Yadin Y.* Is the Biblical Account of the Israelite Conquest of Canaan Historically Reliable? // BAR, Mar./Apr. 1982. P. 23. Ср.: *Malamat A.* How Inferior Israelite Forces Conquered Fortified Canaanite Cities // Ibid. P. 33.

[8] Древний Иерихон находился на месте совр. Телль эс-Султана, близ источника 'Айн эс-Султан, в 8 км к западу от реки Иордан и в 10 км севернее Мертвого моря. Недалеко от Иерихона находились броды через Иордан, что делало этот город важным торговым перекрестком и одновременно естественным плацдармом для вторжения в Ханаан из Заиорданья (ср., например, *Суд.* 3:13). Возникновение здесь поселения городского типа, вероятно, может быть датировано IX–VIII тыс. до н. э. Новозаветный Иерихон находился на месте Телль Абу эль-Аладжик при вхождении реки Вади эль-Кельт в долину Иордана. Современный Иерихон расположен на месте города, основанного крестоносцами восточнее древнего и новозаветного.

[9] *Yadin.* Ibid. P. 22; *Мазар.* Археология Библейской земли. С. 204.

[10] Некоторые исследователи допускают, что древние Иерихон и 'Ай находились не там, где сейчас ведутся раскопки, а в каких-то других местах.

(середина XII в. до н. э.)»[11]. Причиной этих последних разрушений могло быть и нашествие «народов моря», и военная активность израильтян[12].

Сопоставляя данные книг *Иисуса Навина* и *Судей*, можно прийти к выводу, что некоторые ханаанейские города, царькам которых израильтянами было нанесено поражение, или даже разрушенные Израилем города впоследствии, в эпоху Судей (ок. 1200 — ок. 1030 гг. до н. э.), восстанавливались и какое-то время мирно сосуществовали с отдельными израильскими коленами или платили им дань (несли трудовую повинность)[13], или, с другой стороны, доминировали над ними[14].

Данные археологических раскопок говорят также о том, что в эпоху перехода от второй фазы позднего бронзового века B (ок. 1300 — ок. 1200 гг. до н. э.) к первой фазе железного века A (ок. 1200 — ок. 1150 гг. до н. э.), т. е. около 1200 г. до н. э., в центральной нагорной Палестине (в основном на территории колен Бинйамина, Эфраима и Менашше) происходят существенные изменения в хозяйственной жизни. Здесь появляется значительное количество новых поселенцев, ведущих главным образом земледельческое хозяйство, но также пасущих овец и коз. На вершинах скалистых холмов, до того мало либо вообще необитаемых из-за тяжелых условий жизни, в большом количестве строятся поселения. Возможность проживания в этих районах обеспечивается, прежде всего, двумя новшествами. Первое: владельцы домов, возведенных на вершинах холмов, вытесывают в цельных скалах металлическими долотами колоколообразные цистерны для воды и покрывают их водостойкой известковой штукатуркой. Второе: пришельцам впервые в этих местах удается создать на склонах холмов террасы и выращивать на них пшеницу, ячмень и овощи[15]. Эти данные, по-видимому, могут быть соотнесены с расширением ареала расселения пришедших из Египта израильских колен. В период железного века I (ок. 1200–ок. 1000 гг. до н. э.) происходит заселение и южных регионов Ханаана, Негева, вероятно, представителями различных культур (раскопки в Беэр-Шеве, Тель Масосе [Хирбет-эль-Мешаше], Телль Эсдаре, Тель ʿИре, Тель Араде, Рамат-Матреде, Тель Малхате [Телль эль-Милхе], Мецад-Хатире и других местах). По мнению Й. Ахарони, поселения в районе Беэр-Шевы возникают уже в конце XIII в. до н. э.[16] Раскопки в Тель Масосе и Беэр-Шеве в северном Негеве, как кажется, позволяют допустить попытки

---

[11] Там же, с. 153.

[12] Ср.: *Мазар*, там же, с. 164.

[13] Ср., например, *И. Нав.* 16:10, 17:11–13; *Суд.* 1:28 («Когда Израиль пришел в силу, тогда заставил он ханаанеев нести трудовую повинность (или: «сделал он ханаанеев данниками». — *И. Т.*), но изгнать не изгнал их»), 30, 33, 35.

[14] Ср., например, *Суд.* 4:2–3.

[15] См., например: *Stager L. E.* The Archaeology of the Family in Ancient Israel // BASOR 260 (1985). P. 1–35; *Idem.* Highland Village Life in Palestine Some Three Thousand Years Ago // The Oriental Notes and News 69 (1981). P. 1; *Mazar.* The Early Israelite Settlement in the Hill Country. P. 37 ff.; *Kochavi.* Israelite Settlement in Canaan in the Light of Archaeological Surveys. P. 55–58; *Miller, Hayes.* A History of Ancient Israel and Judah. P. 83–86; *Callaway.* Settlement in Canaan. P. 73–75; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 334–370.

[16] Ср.: *Callaway.* The Settlement in Canaan. P. 74. Ср., однако, например: *Мазар.* Археология библейской земли. Т. 1. С. 213–216.

продвижения в Ханаан отдельных групп пришельцев с юга. Возможные отголоски этих событий обнаруживаются в *Числ.* 13:17–33, где рассказывается о посылке израильских разведчиков в Ханаан с юга, а также в тексте *Числ.* 14:39–45, повествующем о неудачной попытке группы израильтян овладеть Землей Обетованной с юга[17].

Ряд исследователей, вслед за А. Альтом и М. Нотом[18], говоря о поселении израильтян в Земле Обетованной, рассматривают этот процесс как *мирную инфильтрацию* кочевых и полукочевых групп, приходящих вместе со своими стадами из Заиорданья, постепенно оседающих в центральных, гористых районах Ханаана и строящих здесь свои деревни. Эти пришельцы обозначаются как Израиль и объединяются по типу греческих *амфиктионий* (своего рода «священный союз» городов или племен, обычно числом двенадцать, объединявшихся вокруг культового центра). YHWH-Господь, неханаанейское Божество, становится Богом этой амфиктионии и почитается в особом культовом центре. С течением времени процесс поселения переходит в военную фазу, когда Израиль, расширяя жизненное пространство, вступает в конфронтацию с местным ханаанейским населением (как об этом рассказывается в книге *Судей*).

Еще одна гипотеза относительно появления Израиля в Земле Обетованной — теория *крестьянского восстания* — была выдвинута Г. Е. Менденхоллом[19] и Н. К. Готтвальдом[20]. Согласно Менденхоллу, новыми поселенцами на центральных возвышенностях Ханаана были не кочевники, а *местные* ханаанейские крестьяне (а также присоединившиеся к ним скотоводы, наемники, люди вне закона и т. п.) — люди *различные по этническому происхождению*, которые восстали против своих владык в городах-государствах и ханаанейского общества в целом (по аналогии с восстанием *хапиру* в середине XIV в. до н. э. против ханаанейских городов-государств, управляемых вассальными царьками, назначаемыми из Египта). В целях создания новых общественных структур эти крестьяне (и присоединившиеся к ним элементы) уходят в горные местности. Ферментом восстания, начавшегося еще в Заиорданье, была, согласно данной гипотезе, группа бежавших из Египта почитателей YHWH-Господа. Ханаанейские инсургенты отвергают старые политические идеологии в пользу создания общины Завета с YHWH. Г. Е. Менденхолл связывает начало социальной революции с появлением новой религии, в то время как Н. К. Готтвальд, находясь под влиянием марксизма, полагает, что новые религиозные представления возникают как функция революции, для поддержки социальных доктрин раннего Израиля.

---

[17] См., например: *Callaway.* The Settlement in Canaan // Ibid.

[18] См., например: *Alt A.* The Settlement of the Israelites in Palestine // Essays on Old Testament History and Religion / Ed. *Alt*, transl. *R. A. Wilson*. New York, 1968. P. 175–221 (нем. изд. 1925 г.); *Idem.* Die Landnahme der Israeliten // Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. München. Bd I. 1953. S. 89–125; *Idem.* Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina // Palästinajahrbuch 35 (1939). S. 8–63 (= Kleine Schriften. Bd I. S. 126–175); *Noth M.* Das System der Zwölfstämme Israel. Darmstadt, 1966 (Stuttgart, 1930); *Idem.* Geschichte Israels. Göttingen, 1950 (The History of Israel / Transl. *P. A. Ackroyd*. New York, 1960); *Weippert M.* The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine. London, 1971.

[19] The Hebrew Conquest of Palestine // BA 25 (1962). P. 66–87.

[20] The Tribes of Yahweh. Maryknoll, 1979. P. 210–219.

Существует также точка зрения, согласно которой израильтяне ведут свое происхождение от местных племенных общностей и групп неоседлого населения позднего бронзового века, таких, например, как ʻапиру (*аккад.* хапиру/хабиру) или шасу, известных из египетских источников[21]. В этой связи обращается внимание на определенное сходство между поселенческим процессом в центральной нагорной Палестине в период первой фазы железного века и во второй фазе среднего бронзового века. И. Финкельштейн выдвинул гипотезу, согласно которой оседлое население среднего бронзового века II, после того как оно было вынуждено принять пастушеский или полукочевой образ жизни в эпоху поздней бронзы, воспользовалось сложившимися в эпоху железного века I обстоятельствами и вернулось к оседлой жизни[22].

Ряд исследователей, выдвигая гипотезы о возникновении Израиля, предлагают те или иные комбинации вышеперечисленных теорий применительно к отдельным группам внутри израильской общности.

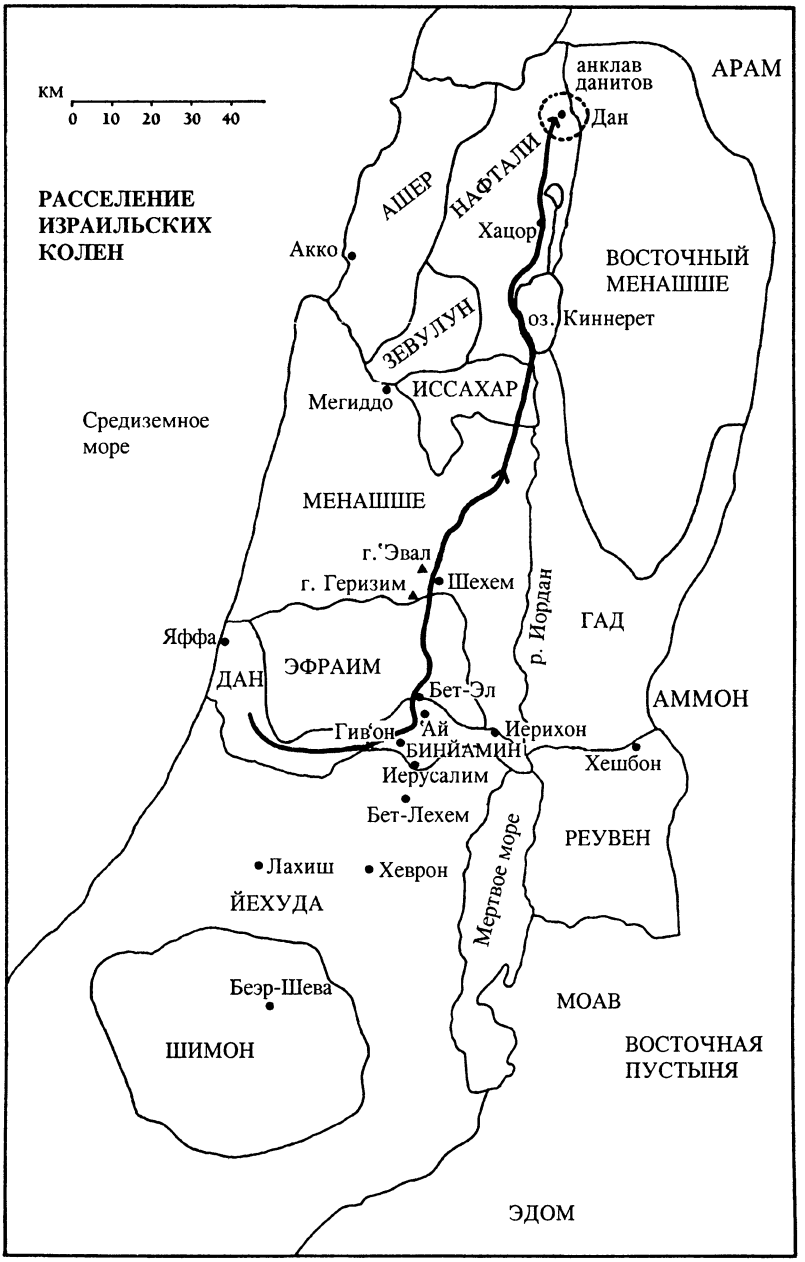
2. РАННИЕ ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ, УПОМИНАЮЩИЕ О ПРЕБЫВАНИИ ИЗРАИЛЬТЯН В ХАНААНЕ. РАССЕЛЕНИЕ КОЛЕН ИЗРАИЛЕВЫХ

Наиболее раннее из дошедших до нас внебиблейских упоминаний о пребывании Израиля в Земле Обетованной содержится в иероглифической надписи на т. наз. *Стеле Израиля*, или *Стеле фараона Мернептаха* (1212–1200 гг. до н. э.), датируемой пятым годом его правления, т. е. 1208/1207 г. до н. э., и хранящейся в Египетском музее в Каире. Похваляясь своими победами, фараон восклицает:

Князья распростерты и говорят: Мир![23]
Никто не поднимет головы своей под Девятью Дугами[24].
Разрушение для Техену[25]; Хатти[26] усмирен;
Ханаан разорен, так что (его постигли) все виды бедствий:
Ашкелон побежден,
Гезер захвачен,
Йаноʻам[27] более не существует;
Израиль опустошен, и его семени больше нет,
Хурру[28] стала вдовой из-за Египта.
Все страны вместе усмирены;

---

[21] Ср., например: *Мазар.* Археология библейской земли. Кн. 1. С. 236 сл. Ср. также выше, гл. I, 5.
[22] The Archaeology of the Israelite Settlement. Jerusalem, 1988. P. 307–314.
[23] Здесь использовано ханаанейское слово *шалам.*
[24] Поэтическое обозначение египетских владений в Азии.
[25] Ливия.
[26] Т. е. земля хеттов; здесь, как полагают, этот термин употреблен для обозначения Сирии.
[27] Важный город в северном Ханаане.
[28] Здесь: Ханаан.


км
0 10 20 30 40
РАССЕЛЕНИЕ ИЗРАИЛЬСКИХ КОЛЕН
анклав данитов
АРАМ
Дан
НАФТАЛИ
АШЕР
Хацор
Акко
ВОСТОЧНЫЙ МЕНАШШЕ
оз. Киннерет
ЗЕВУЛУН
ИССАХАР
Мегиддо
Средиземное море
МЕНАШШЕ
г. Эвал
г. Геризим
Шехем
р. Иордан
ГАД
Яффа
ЭФРАИМ
ДАН
Бет-Эл
АММОН
Гив'он
Ай
Иерихон
БИНЯМИН
Хешбон
Иерусалим
Бет-Лехем
РЕУВЕН
Мертвое море
Лахиш
Хеврон
ЙЕХУДА
Беэр-Шева
МОАВ
ШИМОН
ВОСТОЧНАЯ ПУСТЫНЯ
ЭДОМ

Каждый, кто был беспокоен, связан
царем Верхнего и Нижнего Египта...

К наименованиям городов Ашкелон, Гезер и Йано'ам присоединен детерминатив «город-государство». Термин Хурру[29], обычно обозначающий Ханаан (Палестину) и южную Сирию или область данного региона, выписан с детерминативом для понятия «страна, земля», в то время как Израиль — с детерминативом «народ»[30], т. е. он еще *не успел* сформироваться как определенное *территориальное* «конфедеративное» образование. Это предполагает, что израильтяне, вероятно, появились в Ханаане *незадолго* до написания победной оды Мернептаха. В приведенном фрагменте надписи на стеле обнаруживается явный поэтический параллелизм: Израиль — муж и Хурру — жена/вдова; термин Хурру, в свою очередь, коррелирует здесь с Ханааном, фактически употребляется как его синоним. Иными словами, Израиль рассматривается в тексте стелы как *владыка Ханаана.*

Ф. Юрко[31] отождествил народ, обозначаемый на Стеле Мернептаха как «Израиль», с противниками фараона, изображенными на одной из батальных сцен в Карнаке; они носят одежду типично ханаанейского стиля (т. е. одежду *оседлого населения* Ханаана), отличающуюся от одежд кочевников-*«шасу»*, присутствующих на этом же изображении. Израиль, вероятно, должен был обладать значительными военными силами, дабы противостоять колесницам фараона.

Стела Мернептаха, как кажется, подтверждает рассказ книги *Иисуса Навина* о том, что Израиль в основном овладел Ханааном в течение короткого периода времени — судя по тексту стелы, он пришел недавно, но уже владыка Земли Обетованной (или значительной ее части). (Согласно *И. Нав.* 14:7, 10, овладение Ханааном израильтянами произошло в течение пяти лет.) И еще один фундаментальный вывод позволяет сделать текст Стелы Мернептаха: к концу XIII в. до н. э. союз колен воспринимал себя и воспринимался окружающими как единый народ, Израиль. Некоторые исследователи полагают, что под «Израилем» здесь подразумеваются только северные колена или даже союз четырех колен — Эфраима (глава союза), Менашше, Бинйамина и Гил'ада, располагавшихся в центральной части страны[32]. В *Победной песни пророчицы и судьи Деворы*, зафиксированной в книге *Судей*, гл. 5, с Израилем идентифицируются десять северных

---

[29] Возможно, данное название появляется в силу того, что многие представители хурритского нобилитета входили в верхушку общества ханаанейских городов-государств. (Ср., например: *Ahlström.* The History of Anciet Palestine. P. 173.)

[30] Следует, впрочем, иметь в виду, что надпись на стеле выполнена недостаточно аккуратно (что характерно для египетских писцов позднего периода), и детерминативы не всегда употребляются с должной точностью.

[31] См.: 3,200-Year-Old Picture of Israelites Found in Egypt // BAR 16/5 (1990). P. 20–38; ср.: *Stager L.* Merneptah, Israel and Sea Peoples // EI 18 (1985). P. 60.

[32] См., например: *Miller, Hayes.* History of Ancient Israel and Judah. P. 97; *Callaway.* Settlement in Canaan. P. 77.

колен (5:12–18). *Песнь Деворы* была создана, вероятно, до 1130/1125 гг. до н. э.[33] и считается многими исследователями древнейшим дошедшим до нас памятником еврейской литературы. Приводим ее текст полностью (5:1–31):

И воспела Девора, вместе с Бараком, сыном Авиноама, в тот день так:

Когда ведут вожди Израиль[34],
когда выходит добровольно народ —
благословите Господа!
Слушайте, цари,
внимайте, владыки!
Я, я Господу буду петь[35],
восславлю Господа, Бога Израиля.
Господь, когда шел Ты из Сеира,
когда шествовал Ты с полей Эдома,
земля тряслась,
с небес лил ливень,
и облака изливали воду;
горы таяли пред Господом, (даже) этот Синай,
пред Господом, Богом Израиля.
Во дни Шамгара, сына Анат,
во дни Яэли,
опустели дороги,
и путники ходили путями окольными.
Не осталось вождей[36] у Израиля, не осталось –
пока не восстала я, Девора[37],
доколе не восстала я, мать во Израиле.
Избрали себе новых богов,
оттого и война во вратах[38].
Виден ли был щит и копье

[33] Ср. *Суд.* 5:19: «Пришли цари, сразились; тогда сразились цари ханаанские — при Та'анахе, у вод (близ) Мегиддо...». Ханаанейский Та'анах был разрушен в конце позднего бронзового века, и на его месте в XII в. до н. э. возникло небольшое поселение; город Мегиддо, разрушенный к концу XIII в. до н. э. (слой VIIB), был восстановлен и разрушен вновь ок. 1130 г. до н. э. (слой VIIA). Исходя из археологических данных по Мегиддо, полагают, что Песнь Деворы была создана между концом XIII в. до н. э. и приблизительно 1130 г. до н. э. Например, И. М. Дьяконов датирует ее концом XIII — началом XII в. до н. э. (Языки древней Передней Азии. С. 360; Победная «Песнь Деборы» // МБ 3 (1995). С. 64); У. Ф. Олбрайт — приблизительно 1150 г. до н. э. (Yahweh and the Gods of Canaan. P. 13).

[34] Варианты переводов: «за то, что Израиль отмщен»; «когда распущены волосы в Израиле»; «когда было смятение в Израиле» и т. д.

[35] Или: «я о Господе буду петь».

[36] Ср. *Суд.* 5:11, *Авв.* 3:14; так же переводят Ватиканский кодекс Септуагинты и Вульгата; *вар.:* «не осталось крестьян»; «не стало железа».

[37] Некоторые исследователи допускают здесь архаическую форму 2 л. ж. р., совпадающую с формой 1 л., и переводят: «пока не восстала ты, Девора».

[38] Перевод фразы «оттого и война во вратах» предположительный.

у сорока тысяч Израиля?[39]
Сердце мое (взывает) к законодателям Израиля,
к добровольцам из народа —
благословляйте ГОСПОДА!
Ездящие на ослицах белых[40],
восседающие на чепраках[41]
и идущие по дороге, пойте песнь!
Голоса раздающих воду[42] при колодцах:
там рассказывают о праведных деяниях ГОСПОДА,
о праведных деяниях Его вождей — в Израиле!
Тогда сошелся к вратам народ ГОСПОДЕНЬ.
«Воспрянь, воспрянь, Девора!
Воспрянь, воспрянь, воспой песнь![43]
Восстань, Барак,
веди пленников твоих, сын Авиноама!»
Тогда сошлись оставшиеся (из народа) к знатным;
народ ГОСПОДЕНЬ сошелся ко мне вместе с витязями.
От Эфраима (пришли) укоренившиеся в Амалеке[44],
за тобою, Бинйамин, среди воинства твоего,
от Махира сошлись предводители,
от Зевулуна — носящие жезлы вождей.
И князья Иссахара — с Деворой,
и Иссахар верен Барак —
ринулся вслед за ним в долину!
А вот подразделения Реувена —
в великих размышлениях!
Отчего сидишь ты средь загонов,
слушая блеяние стад?[45]
Подразделения Реувена —
в великих размышлениях!
Гил'ад обосновался себе за Иорданом;
и что Дану на кораблях его?
Ашер сидит на берегу моря,
и у заливов своих обитает.
Зевулун же — народ, бросающий вызов смерти;
Нафтали — на высотах полевых.

---

[39] Ср. *И. Навин* 4:13: «Около сорока тысяч передового войска перешли реку пред ГОСПОДОМ, чтобы воевать на равнине иерихонской».

[40] «Белых» — перевод предположительный.

[41] «Чепраках»: *букв.* «одеждах».

[42] «Раздающих воду» — перевод предположительный; *вар.:* «погонщиков», «певцов», «музыкантов», «лучников».

[43] «Воспой песнь» — игра слов: *Девора–даббери* («воспой», *букв.* «говори»).

[44] Вероятно, имеются в виду Амалекитянские горы в уделе Эфраима (ср. *Суд.* 12:15).

[45] Или: «отчего сидишь ты средь костров (*вар.* вьюков) и слушаешь дудку (*вар.* пересвист) пастушью».

Пришли цари, сразились;
тогда сразились цари ханаанские —
при Та'анахе, у вод (близ) Мегиддо,
Но не добыли они серебра!
С неба сражались звезды,
с путей своих сражались с Сисерою![46]
Поток Кишон увлек их[47], —
поток древний[48], поток Кишон.
Попирай, душа моя, силу (врага)!
Тогда застучали копыта коней,
понеслись, понеслись его могучие жеребцы[49].
«Прокляните Мероз, —
говорит посланец ГОСПОДЕНЬ, —
предайте проклятию жителей его
за то, что не вышли на подмогу ГОСПОДУ,
на подмогу ГОСПОДУ с витязями[50]».
Да будет благословенна средь женщин
Йа'эль, жена Хевера-кенита[51],
средь женщин, (живущих) в шатрах,
да будет благословенна она.
Воды просил он (Сисера) —
молока подала она,
в чаше для знати
принесла сливок[52].
Руку свою к колку[53] протянула,
и десницу свою — к молотку работников[54],
ударила Сисеру,
сокрушила главу его,
разбила и пронзила висок его.
К ногам ее рухнул, пал и лежит —
к ногам ее рухнул, пал,
где рухнул, там и лежит сраженный.
В окно[55] выглядывает,

---

[46] Ср. *И. Навин* 10:12–13.

[47] Ср. *Исх.* 14–15.

[48] *Вар.* «поток сражений».

[49] Имеется в виду бегство колесничного войска (ср. 4:3–16, 5:28); кавалерия появилась в ассирийской армии в качестве разведывательных отрядов в первой четверти I в. до н. э.

[50] Или «против витязей (Сисеры)».

[51] См. примеч. 100 в гл. I, ч. I.

[52] Напиток, получаемый в результате взбивания молока (ср. *Притч.* 30:33).

[53] Имеется в виду колок для укрепления палатки.

[54] «Молотку работников» — перевод предположительный; возможно, *здесь* использован еще один термин для обозначения «колка», «колышка».

[55] Широкое окно или закрытая решеткой терраса над входным портиком на столбах в жилье второго этажа.

вопит мать Сисеры сквозь решетку:
«Что так долго не едет колесница его,
что же медлят колеса колесниц его?»
Умные из свиты ее отвечают ей,
и сама она дает такой же ответ себе:
«Верно, нашли они и делят добычу —
по девке, по две девки на каждого воина!
Добыча Сисеры — разноцветные одежды!
Добыча — разноцветные одежды вышитые,
разноцветные вышивки двусторонние с шей взятых в плен»[56].

Да погибнут так все враги Твои, Господь!
Любящие же Его — подобны солнцу,
восходящему в силе своей!

Таким образом, здесь мы встречаемся с группой Эфраима: сам Эфраим и его «клиенты» — Бинйамин, располагавшийся к югу от него; Махир, который, вероятно, репрезентирует здесь восточную (заиорданскую) часть колена Менашше[57]; и Гил'ад[58], располагавшийся напротив Эфраима в Заиорданье (как и колено Гада, не упомянутое в *Песни Деворы*)[59]. Кроме того, в Песни упоминаются галилейско-изреэльские колена Ашера, Зевулуна, Иссахара, Нафтали; а также Дан, первоначально поселившийся к юго-западу от Эфраима и включавший средиземноморское побережье в районе Яффы, а затем мигрировавший на крайний север Земли Обетованной, в район Лаиша (Дана), и колено Реувена, располагавшееся в Заиорданье, к югу от Гада. В египетском *«Сатирическом письме»* (папирус Анастаси I), датируемом второй половиной XIII в. до н. э., упоминается номадическая группа *i-s-r* (*i-s-rw*), которая, вероятно, может быть идентифицирована с Ашером[60]. Как отмечалось выше, в надписи на *Стеле моавитского царя Меши* (сер. IX в. до н. э.) говорится, что «люди Гада жили в земле Атарота» (’rṣ ‘ṭrt; совр. ‘Атаруц, ок. 23 км к северо-западу от Дибана [библейский Дивон] в Заиорданье) «извечно (m‘lm)», т. е. с незапамятных времен (строка 10). О строительстве гадитами Атарота и других городов в Заиорданье говориться в *Числ.* 32:3, 34. (В книге *Судей* 11:26 содержится следующее замечание, вложенное в уста судьи Ифтаха (Иеффая): «Проживает

[56] «Разноцветные вышивки двусторонние с шей взятых в плен»: перевод предположительный. Перевод по конъектуре, в пользу которой свидетельствует Септуагинта: «пара одеяний вышитых у него — добыча»; Еще одна конъектура: «одеяния с густым узором для моей шеи — добыча».

[57] Ср. *Быт.* 50:23, *Числ.* 32:39–40 и *И. Нав.* 13:31, 17:1. В генеалогии израильских колен Махир — первенец Менашше. Само колено Менашше в *Песни Деворы* не упоминается.

[58] В генеалогии израильских племен Гил'ад — сын Махира, внук Менашше.

[59] Не исключена возможность, что племя Гил'ад здесь соответствует Гаду. (*Дьяконов.* Переселение заречных племен (‘ибрим). С. 288.)

[60] См., например: *Mazar.* The Early Israelite Settlement in the Hill Country. P. 37. Ср.: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 278–281.

Израиль в Хешбоне и окрестных селениях его, в Аро<э>ре[61] и окрестных селениях его, и во всех городах[62] близ Арнона[63] уже триста лет».)

В *Песни Деворы* не упоминаются наряду с заиорданским северным племенем Гада и (западной частью) Менашше южные колена Йехуды и Шимона, а также представители священнического колена/сословия Леви. Вероятно, это может быть объяснено как социально-политическими причинами (например, плохие взаимоотношения северян с южанами в данный период), так и географическими факторами — призыв Деворы восстать против города-государства Хацор, расположенного *далеко на севере* Земли Обетованной, обращен к *северянам*, прежде всего, к колену Нафтали (непосредственно к этому городу примыкающему) и его соседям Зевулуну и Иссахару (*Судьи* 4:6 слл., 5:15); но, как кажется, далеко не все колена (а также не все представители внутри колен) откликнулись на призыв «северной» пророчицы Деворы (ср. 5:15–18 о Реувене, Гил'аде, Дане, Ашере, Зевулуне и Нафтали).

Йехуда же (включая группы кениззитов, калевитов[64], корахитов, йерахмеэлитов, кенитов) и его «клиент» Шимон располагались к югу от Иерусалима и были отделены от Эфраима и Бинйамина анклавом ханаанейских — хиввитских и иевуситских — деревень.

Левиты
(экскурс)

I

Левитов некоторые исследователи рассматривают как локальную священническую группу из Бет-Лехема (Вифлеема, удел Йехуды; ср., например, *Суд.* 17:7–9), приобретшую особую значимость со времен царя Давида, сына Ишая, из колена Йехуды[65]. Во всяком случае, левиты, как полагают, были тесно связаны с коленом Йехуды. Существует также точка зрения, согласно которой левиты являлись членами группы родов религиозных функционеров в древнем Израиле, получивших особый религиозный статус предположительно в результате того, что во времена Моисея истребили почитателей золотого тельца (*Исх.* 32:25–29).

Значение термина «левит» носит двойственный характер, и подчас он употребляется в double entente*. С одной стороны, *левиты* — это потомки Леви, одного из двенадца-

---

[61] В пользу данной конъектуры говорят Септуагинта (Ватиканский кодекс) и Вульгата.

Моавитский царь Меша упоминает в своей надписи о том, что он восстановил Ароэр. В книгах *Исайи* (гл. 15–16) и *Иеремии* (гл. 48) Ароэр и Хешбон воспринимаются как часть Моава.

[62] Или: поселениях.

[63] Арнонская долина (совр. Вади-Муджиб) — южная граница израильских завоеваний в Заиорданье.

[64] Вероятно, первоначально одно из подразделений кениззитов.

[65] *Miller, Hayes.* History of Ancient Israel and Judah. P. 112–115.

* В двойном смысле (*фр.*). — *Прим. ред.*

ти сыновей Йакова-Израиля, а с другой — священнослужители, подчиненные и помогающие священникам, потомкам Аарона[66]. Аарон, один из потомков Левия и первый израильский первосвященник, является основной фигурой в книге *Левита*.

В то же время обращает на себя внимание тот факт, что в данной книге Торы левитам не отводится какой-то особой роли (собственно *левиты* упоминаются здесь лишь однажды, в тексте *Лев.* 25:32–33), в отличие от книги *Чисел*, где им уделено первостепенное внимание. В этой связи следует отметить, что в библейском иврите термин «левиты» имеет коннотацию — «священники», «священство». Например, во *Втор.* 17:9, 18; 18:1, *И. Нав.* 3:3 употребляется выражение הכהנים הלוים, «священники-левиты», «левитские священники». У пророка Иеремии (*Иер.* 33:21–22) термин הלוים, *левиты* употребляется как синоним הכהנים, *священники*. В книге пророка *Малахии* ГОСПОДЬ, обращаясь к священникам Иерусалима, говорит о нарушении ими Его Завета с Левием, сынами которого они являются (2:1–10, 3:3). В свете сказанного представляется вполне корректным встречающееся в *Мишне* наименование книги *Левита* как *Торат коханим* (Мегилла, III, 5; Менахот, IV, 3)[67], что может быть интерпретировано как «Указания для священников», т. е. правила, которыми должны руководствоваться священники при исполнении своих функций; или же «Указания священников», т. е. указания, правила, которые священники адресовали народу Израиля. Греческое наименование книги — Λευϊτικόν — по-видимому, может быть истолковано аналогичным образом: «Священническая (книга)». Как замечает Б. А. Левин[68], книга *Левита* указывает Израилю, как ему следует осуществлять Божественную программу, определенную в следующих словах Всевышнего (*Исх.* 19:5–6):

> «...Моя вся земля; а вы (т. е. израильтяне. — *И. Т.*) будете у Меня (или: Моим. — *И. Т.*) царством священников и народом святым».

В то время как в книге *Левита* основное внимание уделяется священникам, книга *Числ* содержит обширные материалы о левитах. Согласно одному из предположений, левиты первоначально составляли светское колено, носившее имя (по мнению некоторых, лишь символически) Леви, третьего сына Йакова и его первой жены, Леи. В то же время отмечается, что если левиты когда-либо и были членами светского колена, то, во всяком случае, ко времени овладения израильтянами Землей Обетованной его, вероятно, уже не существовало; ибо левитам, в отличие от двенадцати колен Израилевых, была выделена не отдельная собственная территории, а сорок восемь городов, расположенных по всей стране (*Числ.* 35:1–8). Некоторые исследователи, правда, утверждают, что обра-

---

[66] После Исхода из Египта израильское священство в идеале должно было состоять только из представителей колена Леви. Ср., например, *Числ.* 3:12.

[67] Галахический мидраш на книгу *Левита*, Сифра (*арам.* «Книга»), также обозначается как *Торат коханим*.

[68] The Language of Holiness: Perceptions of the Sacred in the Hebrew Bible // Background for the Bible / Ed. by *N. P. O'Connor*. Winona Lake, 1987. P. 241–256; см. также: *Leviticus*. The Jewish Publication Society Torah Commentary. New York, 1989. P. xi; xl, n. 1.

зуй даже левиты колено, наподобие других колен Израилевых, им все равно не пристало иметь земельного удела, ибо для служителя культа «приношения ГОСПОДУ, Богу Израиля, суть удел его» (*И. Нав.* 13:14). (Показательны в этом отношении также следующие пассажи: *Втор.* 10:8–9: «В то время отделил ГОСПОДЬ колено Леви, чтобы носить Ковчег Завета ГОСПОДНЯ, предстоять пред ГОСПОДОМ, служить Ему и благословлять Именем Его... Потому нет левиту части и удела с братьями его: Сам ГОСПОДЬ есть удел его, как говорил ему ГОСПОДЬ, Бог твой»; *Втор.* 18:2; *Числ.* 18:20–21: «И сказал ГОСПОДЬ Аарону: в земле их не будешь иметь удела, и части не будет тебе между ними. Я часть твоя и удел твой среди сынов Израилевых. А сынам Леви, вот, Я дал в удел десятину из всего, что у Израиля, за службу их, за то, что они отправляют службы в Скинии собрания»; см. также *Числ.* 18:22–24; *И. Нав.* 13:33.) Полагают также, что при восстановлении истории левитов следует учитывать вероятность того, что в их рядах могли оказываться представители других (всех) колен.

Поскольку культовые функции левитов, очевидно, менялись с течением их многовековой истории, современные исследователи не в состоянии точно выявить функциональные взаимоотношения, существовавшие между левитами и священниками, потомками Аарона (Леви был прадедом Аарона). Мы знаем, однако, что только священники-ааронииды могли быть иудаистскими священниками в полном смысле этого слова. Левиты же, очевидно, выполняли подчиненные функции, связанные с публичными службами; они были храмовыми служащими, музыкантами, привратниками, судьями и ремесленниками, а также вооруженными стражами Скинии.

II

Предполагается, что содержащиеся в книге *Числ* материалы о левитах — тексты 1:48–4:49; 7; 8:5–26; 18 — некогда входили в отдельный документ[69]. По текстам *Числ.* 1:47–53, 2:33 и 26:57–62 левиты исключаются из общенациональной переписи и исчисляются отдельно. Согласно *Числ.* 3:39, 43–47, число левитов по их первой переписи было 22 000[70]; по второй переписи, согласно *Числ.* 26:62, их было уже 23 000. В текстах *Числ.* 3:11–14, 40–51 и 8:16–19 говорится о замещении левитами первенцев мужского пола из сынов Израилевых, освященных Богом для Себя во время Исхода, т. е. посвященных служить ГОСПОДУ (см. *Исх.* 13:2, 12 и др.). Согласно *Числ.* 3:43, число израильских первенцев мужского пола, от одного месяца и выше, было 22 273. Здесь имеются в виду первенцы, родившиеся у израильтян после получения заповеди о посвящении таковых ГОСПОДУ (*Исх.* 13:2), т. е. в течение года между Исходом из Египта и проведением первой переписи (ср. *Числ.* 1:1). Это явствует из сопоставления текстов *Числ.* 3:44–48 и

[69] См.: *Knohl I.* The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School. Minneapolis, 1995. P. 71 ff.

[70] Сложение чисел левитов, указанных в текстах *Числ.* 3:22, 28 и 34, — соответственно 7500, 3600 и 6200, — дает 22 300; посему следует полагать, что 300 человек по какой-либо причине признаны были неподходящими к возлагаемым на левитов обязанностям.

Лев. 27:1–2, 6. В первом пассаже говорится следующее: «И говорил ГОСПОДЬ Моисею так: возьми левитов вместо всех первенцев из сынов Израилевых, и скот левитов вместо их скота, и будут левиты Моими: Я ГОСПОДЬ. А в выкуп двухсот семидесяти трех, которые лишние против (числа) левитов, из первенцев сынов Израилевых, возьми по пяти шекелей[71] с головы, по шекелю священному возьми, двадцать гер в шекеле, и отдай серебро это Аарону и сынам его в выкуп за излишних против (числа) их». Во втором отрывке мы читаем: «И говорил ГОСПОДЬ Моисею так: объяви сынам Израилевым и скажи им: если кто дает обет посвятить душу ГОСПОДУ по оценке твоей ... от месяца до пяти лет оценка твоя мужчине должна быть пять шекелей серебра...» Для других же возрастов — *оценка иная* (см. *Лев.* 27:3–7).

Дж. Милгром усматривает в замене первенцев левитами отголоски борьбы с языческим культом предков; засвидетельствовано, что первенцы получали священный статус и играли первостепенную роль в культе предков на древнем Ближнем Востоке[72].

В 8-й главе книги *Числ* говорится об очищении и посвящении левитов и о передаче их под начало священников во главе с Аароном, дабы они могли отправлять службы за сынов Израилевых при Скинии собрания, совершать искупление сынов Израилевых и следить, чтобы не постигло сынов Израилевых поражение, когда бы сыны Израилевы приступили к Святилищу. Согласно закону о левитах в *Числ.* 8:24–26, «от двадцати пяти лет и выше должны вступать они в службу для работ при Скинии собрания, а в пятьдесят лет должны прекращать отправление работ и более не работать. Тогда пусть помогают они братьям своим содержать стражу при Скинии собрания...» Отправляя службу в Скинии, левиты под страхом смерти не должны приступать к вещам Святыни (Святое-Святых) и к жертвеннику (*Числ.* 18:3; см. также 4:15, 20). В обязанности левитов входило носить Скинию и священные предметы и «вещи служебные, которые употребляются для служения во Святилище» (см., например, *Числ.* 3:31, 4:15, 7:9, 10:17, 21). Не имея удела среди сынов Израилевых, левиты получают за свою службу при Скинии собрания десятину из всего, что у Израиля (*Числ.* 18:20–24). Согласно *Числ.* 31:30, 47, левиты получают также два процента от доли военной добычи сынов Израилевых. Как отмечалось выше, левитам выделялось для жительства сорок восемь городов из уделов всех колен с полями, прилегающими к этим городам (*Числ.*, гл. 35). Шесть же городов из сорока восьми предназначались также для убежища тем, кто совершил неумышленное убийство. «И будут у вас города эти убежищем от мстителя, чтобы не был умерщвлен убивший (имеется в виду совершивший непредумышленное убийство; см. 35:6–15, 22–28. — *И. Т.*), прежде нежели он предстанет пред общество на суд»; «ибо должно общество спасти убийцу от руки мстителя за кровь, и должно возвратить его общество в город убежища его, куда он убежал, чтобы он жил там до смерти великого священника (перво-

[71] Средний вес шекеля — ок. 11,4 г. По ряду данных, священный шекель был, вероятно, большего веса. (*Liver J.* Maḥaṣit haššeqel // EB. T. IV. P. 808–811 [*иврит*].) Иосиф Флавий в «Древностях» (III, 8, 2, 195 на *Исх.* 30:13) идентифицирует священный шекель с 4 аттическими драхмами (ок. 13,6 г). Ср. *Матф.* 17:24. Септуагинта, однако, переводит «священный шекель» как «священная дидрахма».

[72] Numbers. P. XXXIII, XXXVI и Комментарии к *Числ.* 3:11–14.

священника. — *И. Т.*), который помазан священным елеем»; «а по смерти великого священника должен был возвратиться убийца в землю владения своего» (*Числ.* 35:12, 25, 28; см. также *Исх.* 21:13, *Втор.* 4:41–43, 19:1–13, *И. Нав.* 20:2)[73].

3. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ДРЕВНЕИЗРАИЛЬСКОГО ОБЩЕСТВА В ЭПОХУ СУДЕЙ. КУЛЬТОВЫЕ ЦЕНТРЫ ИЗРАИЛЬТЯН В ДОМОНАРХИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

I

Эпоха Судей — приблизительно соответствующая хронологически археологическому периоду первой фазы железного века (ок. 1200–ок. 1000 гг. до н. э.) — названа так по характерному для общества того времени образу правления. Судьей (*шофет*) называли вождя одного из колен или большого рода, который выступал в качестве лидера в сражении с внешним врагом, угрожавшим колену или группе родственных ему колен[74]. Одержав победу на поле брани, полководец становился племенным или областным вождем, *судил Израиль*. По отношению к судьям употреблялись также титулы «вождь» (*кацин*) и «глава» (*рош*). Согласно книге *Судей*, судья ʻОтниэл, младший брат Калева[75] из колена Йехуды[76], спас Израиль от руки Кушан-Ришатаима (возможно, сознательно искаженное имя врага), царя Арам-Нахараима, области в Верхней Месопотамии, у большой излучины Евфрата (*Суд.* 3:8–11; а в *Суд.* 3:10 он назван «царем Арама», области в Южной Сирии(?)). Эхуд из колена Бинйамина боролся с моавитянами (*Суд.* 3:12–30). Шамгар убил шестьсот филистимлян (*Суд.* 3:31, ср. 5:6). Пророчица и судья Девора, «жившая под Пальмой Деворы, между Рамой и Бет-Элем, на горе Эфраима» (эфраимитско-бинйаминитский регион), побудила Барака из колена Нафтали выступить во главе группы израильских племен в войне с союзом ханаанских царей Галилеи и Изреэльской долины во главе с Хацором (*Суд.* гл. 4–5). Гидʻон из колена Менашше отражал нашествия на Ханаан кочевников-мидйанитян (*Суд.* гл. 6–8); «и покоилась земля сорок лет во дни Гидʻона». Толаʻ из колена Иссахара был судьей Израиля двадцать три года (*Суд.* 10:1–2). Йаир из Гилʻада судил Израиль двадцать два года (*Суд.* 10:3–5). Иеффай (Ифтах) Гилʻадский разгромил аммонитян; он судил Израиль шесть лет (*Суд.* 10:6–12:7).

---

[73] О восстании левита Кораха против Моисея и Аарона и о подтверждении прав Аарона в качестве главы потомков Леви (*Числ.*, гл. 16–17) см. выше, гл. IV, II, 2.

[74] Карфагеняне называли своих должностных лиц (соответствовавших римским консулам) *шуфетами* (*лат.* sufetes), т. е. «судьями».

[75] См. примеч. 58 в гл. IV, ч. I.

[76] ʻОтниэл назван также потомком Кеназа (*Суд.* 3:9–11; см. также *И. Нав.* 15:17–19). В *Числ.* 13:6 Калев выступает как соглядатай, посылаемый в Землю Обетованную от колена Йехуды. В *Числ.* же 32:12 и *И. Нав.* 14:6, 14 Калев назван кениззитом. Согласно *Быт.* 36:9–11, Кеназ был потомком ʻЭсава, брата Йакова-Израиля; в *Быт.* 15:19 кениззиты перечисляются среди народов, населявших Землю Обетованную в доизраильские времена. Возможно, род кениззитов был на определенном этапе инкорпорирован в колено Йехуды.

Ивцан из Бет-Лехема[77] судил Израиль семь лет (*Суд.* 12:8–10). Элон из колена Зевулуна судил Израиль десять лет (*Суд.* 12:11–12). ‘Авдон из Пир‘атона в Эфраиме судил Израиль восемь лет (*Суд.* 12:13–15). Самсон (Шимшон) из колена Данова сражался с филистимлянами в тот период, когда они доминировали над Израилем; он судил Израиль двадцать лет (*Суд.* гл. 13–16). В приводимом в книге *Судей* списке судей Израиля[78] присутствуют представители и северных и южных колен, что, вероятно, имплицитно свидетельствует об определенных консолидационных процессах, происходивших в древнеизраильском обществе в тот период.

В повествованиях книги *Судей* мы встречаемся с различными типами предводительства. Пророчица Девора выступает как харизматический лидер большой группы израильских племен. Предводительский статус Толы‘, Йаира, Ивцана, Элона и ‘Авдона, вероятно, был обусловлен их богатством, изначально высоким социальным положением и чрезвычайно большим количеством отпрысков, очевидно, поддерживавших главу семьи в его деятельности. Эхуд и Гид‘он представляют собой еще один тип лидеров: мужественные люди, формирующие из своих земляков добровольческие армии для свержения иноземного ига и противостояния агрессии. Самсон же предстает, скорее, как богатырь, герой народных сказаний, нежели как лицо, осуществляющее функции судии Израиля (или даже функции главы своего колена). В эпоху Судей появляется также и своего рода «маргинальное» предводительство, которое осуществлялось не только вне рамок патриархально-племенного строя, но порой даже вступало в конфликт с ним. Имеются в виду предводители отрядов «праздных (или «голодных») и своевольных людей», т. е. людей *безземельных* и *неоседлых*. Это были люди, оторвавшиеся от своего племени или же изгнанные из него и искавшие средств к существованию подчас в разбое и набегах. Такого типа израильским лидером был Иеффай Гил‘адский, сын блудницы, изгнанный своими братьями из отцовского дома и лишенный земельного надела. Призванный старейшинами Гил‘ада, он со своими людьми отразил нашествие аммонитян, разгромил их и был провозглашен «главой всех жителей Гил‘ада». Аналогичным предводителем отряда был сын судьи Гид‘она Авимелех[79]. Давид, до того как он стал царем, был предводителем отряда, состоявшего из беглецов, спасавшихся от социального гнета и преследований царской власти.

Отметим также, что «старейшины общины» или «старейшины города», а также «начальники» (*сарим*) городов и областей упоминаются в роли судей «у городских ворот» и полномочных представителей народа.

Как явствует из книги *Судей* и данных археологических раскопок, основной формой социальной организации израильского общества в эпоху Судей была деревня. Доминирующей социально-экономической единицей внутри деревни была семья, *бет ав* («дом отца»), состоявшая из главы семьи и его жены (или жен), их сыновей и не вышедших

[77] Город с этим названием есть в Иудее и на территории колена Зевулуна (*И. Нав.* 19:15).

[78] В зависимости от объема зафиксированной в книге *Судей* информации о том или ином судье условно выделяют 6 «больших» судей и 6 «малых». Особняком стоит фигура Авимелеха.

[79] См. ниже: ч. I, гл. VI, *Попытки установления царской власти в эпоху Судей.*

замуж дочерей, жен и детей сыновей, а также рабов, поселенцев (*тошавов*) и пришельцев (*геров*). Несколько семей составляли род, *мишпаха*. Роды же объединялись в колено (племя), *шевет*[80]. В книгах *Иисуса Навина* и *Судей* весь Израиль предстает как קהל (*кахал*) «собрание», «сообщество» и עדה (*эда*), «община».

II

Существовало несколько местных израильских культовых центров. Возможно, хронологически первым центром — еще во времена Иисуса Навина — становится Гилгал в Иорданской долине, близ Иерихона, к востоку от него (ср. *И. Нав.* гл. 4–5, 9:6; 10:6, 15, 43; 14:6; ср. также 22:10 [Септуагинта]). Согласно одной из традиций, Саул из колена Бинйамина становится царем именно в Гилгале (*1 Сам.* 11:12–15; ср. 13:2–15а). Еще одним ранним культовым центром израильтян был Шехем (Сихем; *И. Нав.*, гл. 24; ср. *Втор.* 11:29; гл. 27 и *И. Нав.* 8:30–35[81]): «И заключил Иисус с народом завет в тот день, и дал ему закон и постановление в Шехеме. И вписал Иисус слова эти в Книгу Учения Бога, и взял большой камень, и положил его там под теребинтом[82], который у святилища ГОСПОДА» (*И. Нав.* 24:25–26). Шехем — один из наиболее крупных городов на севере Ханаана. В середине II тыс. до н. э. он был главным городом большого государственного объединения на территории Ханаана. Шехем — единственный крупный ханаанейский город, не представленный в книге *Иисуса Навина* как враждебный израильтянам. В Шехеме в эпоху Судей попытался провозгласить себя царем Израиля Авимелех (*Суд.*, гл. 9); здесь же хотел воцариться сын Соломона Рехавам (*1 Цар.* 12:1, *2 Хр.* 10:1). Отвергнув Рехавама, десять северных колен инициируют создание своего собственного царства именно в Шехеме (*1 Цар.* 12). А. Церталь интерпретирует обнаруженные на горе ‘Эвал, близ Шехема, артефакты железного века I как фрагменты древнеизраильского святилища; жертвенник же сопоставляется им с жертвенником, описанным во *Втор.* 27:4–8 и *И. Нав.* 30:30–32[83]. (Обнаруженные при раскопках кости принадлежали ритуально чистым животным-самцам, приносившимся в жертву.)

---

[80] Анализ социально-экономической структуры древнееврейского общества можно найти в сборнике: *Амусин И. Д.* Проблемы социальной структуры обществ древнего Ближнего Востока (I тысячелетие до н. э.) по библейским источникам. М., 1993.

[81] В кумранском фрагменте книги *Иисуса Навина* 4Q Josh[a], кол. I, 1–2 данный пассаж помещен перед текстом 5:1/2, а в Септуагинте — после 9:2. Вероятно, такое же расположение мы встречаем и у Иосифа Флавия (*Иудейские древности*, V, 16–19).

[82] Терпентинное дерево; относительно невысокое дерево (до 5 м), встречается по всему Средиземноморскому региону. Из разрезов на его коре добывают благовонную смолу, терпентин (основное сырье для получения скипидара и канифоли). Листья опадают в конце сентября.

[83] *Zertal A.* Has Joshua's Altar Been Found on Mt. Eba1? // BAR 11 (1, 1985). P. 26–43; *Idem.* How Can Kempinski Be So Wrong! // BAR 12 (1, 1986). P. 43, 46–47, 49–53; *Idem.* An Early Iron Age Cultic Site on Mount Ebal: Excavation Seasons 1982–1987. TA 13–14 (1986–1987). P. 105–165, pls. 5–19; *Idem.* Eight Seasons of Excavation at Mount Ebal // Qad 23 (1990). P. 42–50. См. также: *Machlin M.* Joshua's Altar: The Dig at Mount Ebal. New York, 1991; ср.: *Мазар.* Археология библейской земли. Т. 1. С. 228–230.

Уже, вероятно, позднее крупнейшим культовым центром израильтян становится Шило (ср., однако, *И. Нав.* 18:1). В тексте *Суд.* 18:31 говорится о пребывании «дома Божия в Шило», в *1 Сам.* 1:3 — о поклонении и принесении жертв ГОСПОДУ в этом культовом центре. В Шило в эпоху Судей пребывал в Скинии (евр. *Мишкан,* «Обитель») Ковчег Завета и находилась резиденция первосвященника. Здесь созывались собрания представителей колен для избрания вождя и для принятия решений об объявлении священной войны. Вероятно, культовый центр поддерживался дарами и приношениями от колен, но в источниках на это нет прямых указаний. Не исключена возможность, что *Благословения колен* Йаковом-Израилем (*Быт.*, гл. 49) и Моисеем (*Втор.*, 33) легли в основу «амфиктионных» церемониалов в Шило (или же основаны на них)[84]. При первосвященнике Эли, «судившем» Израиль сорок лет (*1 Сам.* 4:18), здесь начинал свою деятельность пророк и фактически последний судья в Израиле Самуил (Шемуэл). В Шило, как полагают, был организован ок. середины XI в. до н. э. военный поход против филистимлян — самого грозного врага израильтян в ту эпоху. Судя по *Благословению Йакова* (*Быт.* 49:10), вероятно, ожидалось, что в Шило (масоретская вокализация: שִׁילֹה) будет возведен на царство идеальный правитель Израиля.

Исходя из *Суд.* 20:1, 18, 26–28, 21:1–5, *1 Сам.* 7:5, 10:17 и др., можно предположить также наличие израильских культовых центров в Бет-Эле и в Мицпе, городе, находившемся в нескольких километрах южнее Бет-Эля, неподалеку от Гив'ы. Отметим также, что в книге *Иисуса Навина* 22:10–34 упоминается о попытке заиорданских колен установить жертвенник в Гелилоте[85], «что у Иордана, в Ханаане». Святилища могли быть и у отдельных колен (ср. *Суд.* 18; святилище в Дане), родов (ср. *Суд.* 6, 8) и даже семей (ср. *Суд.* 17); священнодействовали не только левиты (ср., например, *Суд.* 8:27, 17:5). Вероятно, имел распространение культ духов предков (ср. *Суд.* 17:5, 10; 18:14, 18–20, 24). В частности, в книге *Судей,* гл. 17–18 рассказывается о том, как Миха с Эфраимитских гор, а затем даниты предлагали юноше (נער)-левиту из Бет-Лехема служить у них священником ГОСПОДА, а также «стать им в качестве אב» (17:10, 18:19). Масоретская огласовка *'ав* предполагает перевод «станешь как отец». Однако в тексте левит неоднократно называется «юношей (отроком)» (17:7, 11–12; 18:3, 15), а в *Суд.* 17:11 говорится, что для Михи «стал этот юноша как один из его сыновей». В свете сказанного, как представляется, допустима вокализация слова אב как *'ов* (אֹב), т. е. «вызыватель духов праотцов, духов потустороннего мира», медиум. Это тем более вероятно, поскольку в ведении юноши-левита находились *терафимы* (17:5, 18:14, 17–18, 20). *Терафим* (по форме *мн. ч.*) — домашние божки, как полагают, культовые изображения предков (в *1 Сам.* 19:13–16 *терафим* — это, по всей вероятности, статуя в человеческий рост (здесь слово употреблено в значении *ед. ч.*)). В *2 Цар.* 23:24 об уничтожении «терафимов» в ходе религиозной реформы иудейского царя Йошийаху (ок. 621 г. до н. э.) сообщается сразу же вслед за упоминанием об уничтожении «вызывателей духов праотцов» и «вызывателей

[84] Ср., например, *Быт.* 49:10.

[85] Евр. *гелилот* может означать просто «области».

знающих духов»[86]. В *Суд.* 18:24 (ср. 17:5) культовые изображения, которые забрали из домашнего святилища Михи даниты, обозначены как אלהים («боги»), т. е. термином, который мог служить для обозначения духов праотцов[87]. Имели также место случаи впадения в местные ханаанейские культы Ба'ала (ба'алей), 'Анат и др.

[86] «И вызывателей духов праотцов (האבות) и знахарей („вызывающих знающих духов". — *И. Т.*), и терафимов, и идолов, и все мерзости, которые появились в Стране Иудейской и в Иерусалиме истребил (букв. „сжег". — *И. Т.*) Йошийаху, чтобы исполнить слова Учения, записанные в Книге, которую нашел Хилкийаху, священник, в Доме ГОСПОДНЕМ».

[87] Подробнее о культе духов предков и терминах для их обозначения см.: ч. II, гл. V, 3.

Глава VI

ЕДИНОЕ ИЗРАИЛЬСКОЕ ЦАРСТВО. САУЛ, ДАВИД И СОЛОМОН

ПОПЫТКИ УСТАНОВЛЕНИЯ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ В ЭПОХУ СУДЕЙ

Спорадические локальные попытки установления царской власти в Израиле, вероятно, имели место еще в эпоху Судей. Так, согласно книге *Судей*, гл. 9, сын Гид'она (Йерубба'ала) и его ханаанейской шехемской наложницы Авимелех был провозглашен жителями древнего культового центра Шехема царем «и властвовал (וישר) над Израилем три года» (*Суд.* 9:22). Жителями Шехема, по всей вероятности, были тогда по преимуществу ханаанеи (ср. *Суд.*, гл. 9), для которых царская власть была издавна знакома, и это способствовало провозглашению Авимелехом себя именно «царем». Авимелех был убит в ходе восстания против него Шехема и близлежащих поселений, вероятно, ближе к концу первой половины XI в. до н. э. Показательно само имя — *'Авимелех*, означающее «мой отец — царь»; это первый израильский антропоним, включающий термин *мелех*, «царь» (согласно *Быт.*, гл. 20, 26 [1], так же звали филистимского царя города Герара). Заметим, что описание попытки Авимелеха воцариться в Шехеме сопровождается в книге *Судей* антимонархической притчей, вложенной в уста младшего сына Гид'она Йотама (9:7–15):

Выслушайте меня, горожане Шехема, и (тогда) выслушает вас Бог!
Собрались как-то деревья помазать над собою царя,
и сказали оливе: «Царствуй над нами!»
И сказала им олива:
«Неужто оставлю я тук мой, которым чествуют богов[2] и людей,
и пойду скитаться меж деревьями?»
И сказали деревья смоковнице: «Приди ты, царствуй над нами!»
И сказала им смоковница:
«Неужто оставлю я сладость мою и добрый плод мой
и пойду скитаться меж деревьями?»
И сказали деревья виноградной лозе: «Приди ты, царствуй над нами!»
И сказала им виноградная лоза:
«Неужто оставлю я сок мой, который веселит богов и людей,
и пойду скитаться меж деревьями?»
И сказали все деревья терновнику: «Приди ты, царствуй над нами!»

---

[1] Ср. *Пс.* 34:1.

[2] Здесь и в ст. 13, вероятно, подразумеваются некие действия, связанные с культом духов предков («богов»; евр. אלהים); ср. также 9:27. См. далее: ч. II, гл. V, 3, II.

И сказал терновник деревьям:
«Если вы действительно помажете меня царем над собою,
то идите-ка, укройтесь в моей сени;
если же нет — то выйдет огонь из терновника и пожрет кедры ливанские»[3].

Отец Авимелеха, Гид'он, сын Йоаша, из 'Офры (локализация неясна[4]), из колена Менашше (вероятно, ок. 1100–1060 гг. до н. э.)[5], был призван ГОСПОДОМ спасти Израиль от мидйанитян (*Суд.* 6:11–24). После победы над мидйанитянами ему было предложено, судя по тексту *Суд.* 8:22, провозгласить себя царем: «И сказали израильтяне Гид'ону: Правь (משל) нами ты и сын твой, и сын сына твоего; ибо ты спас нас от руки мидйанитян». Согласно *Суд.* 8:23, Гид'он отказывается.

В *Суд.* 8:18 Гид'он, младший сын Йоаша (*NB:* Давид тоже был младшим сыном Ишая), характеризуется как сын царский. У него 70 сыновей и, следовательно, большой гарем. 'Офра превращена им в крупный культовый центр с языческими элементами: «И стали все израильтяне блудно ходить туда за ним, и был он (эфод — *здесь* некий культовый предмет, сделанный Гид'оном. — *И. Т.*) сетью Гид'ону и всему дому его» (*Суд.* 8:27). Эти аспекты приводят исследователей к выводу, что положение Гид'она, — возглавлявшего союз нескольких северных колен и ни разу не обозначаемого в тексте *Суд.* гл. 6–8 как *шофет*, т. е. судья, — приближалось к царскому[6]. Жестокое убийство Авимелехом всех сыновей Гид'она (лишь его младшему сыну, Йотаму, удалось спастись) предполагает, что он опасался их притязаний на наследование статуса отца.

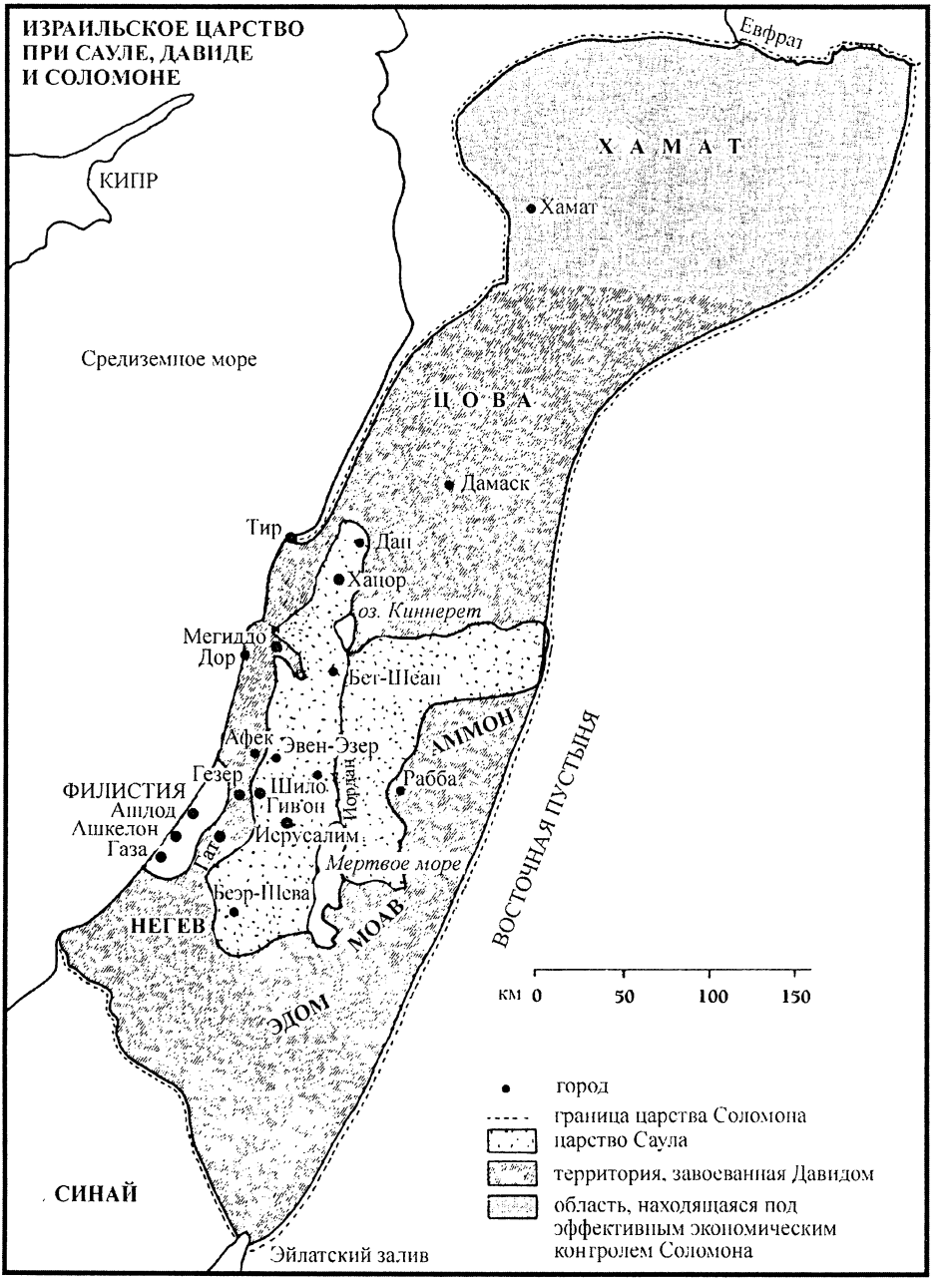
---

[3] Кедр (евр. *'эрез*) — хвойное вечнозеленое дерево, достигавшее в высоту до 40 м, диаметр ствола — до 4 м. Кедровая древесина имеет коричневый цвет, она чрезвычайно прочная и ее не точат насекомые, поэтому кедр очень высоко ценился как строительный материал в древнем мире. Это и превосходное топливо, поскольку сгорает, почти не выделяя дыма и оставляя мало золы. Жители Библа экспортировали кедр в Египет еще в IV тыс. до н. э. Месопотамские цари отделывали им свои храмы, начиная с III тыс. до н. э. Ко времени Давида и Соломона финикийский кедр был уже в значительной мере вырублен.

[4] А. Альт соотносит Офру с совр. эт-Тайибе (Erwägungen über die Landnahme der Israeliten // Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Bd I. München. 1953. S. 160), Й. Ахарони — с Аффуле (The Land of the Bible: A Historical Geography / Rev. ed. by *A. F. Rainey*. Philadelphia, 1979. P. 263), Х. Доннер — с Тель Цофаром, в 4 км к северо-западу от Тель Балаты [Шехем] (Geschichte des Volkes Israel. Göttingen, 1984. S. 171, Anm. 9).

[5] *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 384. С. Мувинкель относит правление Гид'она ко времени ок. 1050 г. до н. э. (Israels opphav og eldste historie. Oslo, 1967. S. 162), Р. Т. О'Каллахен — ок. 1070 г. до н. э. (Aram Naharaim. Rome, 1948. P. 121, n. 3).

[6] См., например: *Wallis G.* Die Anfänge des Königtums in Israel // WZMLU 12 (1963). S. 239–247; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 382–384.


ИЗРАИЛЬСКОЕ ЦАРСТВО
ПРИ САУЛЕ, ДАВИДЕ
И СОЛОМОНЕ
Евфрат
ХАМАТ
Хамат
КИПР
Средиземное море
ЦОВА
Дамаск
Тир
Дан
Хацор
оз. Киннерет
Мегиддо
Дор
Бет-Шеан
Афек
Эвен-Эзер
АММОН
Гезер
ФИЛИСТИЯ
Ашдод
Ашкелон
Газа
Шило
Гив'он
Иордан
Рабба
Иерусалим
Мертвое море
Беэр-Шева
НЕГЕВ
МОАВ
ЭДОМ
ВОСТОЧНАЯ ПУСТЫНЯ
км 0 50 100 150
город
граница царства Соломона
царство Саула
территория, завоеванная Давидом
область, находящаяся под эффективным экономическим контролем Соломона
СИНАЙ
Эйлатский залив

I. Царь Саул (ок. 1030(?) — ок. 1009 гг. до н. э.) [7]

1. ИЗРАИЛЬ И ФИЛИСТИМЛЯНЕ

I

Монархическое правление в Израиле устанавливается ок. 1030(?) г. до н. э. с помазанием Самуилом Саула (Шаула), сына Киша, из колена Бинйамина — традиционно первого израильского царя. Заслуживает внимание тот факт, что рассказ *Первой книги Самуила* о воцарении Саула сопровождается антимонархическим памфлетом, аналогично тому, как это имело место в рассказе о воцарении Авимелеха.

> Вот какими будут обычаи царя, который будет царствовать над вами: сыновей ваших возьмет он и приставит их к колесницам своим и к всадникам своим, и будут они бегать пред колесницами его. И (одних) он назначит себе тысячниками и пятидесятниками, а (другие) будут пахать пашню его и жать жатву его, а (третьи) — делать ему все потребное для войны и колесниц его. А дочерей ваших возьмет в составительницы благовоний, кухарки и пекари. И лучшие поля, виноградники и масличные сады ваши он возьмет и отдаст слугам своим. А от посевов виноградников ваших он отделит десятину и отдаст царедворцам и слугам своим. А ваших рабов и служанок, и юношей[8] ваших лучших, и ослов ваших он возьмет для своих работ. От мелкого скота вашего он отделит десятую часть, и сами вы будете ему рабами. И возопите тогда вы из-за царя вашего, которого вы избрали себе, но не ответит вам тогда Господь (*1 Сам.* 8:11–18).

Многие исследователи полагают, что основным фактором, приведшим к установлению монархии в Израиле явилась угроза со стороны филистимлян, *пелиштим*[9], являвшихся основным врагом израильтян в этот период. (От обозначения *пелиштим*/resp. названия их территории פלשת, *Пелешет* происходит *греч.* наименование Παλαιστίνη, «Палестина»[10].) Как отмечалось выше, в тексте *Числ.* 24:24 упоминание о появлении «ко-

---

[7] В *Масоретском тексте* Еврейской Библии в *1 Сам.* 13:1 говорится, что царствование Саула длилось «два года». Дошедший до нас текст буквально переводится следующим образом: «Шаулю было… лет, когда он воцарился, и… два года он царствовал над Израилем». Многие комментаторы предлагают читать «двадцать два года». В некоторых рукописях *Лукиановой ревизии* Септуагинты возраст Шауля определяется в «тридцать лет»; *Сирийская версия* говорит о «двадцати одном годе»; Иосиф Флавий приводит округленные цифры относительно времени правления Саула: двадцать лет (*Иудейские древности*, X, 143) и сорок лет (*там же*, VI, 378; ср. *Деяния апостолов* 13:21).

[8] *Септуагинта*: «скот».

[9] См., например: *Evans W. E.* An Historical Reconstruction of the Emergence of Israelite Kingship and the Reign of Saul // *W. W. Hallo* et al. Scripture in Context II. Winona Lake, 1983. P. 61–78; *Lemaire A.* The United Monarchy. Saul, David and Solomon // Ancient Israel, ed. *Shanks.* P. 85–87.

[10] Наименование *Пелешет* для обозначения части средиземноморского побережья, где проживали филистимляне, возникает не позднее VIII в. до н. э., что засвидетельствовано у *Исайи* (14:29, 31) и в ассирийских источниках.

раблей от берега киттимского», т. е., по-видимому, с Кипра (или Крита?), является, возможно, аллюзией на одну из волн нашествия т. наз. *народов моря*. Вне Библии филистимляне впервые упоминаются в надписи в храме Амона в Мединет-Хабу близ Фив и Большом папирусе Харриса, сообщающих о нашествии на Египет на восьмой год правления фараона Рамсеса III (1182–1151 гг. до н. э.), т. е. ок. 1175/1174 г. до н. э., народов моря. Эти народы мигрировали главным образом из Эгейско-Малоазийского региона (согласно надписи из Мединет-Хабу, из земель хеттов, Киликии, Западной Анатолии, Кипра; земля Амурру [в Ливане] упоминается в качестве их главной опорной базы). С их экспансией, вероятно, связано падение Хеттской державы. В документах из Тель эль-Амарны встречается наименование *шердани* для обозначения наемников, служащих в египетской армии, а народ *лукку* (ликийцы) характеризуется как пиратский. В одном угаритском тексте XIII в. до н. э. *сикула* характеризуются как «народ, живущий на кораблях». *Шердани* служили в качестве наемников у Рамсеса II. Известно, например, об их участии в битве при Кадеше (на реке Оронт в Сирии) против хеттов в 1275 г. до н. э. Ок. 1208 г. до н. э. фараон Мернептах отразил нашествие на Египет коалиции ливийцев и ряда народов моря: *акайваша* (ахейцы?), *турша* (тирсены, т. е. этруски?), *лукку*, *шердани* и *шакалша* (*сикула*), или *шакарша* (?). В походе против Рамсеса III участвовали *филистимляне, чаккара, дануна* (данайцы?), *шердани, шакалша* (*сикула*), *турша, уашаша*; при этом *филистимляне* (вместе с *чаккара*), вероятно, составляли основную воин-

Пленные филистимляне, изображенные на одном из храмовых рельефов в Мединет-Хабу

скую силу. Фараону удалось не только отбить нашествие народов моря, но и нанести им сокрушительное поражение на восьмом году своего правления[11]. По-видимому, с позволения египетских властей филистимляне оседают в районе между Газой и Яффой, где образуют Пятиградье: Газа, Ашдод, Ашкелон, Гат и Экрон. Каждый город управлялся *сереном*[12]. Этот термин сопоставляют с греческим *тюраннос*-тиран. Еще ряд терминов, встречающихся в Еврейской Библии в связи с филистимлянами (*кова'*, «шлем»; *пил(л)егеш*, «наложница»; *'аргаз*, «ящик», «сундук»; *хермеш*, «серп»), а также филистимские имена собственные, такие как Голйат, Ахиш (правитель Гата) и Ма'ох (Ма'аха; отец Ахиша), вероятно, этимологически связаны с анатолийскими языками или греческим (во всяком случае, они не западносемитские). Согласно традиции, многократно зафиксированной в Библии, филистимляне пришли в Ханаан с острова Крит[13]. В этой связи заметим, что, судя по дошедшим до нас изображениям филистимлян, их украшенные перьями военные шлемы (или прически?) крайне схожи со шлемами критских правителей, как они изображены на знаменитом Фестском диске (XVI в. до н. э.)[14]. Воин с аналогичным украшенным перьями головным убором изображен на вазе с Кипра (Энкоми; XIII в. до н. э.), а также на одной печати (Энкоми). В *1 Сам.* 30:14 упоминается *Негев хак-Керети*, где *Керети* (т. е., вероятно, «критяне») — один из народов моря[15]. Племя *чаккара* осело в Шаронской долине, в районе города Дор; *шердани* поселились в долине Акко. В Ономастиконе Аменопе (египетском энциклопедическом перечне, составленном, вероятно, в конце XII в. до н. э.) упоминаются *шердани*, *чаккара* и *филистимляне*, а также три главных филистимских города — Ашдод, Ашкелон и Газа. В египетском сказании Ун-Амона (ок. 1100 г. до н. э.) последний упоминает о посещении Дора и о своих встречах и коллизиях с *чаккара*. Судя по рассказу Ун-Амона, филистимляне и *чаккара* контролировали прибрежную торговлю и судоходство вдоль восточного берега Средиземного моря и поддерживали контакты с финикийскими городами Гевалом (Библом), Тиром и Сидоном. Раскопки в Филистии (в Тель Ашдоде, Тель Микне (Экроне), Тель Ашкелоне, Тимне, Тель Сере' и т. д.) и к северу от нее (в Телль Касиле, Тель Афеке, Тель Цероре, Доре, Акко и т. д.) свидетельствуют о том, что на территориях, занятых филистимлянами и близкими к ним группами народов моря, в XI в. до н. э. активно развивалась городская культура[16]. Филистимляне использовали самое современное оружие, в том числе из железа, технология производства которого получает развитие в Эгейском регионе, на Кипре и в Ханаане в XII–XI вв. до н. э.

---

[11] Согласно надписи Рамсеса от пятого года его правления, народы моря напали на Египет в этом году одновременно с ливийцами.

[12] См.: *И. Нав.* 13:3; *Суд.* 3:3; 16:5, 8, 18, 23, 27, 30; *1 Сам.* 5:8, 11; 6:4, 12, 16; 7:7; 29:2, 6–7; *1 Хр.* 12:20; см. также *Сир.* 46:18. Термин s/śrn зафиксирован в угаритских текстах (см., например: *Шифман.* Угаритский эпос. С. 311; HALOT. P. 770).

[13] См. и ср.: *Быт.* 10:14; *1 Хр.* 1:12; *Втор.* 2:23; *Иер.* 47:4; *Иез.* 25:16; *Ам.* 9:7; *Соф.* 2:5.

[14] Аналогичные шлемы с перьями носили *чаккара* и *дануна*; *шердани* носили шлемы с рогами.

[15] Ср. *2 Сам.* 8:16, 18; 20:23.

[16] См., например: *Mazar A.* Excavations at Tell Qasile I, The Philistine Sanctuary // Qed 12 (1980); *Dothan T.* The Philistines and Their Material Culture. New Haven, 1982; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 306–333.

При раскопках городов Ашдод и Экрон в слоях, относящихся к первоначальному периоду пребывания здесь филистимлян, обнаружена посуда, идентичная керамике «Микены IIIC.1b», обнаруженной на Кипре (типично микенские формы и характерные мотивы, изображаемые на светлом фоне одной лишь коричнево-черной краской: спирали, геометрические узоры, птицы, рыбы). Это свидетельствует об общем микенском («ахейском») происхождении групп народов моря, поселившихся на Кипре, и филистимлян[17]. Подобная микенская керамика из группы «Микены IIIC» была обнаружена в Акко и Бет-Шеане, а также вдоль побережья Сирии и Ливана. В других городах филистимского Пятиградья керамика «Микены IIIC.1b» не обнаружена. Здесь присутствие филистимлян засвидетельствовано на этапе характерной для этого народа *двуцветной* керамики, адаптировавшей некоторые местные ханаанские традиции (особенно в использовании двух цветов, красного и черного, что было неизвестно микенским мастерам), т. е., по всей вероятности, лишь с приблизительно середины XII в. до н. э.[18]

Судя по библейским текстам, особым почитанием у филистимлян пользовался бог Дагон. Во всяком случае, это божество, имя которого, вероятно, связано со словом «зерно» (евр. *даган*), упоминается в Библии исключительно в связи с филистимлянскими городами, в которых находились его храмы (*Суд.* 16:23, *1 Сам.* 5:2–7, *1 Хр.* 10:10; см. также *1 Макк.* 10:83–84, 11:4). В то же время известно, что почитание Дагона было распространено в Сирии и Месопотамии уже с III тысячелетия до н. э.; в угаритских текстах Баал называется «сыном Дагона».

В Библии филистимляне часто третируются как *необрезанные* (הערלים)[19].

II

Судя по данным археологических раскопок, Израиль к концу первой фазы железного века — во второй половине XI в. до н. э. — представлял собой по преимуществу сообщество земледельцев и скотоводов без какой-либо реальной централизованной организации и администрации. Численность израильтян к западу от Иордана составляла к концу XI в. до н. э., по приблизительным оценкам, 50 000 человек[20]. Для сравнения, в начале первой фазы железного века, т. е. ок. 1200 г. до н. э., численность населения, обитавшего на сельскохозяйственных террасах и в деревнях между Шехемом и Хевроном, насчитывала, судя по данным раскопок, несколько более 38 000 человек[21]. В этой связи уместно вспомнить стихи *И. Нав.* 4:13: «Около сорока тысяч[22] передового войска пере-

---

[17] См., например: *Мазар.* Археология Библейской земли. Кн. 1. С. 172–174.

[18] Там же. С. 181 слл. Ср. также, например: *Mazar A.* The Emergence of Philistine Culture // IEJ 35 (1985). P. 95–107; *Singer I.* The Beginning of Philistine Settlement in Canaan and the Northern Boundary of Philistia // Tel Aviv 12 (1985). P. 109–22.

[19] См.: *Суд.* 14:3, 15:18; *1 Сам.* 14:6, 17:26, 36, 18:27, 31:4; *2 Сам.* 1:20, 3:14; *1 Хр.* 10:4.

[20] Комментарий И. Финкельштейна в: Bible Archaeology Today. Jerusalem, 1985. P. 82; *Lemaire.* The United Monarchy. Saul, David and Solomon. P. 91.

[21] *Stager L. E.* Highland Village Life in Palestine Some Three Thousand Years Ago // ONN 69 (1981). P. 1.

[22] В *Септуагинте*, *Пешитте* и *Вульгате*: «сорок тысяч».

шли реку пред ГОСПОДОМ, чтобы воевать на равнине иерихонской» и *Суд.* 5:8b из *Песни Деворы* (ок. середины XII в. до н. э.): «Виден ли был щит и копье у сорока тысяч Израиля?», т. е. бывших с Иисусом Навином.

Яркая характеристика экономического состояния израильского общества во дни Саула дана в *1 Сам.* 13:19–22:

> «А кузнецов не было во всей Земле Израиля, ибо говорили филистимляне: Чтобы не сделали евреи меча или копья. И ходили все израильтяне к филистимлянам оттачивать каждый орудие свое: и свои заступы, и свои топоры, и свои сошники. Цена была: пим[23] (ок. двух третей шекеля. — *И. Т.*) — за сошник и заступ и треть (шекеля) — за вилы и топоры, и за поправку рожна. Поэтому в день войны не было ни меча, ни копья ни у кого из всего народа, бывшего с Саулом и Йонатаном, а (только) нашлись они у Саула и Йонатана, сына его».

В результате победы над израильтянами при Афеке–Эвен-Эзере филистимляне оккупируют, по крайней мере, часть Эфраимитского нагорья и устанавливают свои гарнизоны на территории Эфраима, Бинйамина и Йехуды[24], в том числе в городе Саула — Гив'е (Бинйаминовой/Сауловой). Судя по данным археологических раскопок, израильский культовый центр Шило был уничтожен в результате сильного пожара ок. середины XI в. до н. э.[25] (ср. *Пс.* 78[77]:60; *Иер.* 7:12, 26:9). Это разрушение связывают с развитием наступления филистимлян после битвы при Афеке–Эвен-Эзере.[26] Согласно библейскому *Повествованию о Ковчеге,* во время битвы при Афеке–Эвен-Эзере филистимляне захватили Ковчег, принесенный израильтянами перед сражением из Шило (*1 Сам.* 4–6). По возвращении филистимлянами Ковчега ГОСПОДА израильтянам, согласно *1 Сам.* 7:1, жители Киръят-Йеарима переносят его «в дом Авинадава на холме», или «в Гив'е (בגבעה)» (ср. также *2 Сам.* 6:2–4). Полагают, что Гив'а/«холм» — это высота, известная ныне как Nebi' Samwīl, расположенная между Киръят-Йеаримом (совр. Дейр-эль-'Азар) и Гив'оном (Гаваоном; совр. эль-Джиб); отсюда, вероятно, и название Гив'он («холм»), resp. Гив'а[27]. (В книге *Иисуса Навина* 18:28 при перечислении городов бинйаминитян встречается топоним Гив'ат-Киръят<-Йе'арим>; в версии Септуагинты (*Ватиканский кодекс*): Гив'ат-Йеарим.) *Повествование о Ковчеге* написано с проиудейских, продавидических и антиэлидовских (Ахийа, потомок Эли, был первосвященником при Сауле; см. ниже) позиций, что, вероятно, может объяснять постановку составителем акцента на

---

[23] Или: «паим».

[24] *2 Сам.* 23:14; *1 Хр.* 11:16.

[25] См., например: *Finkelstein I., Lederman Z.* Shiloh, 1983 // IEJ 33 (1983). P. 267–268.

[26] См., например: *Lemaire.* The United Monarchy. Saul, David and Solomon. P. 91.

[27] *Miller, Hayes.* History of Ancient Israel and Judah. P. 130, 202. Ср.: *Mazar.* The Early Israelite Settlement. P. 39; *Vaux R. de.* Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan. Paris, 1971. P. 573, n. 4.

Ряд исследователей, вслед за Е. Робинсоном и У. Ф. Олбрайтом, идентифицируют Гив'ат-Бинйамин/Шаул с Тель эль-Фулом — холмом, находящимся в семи км к северу от Иерусалима, у главной дороги, ведущей из города. Здесь были обнаружены остатки большой крепости. Другие локализуют Гив'ат-Шаул на месте совр. Джебы, приблизительно в 9 км к востоку от эль-Джиба (Гив'она) и 10 км к северу от Иерусалима.

том, что Ковчег Божий пребывал именно в Киръят-Йеариме, находящемся в уделе Йехуды (родного колена Давида), а не в Гив'оне, расположенном в уделе Бинйамина. Этим же, как представляется, может быть объяснено отсутствие (за одним исключением; см. ниже) упоминаний о Ковчеге во времена Саула (ср. *Пс.* 78:60–72). Перенесение Ковчега Божия после возвращения его от филистимлян в Гив'у («холм»)/Киръят-Йеарим, а не в Шило, вероятно, косвенно свидетельствует в пользу гипотезы о разрушении филистимлянами этого древнего израильского культового центра ок. 1050 г. до н. э.

2. ЦАРСТВО САУЛА. КУЛЬТОВЫЙ ЦЕНТР И ПЕРВАЯ СТОЛИЦА ИЗРАИЛЬСКОГО ЦАРСТВА ГИВ'АТ ХА-'ЭЛОХИМ (ГИВ'А)

В этот опаснейший для Израиля период, лет через двадцать (ср. *1 Сам.* 7:2) после упомянутых выше событий, и происходит избрание на царство Саула, правление которого проходит в непрестанных войнах с филистимлянами. Саулу удалось разгромить гарнизон филистимлян, располагавшийся в Гив'е Бинйаминовой (которую филистимляне, видимо, рассматривали как важнейший израильский стратегический центр), и в конечном счете освободить от их ига всю центральную часть Израиля. Царство Саула включало территории Бинйамина, Эфраима, Гил'ада; вероятно, к нему присоединились Йехуда и Галилея (или, по крайней мере, оно оказывало значительное влияние на эти территории). Царь правил из Гив'ы в уделе Бинйамина, превратив этот город в столицу — Гив'ат-Шаул.

> «И сидел Саул в Гив'е под тамариском на возвышенности, с копьем в руке, и все слуги его окружали его» (*1 Сам.* 22:6; ср. 14:2).

Название первой столицы Израиля — Гив'а — буквально означает «холм», «высота» и встречается в Библии также в формах Гева' и Гив'он[28]. (В уделах Бинйамина и Йехуды было несколько населенных пунктов, обозначаемых данным термином.) Гив'а Саулова также называлась גבעת האלהים *Гив'ат ха-'Элохим* (*1 Сам.* 10:5), т. е. Холм Бога, — здесь было расположено святилище (הבמה; букв. «высота»[29]) Бога, вокруг которого, вероятно, группировалось сообщество пророков (*1 Сам.* 10:5, 9–10). О существовании в Гив'е святилища мы узнаем и из текста *2 Сам.* 21:6, 9, согласно которому гив'онские хиввиты[30] (одна из народностей, населявших Ханаан) повесили семь потомков Сау-

---

[28] *1 Хр.* 8:29–40; *2 Сам.* 5:25 (*Септуагинта*) и параллельное место в *1 Хр.* 14:16; *2 Сам.* 21:6 (*Септуагинта, Аквила, Симмах*), вероятно, *2 Сам.* 2:12–24 и др.; см. также ниже.

[29] В *Ам.* 7:9 «высоты» (במות) упоминаются в параллелизме с термином «святилища» (מקדשים). А, например, в *1 Цар.* 13:32, *2 Цар.* 23:19 упоминаются «дома высот» (см. также, например, *1 Сам.* 9:22, *1 Цар.* 12:31; ср. далее *2 Цар.* 17:29, 32 (о народах, переселенных в Самарию) и др.).

[30] В *И. Нав.* гл. 9; 11:19 так названы жители Гив'она и окрестных селений; в *И. Нав.* 11:3, *Суд.* 3:3, *2 Сам.* 24:7 — обитатели Ливанских гор и Хермона; в *Быт.* 34:2 хиввитом назван правитель Шехема Хамор. В *2 Сам.* 21:2 неизраильское население Гив'она определяется как происходящее из «остатка амореев»; как отмечалось

ла, выданных им царем Давидом, в Гив'ат-Шауле (*Септуагинта*, *Аквила*, *Симмах*: ἐν Γαβαων Σαουλ, т. е. в Гив'оне-Шаула), «на горé пред ГОСПОДОМ», т. е., вероятно, недалеко от святилища ГОСПОДА. Это была месть хиввитов за то, что царь «Саул хотел истребить» хиввитское население Гив'она «по ревности своей о потомках Израиля и Йехуды» (*2 Сам.* 21:1–2). Кажется правдоподобным предположить, что Гив'он и Гив'ат-Шаул — это один и тот же город. Превратив древний хиввитский Гив'он в уделе Бинйамина (совр. эль-Джиб) — «город большой, как один из царских городов» (*И. Нав.* 10:2) — в столицу Израиля, Саул, вероятно, попытался изменить здесь демографическую ситуацию в пользу израильтян, чем и может объясняться его жестокость именно по отношению к гив'онским хиввитам. Подобным образом царь Давид, овладев Иерусалимом йевусеев[31] (одна из древних ханаанейских народностей), вероятно, преследовал их, в том числе и физически (ср. *2 Сам.* 5:8)[32]. Понятно тогда и стремление хиввитов казнить ближайших потомков Саула именно в том городе, где их преследовал царь, — в родном городе Саула[33]. То, что древний Гив'он эксплицитно не идентифицируется с Гив'ат-Шаулом, вероятно, может быть объяснено проиерусалимской и продавидической позицией редактора книг *Первых(Ранних) Пророков (Иисус Навин — 2 Царей)*.

Судя по *1 Сам.* 14:18, можно предположить, что с начала царствования Саула, т. е. ок. 1030 г. до н. э., в районе Гив'ы Бинйаминовой пребывал Ковчег Божий (ארון האלהים)[34]. Это также может служить подтверждением гипотезы, согласно которой Гив'ат-Шаул, вероятно, следует отождествлять с древним Гив'оном. При Ковчеге ГОСПОДА находился во времена Саула первосвященник Ахийа, священнослужитель из Шило, потомок первосвященника Эли; при последнем в Шило начинал свою деятельность Самуил. Допускают, что традиции Шило могли стать частью официальной религии нового царства[35]. Можно также предположить, что святилище Гив'ы/Гевы'/Гив'она Саула тождественно упоминаемому в *Первой книге царей* 3:4 святилищу Гив'она, которое квалифицируется как главное культовое место (הבמה הגדולה) в Израильском царстве (ср. *2 Хр.* 1:3 и далее) вплоть до постройки царем Соломоном Храма в Иерусалиме[36]

выше, в Библии термин «амореи» подчас используется в качестве общего обозначения обитателей Ханаана (наряду с термином «ханаанеи»).

[31] В *И. Нав.* 15:8, *Суд.* 19:10; *1 Хр.* 11:4 Иерусалим назван по имени его доизраильских обитателей Йевусом.

[32] Ср. *1 Хр.* 11:6; ср. далее *Суд.* 1:8.

[33] По поводу Гив'она как столицы Израиля при Сауле см. также: *Blenkinsopp J.* Gibeon and Israel: The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel. Cambridge, 1972. P. 64 и др.; *Idem.* Did Saul Make Gibeon his Capital? // VT 24 (1974). P. 1–7; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 433 ff.

[34] *1 Сам.* 14:18–19: «И сказал Саул (пребывавший на окраине Гив'ы (בקצה הגבעה) Бинйамина; ср. *1 Сам.* 14:2, 16–17. — *И. Т.*) Ахийе: „Принеси Ковчег Божий"; — ибо был Ковчег Божий в то время <с> сынами Израиля. Когда Саул говорил (это) священнику, смятение в стане филистимском все более распространялось и увеличивалось. Тогда сказал Саул священнику: „сложи руки твои"», т. е. не приноси, ибо ход сражения уже не требует присутствия Ковчега. (*Ватиканский кодекс* и *Лукианова ревизия Септуагинты* [стих 18]: «„Принеси эфод", — ибо он носил тогда эфод пред израильтянами».)

[35] *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 453.

[36] См.: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 435–438, 453.

(строился ок. 966–959 гг. до н. э.). Согласно же *Первой книге Хроник* 16:39–40, 21:29 и *Второй книге Хроник* 1:3, 5, на *высоте* (הבמה; или в *святилище*) в Гив'оне находилась Скиния ГОСПОДА, «которую сделал Моисей, раб ГОСПОДА, в пустыне» и жертвенник всесожжения, который сделал Бецалел, сын Ури (ср. также *1 Цар.* 8:4, *2 Хр.* 5:5). При Давиде культовые действия здесь осуществлялись священниками под руководством Цадока (*1 Хр.* 16:39–42). Именно сюда приходит в начале своего правления царь Соломон вместе со всеми начальниками и старейшинами Израиля, чтобы принести жертву ГОСПОДУ. ГОСПОДЬ является ему в ночном видении и дарует «мудрость и знание»; вторично ГОСПОДЬ является Соломону в Иерусалиме уже после того, как тот построил Храм Божий и царский дворец (*1 Цар.* 9:2). Таким образом, даже после перенесения Давидом Ковчега Божия из района[37] Киръят-Йеарима (Ба'але-Йехуды), «из дома Авинадава, который в Гив'е (בגבעה)» (*2 Сам.* 6:2–4) — т. е. гипотетически на высоте Nebi' Samwīl близ Гив'она/Гив'ы Саула — в Иерусалим (после взятия им города ок. 1001 г. до н. э.) и строительства им в цитадели Сион (*Цийон*) — Граде Давидовом — для Ковчега ГОСПОДА специального Шатра (*2 Сам.* 6; *1 Хр.* 13, 15–16[38]), бинйаминитский Гив'он оставался главным культовым центром Израиля. Иерусалим в определенной мере становится преемником религиозных традиций Гив'она; это, вероятно, могло явиться одной из основных причин того, что при расколе Израильского царства по смерти Соломона ок. 931 г. до н. э. колено Бинйамина — вероятно, наиболее мощное в военном отношении израильское колено в конце эпохи Судей (ср. *Суд.* 20) и при царе Сауле — осталось вместе с Йехудой и левитами в Южном царстве с центром в Иерусалиме.

Саул был, вероятно, близок к пророческому движению[39] и, как можно предположить, в определенной мере боролся за чистоту монотеизма, в частности, судя по *1 Сам.* 28:3, 9, активно выступил против древнего и широко распространенного в Ханаане культа духов предков, участие в котором запрещает Закон ГОСПОДА[40].

Царь, доблестный воин, предпринимает реорганизацию военных сил и создает постоянную армию, состоящую частью из добровольцев, частью из ополченцев. Войско делится на «тысячи» и «сотни» (см., например, *1 Сам.* 22:7). Во главе армии Саула стоит Авнер[41], его двоюродный брат (или дядя[42]).

---

[37] Текст *2 Сам.* 6:2–3 может быть понят таким образом, что Давид и его люди вышли «*из* Ба'але-Йехуды» (стих 2), дабы вывезти Ковчег Божий «из дома Авинадава, который в Гив'е» (стих 3), т. е. Гив'а находилась в районе Киръят-Йеарима.

[38] Ср. *1 Цар.* 8:4.

[39] Ср., например, *1 Сам.* 10:9–12; 19:22–24.

[40] Священнические законы, зафиксированные в *Лев.* 19:31, 20:6, 27, требуют *истребления* вызывателей духов предков и знающих духов («знахарей») [ср. также *2 Цар.* 23:24]; согласно девтерономическому предписанию *Втор.* 18:11, таковых следует *изгонять* из своей среды.

Ср. далее: *Тантлевский И. Р.* Монотеизм Пятикнижия и полемика с культом духов предков. Библейские и ханаанейские представления о бессмертии души и загробном мире // История и языки Древнего Востока. Памяти *И. М. Дьяконова*. СПб., 2002. С. 280–298, особенно 292–293.

[41] *1 Сам.* 14:50, 17:55, *2 Сам.* 2:8.

[42] *1 Хр.* 8:33 (ср. *1 Сам.* 14:51).

Согласно *1 Сам.* 14:47–48 и гл. 15, Саул воевал с моавитянами, аммонитянами, эдомитянами, с арамейским царством Цова–Сувской Сирией и амалекитянами. Впрочем, некоторые исследователи выражают в этом сомнение, полагая, что данные пассажи являются транспозицией событий времен Давида[43].

Саул начал одарять своих приближенных земельными наделами («поля», «виноградники» — см., например, *1 Сам.* 22:7), что значительно поколебало племенной строй и уклад. Это были, вероятно, земли, по большей части отторгнутые от филистимлян и других соседних народов, так что на них ни одно из колен не могло иметь притязаний. Аналогичная практика засвидетельствована в угаритских документах (XIV–XIII вв. до н. э.) [44].

При Сауле начинает складываться административный аппарат. Помимо первосвященника и главнокомандующего армией царя, в тексте *Первой книги Самуила* упоминается «начальник пастухов Сауловых» Доэг (21:8), «рабы» царя (16:7, 22:6–7, 9, 14, 17), т. е., вероятно, чиновники, офицеры, охранники, гвардейцы-телохранители (ср. 22:17) и другие лица при дворе царя[45].

Ок. 1009 г. до н. э. после продолжительной подготовки филистимляне, сконцентрировав все свои силы, прорвались в Изреэльскую долину. Дабы воспрепятствовать рассечению территории Страны Израиля надвое, Саул вынужден был спуститься со своей армией с гор на равнину, где у филистимлян, имевших колесницы, было значительное преимущество. Решающее сражение с филистимлянами произошло у горы Гилбоа. В жестокой битве пал Саул и его три сына, израильская армия была разбита; филистимляне же захватили Бет-Шеан (*вар.* Бет-Шан) и фактически стали контролировать большую часть страны. Обезглавленное тело Саула и тела его сыновей были повешены филистимлянами на стене Бет-Шеана. Но жители заиорданского Йавеш-Гил'ада, которых Саул когда-то спас от аммонитян (*1 Сам.* 11:1–11), взяли его тело и тела его сыновей со стены, принесли в свой город, сожгли, а кости их погребли там под тамариском (*1 Сам.* 31:8–13; *2 Сам.* 2:4–5; ср. *1 Хр.* 10:8–12). Согласно *2 Сам.* 21:12–14, впоследствии Давид перезахоронил останки Саула и Йонатана в их родовую гробницу, в Цел'е[46], в уделе Бинйамина.

Заключая краткий очерк о первом израильском царе, Сауле, отметим, что, по мнению многих исследователей, негативные тенденции в описании Саула в *Первой книге Самуила* (в особенности в *1 Сам.*, гл. 16–27) появились в результате позднейшей продавидической редактуры. Тем не менее из глав Священного Писания, посвященных царю Саулу, вырисовывается образ сильного правителя, заложившего основы израильской государственности, и великого воина. Именно таким он предстает в *Плаче Давида по*

---

[43] *Lemaire.* The United Monarchy. Saul, David and Solomon. P. 91. Ср., однако, например: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 444 ff.

[44] *Тадмор.* Библейский период.

[45] См., например: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 453.

[46] Возможен перевод: «в боковом помещении (צלע), в гробнице Киша», т. е. в гробнице отца Саула (ст. 14).

смерти Саула и его сына Йонатана, содержавшемся в очень древнем поэтическом сборнике, *Книге Праведного* (до нас не дошла[47]), и включенном во *Вторую книгу Самуила* 1:18–27:

Краса, о Израиль, на высотах твоих пронзена!
Как пали сильные!
Не рассказывайте в Гате,
не возвещайте на улицах Ашкелона,
чтобы не радовались дочери филистимлян,
чтобы не торжествовали дочери необрезанных.
Горы Гилбоа! Ни роса, ни дождь (да не сойдет) на вас,
и полей плодородных (да не будет на вас).
Ибо там повержен щит[48] сильных,
щит Саула — как бы и не был он помазан елеем (בלי משיח בשמן)[49].
Без крови пронзенных,
без тука сильных
лук Йонатана не отступал назад,
и меч Саула не возвращался даром.

---

[47] Как отмечалось выше, *Книга Праведного* упоминается в *И. Нав.* 10:12–13, *2 Сам.* 1:18 (и, возможно, в *3 Царств* 8:53a [Септуагинта]). Во фрагменте из книги *Иисуса Навина* говорится следующее:

«Тогда воспел Иисус ГОСПОДУ, в день, когда даровал ГОСПОДЬ сынам Израиля (победу над) амореями, и произнес пред Израилем:

'Солнце, над Гив'оном безмолвствуй (דום),
а луна, (стой) над долиной Аййалона!'
И безмолвствовало (וידם) солнце,
и луна стояла,
пока народ расправлялся с врагами своими.

Именно так написано в Книге Праведного. И стояло солнце средь неба и не спешило к заходу почти целый день».

«Безмолвствуй» *здесь* подразумевает: «не свети». В песни из *Книги Праведного*, вероятно, имелось в виду то, что Иисус Навин попросил солнце не испускать жарких лучей, дабы израильтяне имели возможность поражать убегающих врагов в предрассветной прохладе как можно дольше; дорогу же им освещала остановившаяся луна. В комментарии редактора (10:13b) первоначальное значение фразы уже переосмыслено и глагол דמם, «молчать», «безмолвствовать», «быть немым» заменен на עמד, «стоять» (ср. *1 Сам.* 14:9).

Предполагают, что, возможно, к *Книге Праведного* восходят некоторые поэтические тексты, содержащиеся в Торе, например, такие как: *Песнь Лемеха* о кровной мести (*Быт.* 4:23–24), *Завещание (Благословение) Йакова-Израиля* (*Быт.*, гл. 49), *Песнь Моисея* (*Быт.*, гл. 32), *Благословение Моисея* (*Быт.*, гл. 33). (См.: *Шифман*. Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 9.)

[48] Евр. *маген* — небольшой круглый щит, защищавший голову и грудь.

[49] Данная фраза, скорее всего, относится к Саулу (ср. Пешитту ad loc.), который неоднократно обозначается в *1 Сам.* как «помазанник» (евр. משיח, *машиах*) ГОСПОДА; в *1 Сам.* 10:1 рассказывается о помазании Самуилом Саула елеем (оливковым маслом; евр. שמן, *шемен*). Возможно, впрочем, что *здесь* подразумевается щит царя; в ранней древности щиты чаще всего делали из дерева и обтягивали плетеной кожей, которую смазывали оливковым маслом, для придания эластичности. Не исключена возможность, что вся фраза построена поэтом таким образом, чтобы термин *машиах* мог интерпретироваться читателем в double entente: как относящийся и к погибшему царю, и к его щиту.

Саул и Йонатан —
любезные и согласные в жизни своей,
и в смерти своей не разлучились —
орлов быстрее,
львов сильнее.
Дочери Израиля! О Сауле плачьте,
который одевал вас в багряницу с украшениями,
доставлял уборы золотые на одежды ваши.
Как пали сильные на брани!
Йонатан на высотах твоих пронзен.
Скорблю о тебе, брат мой Йонатан,
дорог ты был мне очень;
превыше любовь твоя была мне
любви женской.
Как пали сильные,
погибло оружие бранное!

II. Давид (ок. 1009[1002/1001] — 969 гг. до н. э.)

1. ПРИХОД ДАВИДА К ВЛАСТИ

I

Давиду, сыну Ишая, и его эпохе посвящены часть *Первой книги Самуила* (с главы 16), вся *Вторая книга Самуила*, первые две главы *Первой книги Царей* и часть *Первой книги Хроник* (со стиха 10:14). Эти тексты Библии основываются на официальных архивных документах, относящихся к эпохе Давида, эпических повествованиях и записях очевидцев. В *1 Хр.* 29:29 упоминаются такие не дошедшие до нас документы, как «Записи (букв. „Речения". — *И. Т.*) Самуила провидца», «Записи Натана пророка», «Записи Гада прозорливца», в которых содержались сведения о «делах царя Давида, первых и последних». Тексты *1 Сам.*, гл. 16–*2 Сам.*, гл. 5 обычно обозначают как «Историю восхождения Давида к власти»; повествование *2 Сам.*, гл. 9–20, *1 Царей*, гл. 1–2 — как «Историю престолонаследия» (т. е. рассказ о том, как Соломон унаследовал трон Давида) или «Историю царского двора» (автором которой мог быть соратник царя священник Эвйатар или кто-то из его круга[50]). Кроме того, семьдесят три *Псалма* (в *Масоретском тексте*) приписывается авторству этого израильского царя; тринадцать из них[51] содер-

[50] Ср.: *Ishida T.* History and Historical Writing in Ancient Israel. Studies in Biblical Historiography. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 102 ff.

[51] *Псалмы* 3, 7, 18, 34, 51–52, 54, 56–57, 59–60, 63, 142.

жат подзаголовки, сообщающие об обстоятельствах, при которых Давид написал или исполнил тот или иной Псалом.

К настоящему времени известны также, по крайней мере, два экстрабиблейских документа IX в. до н. э., в которых, по всей вероятности, упоминается личность Давида: это арамейская надпись дамасского царя Хазаэла (?), обнаруженная в Тель Дане, и надпись моавитского царя Меши (см. ниже).

Давид (דוד; написание דויד, вероятно, получает распространение не ранее периода вавилонского плена[52]) означает, по всей видимости, «возлюбленный», «друг» [ГОСПОДА]. Вероятное вариантное произношение этого имени в *допленную* эпоху, по всей видимости, было *Дод* (написание דוד). Показательны в этой связи зафиксированные в Библии имена додавидической и давидической эпох *Додо* (דו(ו)ד, т. е. «Его (возлюбленный) друг»; вариантная форма דודי («Мой возлюбленный»); *Суд.* 10:1, *2 Сам.* 23:9 = *1* Хр. 11:12, *2 Сам.* 23:24 = *1 Хр.* 11:26, *1 Хр.* 27:4) и *Додийаху* [דדוהו/דדיהו], т. е. «друг (возлюбленный) ГОСПОДА», *2 Хр.* 20:37[см. *LXX*^{min}]). Сокращенной формой этих имен и могло являться имя *Давид/Дод* (דוד). С другой стороны, существует гипотеза, согласно которой слово «*Давид*» (דוד) могло первоначально использоваться не как имя собственное, а как своего рода титул, тронное имя или же как прозвище героя, ревностного приверженца религии YHWH-ГОСПОДА. Поскольку в *2 Сам.* 21:19 победителем филистимского богатыря Голйата (Голиафа) из Гата назван Элханан, сын Йа'ре-'Орегима из Бет-Лехема[53], а *1 Сам.* 17 подробно повествует о том, как Давид убил Голйата, высказывается предположение, что *Элханан* и было первоначальным именем данного израильского царя[54]. Если же Элханан, сын Йа'ре-'Орегима из Бет-Лехема (*Йа'ре-'Орегим*, по всей вероятности, не является именем собственным; возможная интерпретация: «йе'арит[55],

---

[52] В Масоретском тексте *1–2 Самуила* написание דוד встречается 575 раз, в книге *Исайи* — 10, в книге *Иеремии* — 15, в книге *Руфи* — 2; написание же דויד в названных произведениях *не встречается ни разу*. В *Псалмах* форма דוד употреблена 87 раз, а דויד — только один раз; в *1–2 Царей* — соответственно 93 и 3 раза, в книге *Иезекиила* — 3 и 1. В послепленных же книгах *Эзры–Неемии* и *1–2 Хроник* написание דויד встречается 271 раз, а דוד — *ни разу*. (См.: *Andersen F. I., Forbes A. D.* Orthography and Text Transmission — Computer-Assisted Investigation of Textual Transmission through the Study of Orthography in the Hebrew Bible // Text: Transactions of the Society for Textual Scholarship 2 (1985). P. 29–34; *Eidem.* Spelling in the Hebrew Bible. Rome, 1986. P. 5; см. также: *Freedman D. N.* The Spelling of the Name 'David' in the Hebrew Bible // HAR 7 (1983). P. 89–104.)

Это имплицитно свидетельствует в пользу возможности того, что произношение *Давид* и соответствующее написание דויד появляются в эпоху Вавилонского плена или послепленную эпоху.

[53] В *1 Хр.* 20:5 говорится, что он убил Лахми, брата Голйата, что, вероятно, является гармонизирующей коррекцией.

[54] См., например: *Honeyman A. M.* The Evidence for regnal Names among Hebrews // JBL 67 (1948). P. 23 сл.; *Pákozdy L. M. von* Elhanan — der frühere Name Davids // ZAW 68 (1956). P. 257–259; *Bright.* A History of Israel. P. 192; ср., например: *McCarter P. K.* II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary. New York, 1984. P. 450. Идея идентификации Давида и Элханана восходит к таргумической и мидрашистской литературе.

[55] Форма *y'ry* предполагает термин, указывающий на происхождение.

т. е. происходящий, переселившийся из Кирйат-Йе'арима[56], (из) ткачей»[57]), тождествен с упоминаемым во *2 Сам.* 23:24 = *1 Хр.* 11:26 Элхананом, сыном Додо (דֹּד(וֹ)דוֹ) из Бет-Лехема[58], тогда можно допустить, что *Додо*/דודו *resp. Дод*/דוד было родовым прозвищем Элханана, под которым он в дальнейшем и стал фигурировать.)[59]

Давид был младшим из восьми сыновей Ишая из Бет-Лехема, из колена Йехуды. Согласно традиции, Самуил помазал Давида елеем еще до того, как он появился при дворе Саула; «и почивал Дух ГОСПОДА на Давиде с того дня и после» (*1 Сам.* 16:13). Сохранились две версии появления юноши Давида у Саула: 1) Давид как искусный арфист, способный рассеивать своей игрой удрученное состояние Саула (в которое последний часто впадал), остается при его дворе и становится оруженосцем царя (*1 Сам.* 16:16–23); 2) убив метким выстрелом из пращи филистимского витязя Голйата, пастушок Давид становится воином Саула (*1 Сам.* 17). Впоследствии юный герой назначается Саулом тысяченачальником. Его успешная военная деятельность и популярность в народе вызывают ревность Саула, который стремится погубить Давида. Последний спасается бегством, скрывается от царя, но к нему начинают стекаться «все притесненные и все должники и все огорченные душою, и сделался он начальником над ними; и было с ним около четырехсот человек» (*1 Сам.* 22:2). Как уже отмечалось выше, дружина Давида в этот период отчасти напоминает отряды «праздных (или «голодных») и своевольных людей» израильских лидеров Авимелеха и Ифтаха Гил'адского в эпоху Судей (а также отряды *хапиру*, действовавшие в Ханаане в XIV в. до н. э.). Состав отряда Давида — притесненные и недовольные — возможно, предполагает определенную социальную подоплеку его деятельности в этот период. С другой стороны, среди ближайших сподвижников Давида оказываются в это время священник Эвйатар (судя по *1 Цар.* 2:27, потомок первосвященника Эли в Шило) и пророк Гад, что предполагает приверженность будущего царя и его окружения религии YHWH-ГОСПОДА.

---

[56] Известны тесные связи между жителями Кирйат-Йе'арима и Бет-Лехема.

[57] *'Орегим* означает «ткачи». (В Септуагинте [*Лукианова ревизия; Коислинианский* и *Базилиано-Ватиканский кодексы*] и в параллельном месте в *1 Хр.* 20:5 это слово отсутствует.)

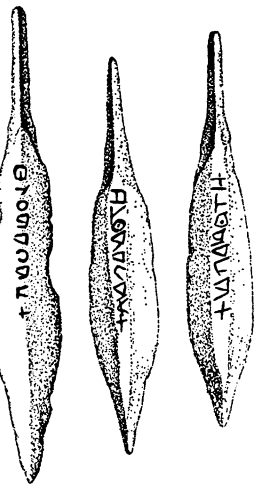
Не исключена возможность, что это обозначение (прозвище) каким-то образом коррелирует здесь с пассажем из того же стиха *2 Сам.* 21:19, согласно которому у Голйата из Гата «древко копья было, как навой у ткачей (*'орегим*)».

[58] Здесь Елханан упомянут среди «тридцати» витязей.

О возможности упомянутого отождествления см., например: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 457, n. 3.

[59] Одно время еврейское *давид* сопоставляли с аккадским термином dawīdûm, засвидетельствованным в текстах из Мари (XVIII в. до н. э.) и первоначально интерпретируемым как «предводитель», «генерал», «атаман». Впоследствии, однако, эта концепция была пересмотрена: вслед за Х. Тадмором большинство исследователей связывают слово dawīdûm с аккадским dabdûm и переводят как «поражение». См., например: *Tadmor H.* Historical Implications of the Correct Rendering of Akkadian dâku // JNES 17 (1958). P. 129–131.

В связи с данным периодом деятельности Давида вызывают интерес пять наконечников стрел, обнаруженных неподалеку от эль-Хадра, к югу от Бет-Лехема, родного города Давида, и датируемых XI в. до н. э. (вероятно, второй половиной[60]). На четырех наконечниках написано «*стрела 'bd lb't (раба (богини)-львицы(?))*», на пятой *'bd lb't* на одной стороне, и имя *Бен 'Анат (сын 'Анат)* — на другой. Последнее ханаанейское имя (в ханаанейской мифологии богиня *'Анат* — сестра и возлюбленная бога Ба'ала) засвидетельствовано в угаритских и египетских тестах, библейских топонимах[61]; в книге *Судей* 3:31 и 5:6 один из израильских «малых» судей, сражавшийся с филистимлянами, назван Шамгар Бен 'Анат (имя Бин 'Анот, т. е. «сын 'Анат», встречается также в тексте из Хацора XVII или XVI в. до н. э.). Слово же *lb't* коррелирует с еврейским *lb(y)'*, «лев»/«львица» и соотносится с наименованием наемных воинов-лучников (чьей эмблемой, вероятно, была богиня-львица), которые пребывали в отряде Давида еще до его восшествия на трон[62]. Псалмопевец — вероятно, сам Давид — так характеризует этих своих воинов-наемников:



Наконечники стрел из района эль-Хадра с надписью «стрела раба (богини)-львицы(?)»

> Душа моя среди львов (לבאם);
> я лежу <среди дышащих> пламенем — сынов человеческих,
> зубы которых — копья и стрелы,
> а язык которых — меч острый (*Пс.* 57[56]:5).

II

В результате усиливающихся преследований со стороны Саула Давид вынужден был перейти со своей дружиной к филистимлянам. От них он получает пограничный город Циклаг, где становится правителем. Давид не принимает участия в военных действиях филистимлян против израильтян и стремится сохранить добрые отношения со старейшинами колена Йехуды (ср. *1 Сам.* 30:26–31). После гибели Саула в битве у горы Гилбоа ок. 1009 г. до н. э. Давид со своими людьми приходит в Хеврон, главный город удела Йехуды.

---

[60] *Mazar B.* The Military Élite of King David // The Early Biblical Period: Historical Essays. Jerusalem, 1986. P. 86, n. 10.

[61] Бет-'Анот (*И. Нав.* 15:59), Бет-'Анат (19:38, *Суд.* 1:33), 'Анатот (*И. Нав.* 21:18 и сл.; *1 Сам.* 23:27; *1 Цар.* 2:26; *Иер.* 1:1, 11:21, 29:27; *1 Хр.* 6:60, 12:3; *Неем.* 11:32).

[62] См., например: *Mazar.* The Military Élite of King David. P. 86 f.; *Мазар.* Археология Библейской земли. Кн. I. С. 247 сл.

> И пришли мужи Йехуды, и помазали там Давида на царство над домом Йехуды (*2 Сам.* 2:4).

Авнер же, главнокомандующий войска Саула, провозгласил в Маханаиме, в Заиорданье, израильским царем сына Саула Ишбошета/Эшбаала. Попытка Авнера захватить с помощью своих сторонников-бинйаминитов Гив‘он, главный город в уделе Бинйамина (и, вероятно, столицу Израиля при Сауле), окончилась безуспешно (*2 Сам.* 2:12–32). В ходе продолжительной междоусобной войны Авнер и Ишбошет/Эшбаал гибнут.

> И пришли все старейшины Израиля к царю в Хеврон, и заключил с ними царь Давид завет в Хевроне пред Господом; и помазали Давида царем над Израилем. Тридцать лет было Давиду, когда он воцарился; царствовал сорок лет. В Хевроне царствовал над Йехудой семь лет и шесть месяцев, и в Иерусалиме царствовал тридцать три года над всем Израилем и Йехудой (*2 Сам.* 5:3–5; см. также *2 Сам.* 2:11; ср. *1 Цар.* 2:11; *1 Хр.* 29:27).

2. ГОСУДАРСТВО ДАВИДА. ИЕРУСАЛИМ — СТОЛИЦА ИЗРАИЛЯ

Захват Давидом ок. 1001 г. до н. э. у йевусеев Иерусалима и крепости Сион, ставшей Градом Давидовым, ликвидировал географическую помеху единению южных и северных колен. Город, ставший столицей Израиля, находился в центре страны, в точке пересечения древних путей и представлял собой по своему местоположению неприступную крепость; ни одно из колен не могло предъявить на него каких-либо притязаний. С другой стороны, Иерусалим был близок к уделу Йехуды, родного колена царя. В Иерусалиме сосредоточивается гражданская и военная администрация. В Град Давидов переносится Ковчег Божий в сопровождении священников и левитов (*2 Сам.*, гл. 6; *1 Хр.* 13, 15–16). Таким образом, был сделан важный шаг на пути превращения Иерусалима в главный культовый центр Израиля.

При Давиде Израиль становится одним из основных центров силы на древнем Ближнем Востоке. Этому благоприятствовала политическая обстановка — Египет и Ассирия переживали тяжелый кризис. В сражениях в районе Иерусалима и Бет-Лехема Давиду удалось разгромить филистимлян[63]; Филистия сократилась до узкой прибрежной полосы к югу от реки Яркон и примыкающей к ней части долины Шефелы. Филистимская угроза Израилю была окончательно ликвидирована. Впоследствии наемники из филистимского Гата, т. наз. «керети и пелети[64]» (т. е. «критяне и филистимляне»?), оказываются на службе у Давида.

---

[63] Ср. также *2 Сам.* 21:15–22 = *1 Хр.* 20:4–8.

[64] В пунийской вотивной надписи из Константина (Алжир) некий Ганнибал, сын Баалхануна, назван hplty.

Давид присоединяет к Израильскому царству ханаанейские города Шаронской и Изреэльской долин и Галилеи. В результате раскопок, проводившихся в Бет-Шеане, Мегиддо, Хацоре, был обнаружен густой слой пепла, который отделяет наслоения конца XI в. до н. э. от наслоений начала X в. до н. э., что интерпретируется как свидетельство разрушительной войны, сопровождавшейся уничтожением большей части зданий в данных городах.

Давид разгромил аммонитян и их союзника, арамейское войско Хададэзера, царя Цовы–Сувской Сирии; были взяты Рабба и Дамаск, на покоренных территориях поставлены гарнизоны. Согласно *2 Сам.* 10:19, «все цари, покорные Хададэзеру... заключили мир с израильтянами и покорились им»; среди них был Тои (*вар.* Тоу), царь новохеттского Хаматского царства[65] (*2 Сам.* 8:9–10). Давид покорил также Моав и Эдом. Таким образом, в эту эпоху царство (или *империя*) Давида распространило свой прямой или опосредствованный политический контроль и влияние на территории от Красного моря на юге до Евфрата на севере. Степень вассальной зависимости того или иного царства от Израиля, а также различия между вассалом и союзником трудно определить. Царство Давида пополняло казну, захватывая военные трофеи, получая дань от своих вассалов, контролируя международные торговые пути. Особое значение для экономики Израиля имел торговый союз с финикийским городом-государством Тир, заключенный, вероятно, в конце царствования Давида[66]. По преимуществу земледельческий Израиль поставлял Тиру сельскохозяйственные продукты, получая взамен недоставший ему строевой лес (ливанские кедры, кипарисы[67]), помощь искусных финикийских строителей, построивших, в частности, дворец Давида в Иерусалиме (*2 Сам.* 5:11), художественные изделия.

В ходе археологических раскопок пока не было обнаружено архитектурных строений и артефактов, которые можно было бы однозначно отнести к эпохе Давида. Й. Ахарони[68] пытается выявить строительную активность Давида в Мегиддо, Беэр-Шеве и Дане, однако многие исследователи оспаривают предложенную им датировку[69]. У. Г. Девер полагает, что казематная стена вокруг Бет-Шемеша может быть отнесена к периоду царствования Давида[70]. По мнению ряда исследователей, т. наз. «ступенчатая

---

[65] Хамат (совр. Хама) — город на восточном берегу Оронта, ок. 200 км севернее Дамаска, столица одного из новохеттских царств региона.

[66] Некоторые исследователи полагают, что данный союз был заключен, скорее, в начале царствования Соломона (ср., например: *Donner H.* The Independence of Internal Affairs and Foreign Policy During the Davidic-Solomonic Period (With Special Regard to the Phoenician Coast) // Studies in the Period of David and Solomon / Ed. by *T. Ishida.* Tokyo, 1982. P. 205–214.) Не исключена возможность, что государственные контакты с Тиром начались уже при Сауле (*Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 515).

[67] Или: можжевеловые деревья; сосны (или какой-то иной вид хвойных деревьев).

[68] The Building Activities of David and Solomon // IEJ 24 (1974). P. 13–16; The Archaeology of the Land of Israel / Transl. by *A. F. Rainey.* Philadelphia, 1982. P. 192–224.

[69] Ср.: Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land / Ed. by *M. Avi-Yonah* and *E. Stern.* Englewood Cliffs, 1975. Vol. 3. P. 830–856; *Soggin J. A.* A History of Ancient Israel. Philadelphia, 1984. P. 40.

[70] Monumental Architecture in Ancient Israel in the Period of the United Monarchy // Studies in the Period of David and Solomon. P. 289.

структура», возведенная на крутом восточном склоне холма над источником Гихон и представляющая собой остатки огромной подпорной стены (сохранившейся до высоты 16,5 м; т. наз. *хам-Милло*?[71]), поддерживавшей, вероятно, монументальное здание (следы которого обнаружены не были), является фрагментом «крепости Сион», *мецудат Цийон* (*2 Сам.* 5:7; *1 Хр.* 11:5)[72].

Давид провел реформу государственного аппарата. В Библии сохранились подробные списки официальных лиц царства (*2 Сам.* 8:16–18, 20:23–26; *1 Хр.* 27). Во главе армии стоял Йоав; наемников из Филистии, *керети* и *пелети*, выполнявших, кроме прочего, роль царских телохранителей (ср. *2 Сам.* 23:23), возглавлял Бенайаху. Ядро воинства Давида составляли знаменитые *шелошим хаг-гибборим*, тридцать витязей (героев) — гвардия царя (*2 Сам.*, гл. 23; *1 Хр.*, гл. 11)[73]. Первосвященником был Цадок, сын Ахитува[74], но, возможно, и Эвйатар, во всяком случае, в течение какого-то периода (ср. *1 Цар.* 2:35, особ. *LXX*). Важную роль при дворе играли государственный секретарь, *софер* (букв. «писец»; занимался, вероятно, в основном иностранными делами) и *мазкир* — возможно, царский герольд, провозглашавший указы, и/или придворный историограф (хронист). Сборщик податей, *ашер–ал–гам-мас*, контролировал выполнение трудовой повинности населением; вероятно, в целях соответствующего надзора была проведена перепись населения. Появляются «советники» и «друзья» царя. Большую роль при дворе играют сыновья царя. Учреждение новых органов и институтов государственной власти приводит к появлению нового сословия — царского чиновничества. Высшие чиновники носят титул «раб царя» (это звание встречается как в Библии, так и на обнаруженных печатях и печатках чиновников вместе с именем соответствующего царя). В *1 Хроник*, гл. 27 приведен длинный список чиновников, заведующих царским имуществом: полями, виноградниками, оливковыми рощами, скотом и др. Обширные царские угодья в значительной мере обеспечивали независимость царского двора от различных категорий и групп подданных.

В Израиле появляется новая идеология, согласно которой царь в определенной мере оказывается наделенным элементами святости и может выполнять священнические функции. Эта идеология эксплицитно выражена в *Псалме* 110 — интронизационном оракуле, возможно, сочиненном для Давида пророком Натаном[75] или кем-то из придворных поэтов. В частности, в стихе 4 провозглашается:

Поклялся Господь и не раскается:

---

[71] См., например: *Kenyon K. M.* Digging Up Jerusalem. London; New York, 1974. P. 100–103.

[72] См., например: *Мазар.* Археология Библейской земли. Т. 2. С. 19.

[73] См., например: *Mazar B.* The Military Élite of King David. P. 83–103.

[74] Имя Цадока обычно упоминается перед именем Эвйатара, который, вероятно, был *мишне*, заместителем Цадока.

[75] См., например: *Bentzen A.* Zur Geschichte der Ṣadoḳiden // ZAW 10 [51] (1933), H. 2. S. 173–176; *Bowker J. W.* Psalm CX // VT 17 (1967). P. 31–41. Ср.: *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. 3. neubearbeitete Aufl. Tübingen, 1964. S. 138–139, 279, 993.

'Ты (т. е. Давид. — *И. Т.*) священник вовек
по чину Мелхиседека' (имеется в виду древний царь-священник Шалема (доизраильского Иерусалима), упоминаемый в *Быт.*, гл. 14. — *И. Т.*).

В библейских повествованиях о Давиде сохранились упоминания о волнениях, направленных против царя. В *2 Сам.*, гл. 15–19 рассказывается о попытке сына Давида Авшалома (Авессалома) провозгласить себя царем в Хевроне (древнем центре колена Йехуды) и захватить власть в государстве. Его поддержали старейшины и широкие народные массы, прежде всего, представители северных колен. Не исключена возможность, что особо активное участие в восстании приняли бинйаминитяне во главе с Меривбаалем (Мефивошетом), сыном Йонатана, внуком Саула, который через путч Авшалома, возможно, надеялся захватить власть в Израиле (ср. *2 Сам.* 16:1–13, особенно ст. 3)[76]. С помощью гвардии, оставшейся верной царю, и родного колена Йехуды Давид сумел подавить восстание. С этих пор Давид, вероятно, начинает отдавать предпочтение племени Йехуды в том или ином отношении (ср. *2 Сам.* 19:40–43). Эта новая политика сыграла решающую роль во времена Соломона и в конечном счете привела к расколу единого Израильского царства.

Еще одно восстание против Давида поднял Шева', сын Бихри, из колена Бинйамина под лозунгом:

Нет нам доли в Давиде,
и нет наследия нам в сыне Ишая;
все по шатрам своим, израильтяне! (*2 Сам.* 20:1).

Под этим лозунгом приблизительно через полвека, по смерти Соломона, произойдет раскол единого Израиля (ок. 931 г. до н. э.). Инсуррекция Шевы' была подавлена Йоавом. Возможно, именно активное участие бинйаминитян в восстаниях против Давида побудило царя к жестокому шагу — выдаче хиввитам Гив'она семерых потомков Саула для расправы (*2 Сам.* 21).

3. ДАВИД В АРАМЕЙСКОЙ НАДПИСИ ИЗ ТЕЛЬ ДАНА И МОАВИТСКОЙ СТЕЛЕ МЕШИ

Исследователи, известные как «библейские минималисты», рассматривают царя Давида как мифического лидера, введенного в повествование позднейшими библейскими авторами для того, чтобы «создать» для Израиля героическое прошлое (так что это повествование оказывается чуть ли не сопоставимо с кельтскими мифами о короле Артуре). Говорят также об «эпонимическом и метафорическом характере» как фигуры Давида, так и понятия *династия («дом») Давида.* В этой связи большое значение приобре-

[76] Ср., однако, *2 Сам.* 19:25–31.

ли бы внебиблейские упоминания имени царя Давида, синхронные периоду его правления или ненамного отстоящие от этого времени. Как кажется, такого рода экстрабиблейских памятников, свидетельствующих о царе Давиде как о реальной исторической личности, обнаружено к настоящему времени два, и оба они относятся приблизительно к середине–второй половине IX в. до н. э. Первый — это фрагменты A и B 1–2 арамейской стелы, найденные в 1993–1994 гг. в Тель Дане и палеографически датируемые серединой–второй половиной IX в. (хранятся в Израильском музее в Иерусалиме)[77]. Полный текст надписи и ее интерпретация будут приведены ниже (в гл. VII, 2); здесь же отметим, что этот памятник представляет собой победную стелу дамасского царя, вероятно, Хазаэла, в которой упоминается «царь Израиля» (т. е. Северного царства), скорее всего, Йехорам, сын Ахава, раненный в сражении с сирийцами у Рамот-Гил'ада в 841 г. до н. э. и вскоре умерщвленный в ходе военного переворота израильского военачальника Йеху, а также «[ца]рь Дома Давида» ([ml]k.bytdwd[78]; строки 8–9) — т. е. основанной Давидом

---

[77] *Biran A., Naveh J.* An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan // IEJ 43, 2–3 (1993). P. 81–98; *Eidem.* The Tel Dan Inscription: A New Fragment // IEJ 45, 1 (1995). P. 1–18; см. также: *Schniedewind W. M.* Tel Dan Stela: New Light on Aramaic and Jehu's Revolt // BASOR 302 (1996). P. 75–90. (Возражения против предложенного А. Бираном и Й. Наве соотнесения фрагментов см.: *Thompson T. L.* Dissonance and Disconnection: Notes on the BYTDWD and HMLK.HDD Fragments from Tel Dan // SJOT 9 (1995). P. 236–240.) Ср. далее, например: *Puech É.* La stele araméenne de Dan: Bar Hadad II et la coalition des Omrides et dela maison de David // RB 101 (1994). P. 215–241; *Regensburg G. A.* On the Writing bjtdwd in the Aramaic Inscription from Tel Dan // IEJ 45, 1 (1995). P. 22–25; *Müller H.-P.* Die aramäische Inschrift von Tel Dan // ZA VIII, 2 (1995). S. 121–139; *Hoffmeier J. K.* The Recently Discovered Tell Dan Inscription: Controversy and Confirmation // BH 33 (1997). P. 13–20; *Na'aman N.* Beth-David in the Aramaic Stela from Tel Dan // BN 79 (1995). P. 17–24; *Kinet D.* Geschichte Israels. Würzburg, 2001. S. 79, Ant. 148; *Ehrlich C. S.* The Bytdwd-Inscription and Israelite Historiography: Taking Stock after Half a Decade of Research // The World of the Aramaeans: Biblical Studies in Honour of *Paul-Eugéne Dion* / Ed. by *Daviau P. M. M., Wevers J. W., Weigl M.* Sheffield, 2001. Vol. II. P.57–71.

[78] Указывая на отсутствие словоразделителя (точки) между словами byt и dwd, «минималисты» говорят, что в данной фразе может упоминаться не царь, а пока не засвидетельствованное наименование места — Бетдод (Бетдавид), bytdwd (по типу названия города Ашдод). Ср., однако, в этой же стеле написания mlk y[ś]/r'l («царь Израиля») в строках 3–4 и mlk.yśr'l в строке 8. Ср. далее, например: *Donner H., Röllig W.* Kanaanäische und Aramäische Inschriften. Wiesbaden, 1973. Vol. III. S. 46, 52, 57, 60; в Моавитской надписи, строка 23 — byt.mlk («дом царя»), а в арамейской надписи из Сефире, A 6 — byt mlk. См. также: *Regensburg.* On the Writing bjtdwd in the Aramaic Inscription from Tel Dan; *Biran, Naveh.* The Tel Dan Inscription: A New Fragment. P. 12; ср.: *Naveh J.* Word Division in West Semitic Writing // IEJ 23 (1973). P. 206–208.

Высказывается также предположение, согласно которому под обозначением bytdwd в стеле из Тель Дана может подразумеваться храм некоего гипотетического языческого божества, именем или эпитетом которого было слово *Дод* (dwd), т. е. «Возлюбленный». Говорят и о том, что в данном пассаже может иметься в виду святилище Самого YHWH-Господа в Дане (*Ben Zvi E.* On the Reading '*bytdwd*' in the Aramaic Stele from Tel Dan // JSOT 64 (1994). P. 28.) Есть также предположение, согласно которому под bytdwd подразумевается дом/дворец некоего высокопоставленного чиновника Северного царства в Дане; при этом dwd/*давид* рассматривается как титул (по аналогии с Caesar/caesar). (См. далее, например: *Davies P. R. Bytdwd* and Swkt Dwyd: A Comparison // JSOT 64 (1994). P. 23–24; *Ben Zvi.* On the Reading '*bytdwd*' in the Aramaic Stele from Tel Dan. P. 25–32; ср. далее: *Knauf E. A., Pury A. de, Römer Th.*. *BaytDavīd ou *BaytDōd // BN 72 (1994). P. 60–69; *Lemche N. P.* The Israelites in History and Tradition. London; Louisville, 1998. P. 38–43.) Однако подобного рода аргументы, явно носящие умозрительный характер, фактически девальвировались после опубликования фрагментов B 1–2 и отвергаются абсолютным большинством исследователей.

династии иудейских царей — вероятно, Ахазйаху, сын Йехорама Иудейского, убитый во время того же переворота (см. *2 Цар.* 8:28–29, 9:24–28; *2 Хр.* 22:5–9; ср. *Ос.* 1:4–5; *1 Цар.* 19:17; *2 Цар.* 9:6–10)[79]. Выражение «Дом Давида» (בית דוד) многократно встречается в Еврейской Библии[80]. (Ср., например, обозначение династии израильских царей в ассирийских надписях как *Бӣт Ḫумри* («Дом Омри»); также *Бӣт Агуси* («Дом Агуси») — как обозначение династии Арпада, *Бӣт Ḫаза'или* («Дом Хаза'эла») — Арам-Дамаска[81].)

Второй памятник, в котором, вероятно, упоминается царь Давид, — это стела моавитского царя Меши, обнаруженная в Дибане в 1868 г. и хранящаяся в Лувре. События, отраженные в тексте стелы, вероятно, относятся ко времени израильских царей Ахазйаху (853–852 гг. до н. э.) и Йехорама (852–841 гг. до н. э.) [ср. *2 Цар.* 3:4–27]. Меша, похваляясь тем, что ему удалось освободиться от владычества Северного царства, Израиля, в частности, пишет:

> А люди Гада жили в земле ʻАтарота извечно, и царь Израиля построил (или: «перестроил». — *И. Т.*) ʻАтарот для них, но я воевал против этого города и взял его. И я убил всех людей этого города для насыщения Кемоша (главное моавитское божество. — *И. Т.*) и Моава, и я принес оттуда жертвенник (очаг жертвенника. — *И. Т.*) Давида (ʼr'l dwd{h}), и я доставил его к Кемошу в Кериот, и я поселил там людей Шарона и людей Махарита.
>
> И Кемош сказал мне: „Пойди, возьми Нево от Израиля"... И я взял его, и я убил все семь тысяч мужчин и мальчиков, и женщин, и девочек, и служанок, потому что я посвятил их ʻАштар-Кемошу. И я взял оттуда [сосуды[82]] YHWH, и я доставил их к Кемошу. (Строки 10–18.)

В связи с приведенным текстом отметим, что, согласно *1 Хр.* 26:32, после покорения Израилем заиорданских территорий, в том числе Моава, царь Давид «поставил» две тысячи семьсот левитов «управлять реувенитами и гадитами и половиной колена Менашше по всем делам Божиим и делам царя». Некоторые исследователи относят к этому периоду и учреждение левитских городов (*Числ.* 35:1–8; *И. Нав.* 21; *1 Хр.* 6:39–66) в Цизиорданье и Трансиорданье[83]. (В ходе археологических раскопок, проводившихся в местах, ассоциируемых с левитскими городами в Заиорданье, пока обнаружено крайне мало

---

[79] См., например: *Biran, Naveh.* The Tel Dan Inscription: A New Fragment, *passim.*

[80] Например, в *1 Сам.* 20:16, *2 Сам.* 3:1, 6, 7:26, *1 Цар.* 12:19–20, 26, 13:2, 14:8; *2 Цар.* 17:21; *Ис.* 7:2 и др. Ср. также, например: *2 Сам.* 7: 11, 16, 19, 25, 27, 29; *1 Цар.* 2:24 и др.

[81] *Biran, Naveh.* An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan. P. 93.

[82] В тексте лакуна; обычно восстанавливают kly, «сосуды».

[83] См., например: *Albright W. F.* The List of Levitical Cities // *L. Ginsberg* Jubilee Volume. New York, 1945. P. 49–73; *Alt A.* Festungen und Levitenorte im Lande Juda // Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Bd II. S. 306–315. По поводу дальнейшей дискуссии см., например: *Mazar B.* The Cities of the Priests and Levites // Congress Volume, Oxford, 1959 / Ed. by *J. A. Emerton* et al. 1960. P. 195–205; *Aharoni.* The Land of the Bible. P. 301–303. Ср.: *Ahlström G. W.* Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine. Leiden, 1982. P. 47–56; *Idem.* History of Ancient Palestine. P. 413.

керамических изделий, датируемых временем до X в. до н. э.[84]) Левиты, действовавшие по инициативе глубоко религиозного царя Давида, бесспорно, распространяли религию YHWH-Господа на присоединенных к Израильскому царству заиорданских территориях, и именно в свете этой деятельности, вероятно, и следует рассматривать установление — в конечном счете, по указанию Давида — жертвенника Господу в 'Атароте у гадитов, жертвенника, который захватил в качестве трофея Меша. В качестве определенной параллели можно указать на тексты *2 Сам.* 23:20 и *1 Хр.* 11:22, согласно которым полководец Давида Бенайаху поразил два «жертвенника (очага) моавитских» (מואב <י>אל(י)אר)[85]. (Ср. *Ис.* 29:1–2 об Иерусалиме: «О Ариэл, Ариэл (אריאל), город, в котором пребывал Давид… И Я притесню Ариэл, и будут вздохи и стоны, и будет он для Меня как (очаг) жертвенника (אריאל)»; *здесь*: игра на одинаковом звучании слов *'Ари-'эл*/Иерусалим–*'ар(и) 'эл*/«очаг жертвенника», *resp.* «жертвенник».)

Если же в слове dwdh (строка 12) рассматривать *-h* как местоименный суффикс и интерпретировать его как «Его возлюбленный», т. е. *возлюбленный YHWH-Господа* (ср. последующие строки надписи, 14–18, где говорится о [священных предметах] YHWH в Нево), то тогда можно предположить, что автор надписи все еще воспринимал имя второго израильского царя не как имя собственное, а как своего рода титул-прозвище — dwd/«возлюбленный», *resp.* dwdh/*Его возлюбленный*. С другой стороны, создатель надписи мог рассматривать имя dwd (Давид/Дод) как сокращенную форму от имени dwdh (=*евр.* dwdw, Додо), каковым оно, заметим, вероятно, и являлось на самом деле (см. выше).

Не исключена возможность, что имя Давида/Дода упоминается и в строке 31 стелы Меши [86]: «И в Хоронаиме обитал Дом [Да]вида (*wḥwrnn.yšb.bh.bt[d]wd*)… Кемош сказал мне: „Спустись, сражайся против Хоронаима"…» (строки 31–32). Если приведенная реконструкция строки 31 верна, то это означает, что иудейская династия Давида контролировала на определенном этапе район Хоронаима в Моаве. Большинство исследователей локализуют Хоронаим в центральном или южном Моаве между Арноном (Вади-Муджиб) и Зередом (Вади-Хаса)[87].

Здесь же отметим, что большинство современных исследователей не усматривают в слове dwdh в надписи Меши в строке 12 имя/прозвище израильского царя Давида. При этом предлагаются истолкования данного обозначения[88], аналогичные *умозрительным*

---

[84] *Peterson J. L.* A Topographical Survey of the Levitical «Cities» of Joshua 21 and Chronicles 6: Studies on the Levites in Israelite Life and Religion (PhD dissertation, Seabury Western Theological Seminary). Evanston, 1979.

[85] Некоторые исследователи предлагают переводить *'ар'эл* как «постамент с львиными фигурами по обеим сторонам» (в том числе постамент для статуи языческого божества). См., например: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 580; ср. далее: HELOT. P. 72; HALOT. P. 87.

[86] См., например: *Lemaire A.* «House of David» Restored in Moabite Inscription // BAR 20, May/June, 1994. P. 30–37. (Критику этой позиции, см., например, в: *Ben Zvi.* On the Reading '*bytdwd*' in the Aramaic Stele from Tel Dan. P. 29 ff.) А. Лемэр определенно поддерживает интерпретацию слова dwdh в строке 12 стелы Меши как «возлюбленный», т. е. считает его указанием на некое божество.

[87] Ср. *Ис.* 15:5.

[88] См., например: *Müller H.-P.* Moabitische historische Inschriften // *Kaiser O.* (Hrsg.). Texte aus der Umwelt des Altes Testaments, I. Gütersloh, 1985. S. 648, особ. Anm. 13; *Ben Zvi.* On the Reading '*bytdwd*' in the Aramaic

интерпретациям «минималистов» слова dwd в стеле из Телль Дана (см. примеч. 78). Заметим, что эти истолкования фактически девальвируются в случае, если *-h* в слове dwdh рассматривать как местоименный суффикс.

* * *

Давид мирно почил приблизительно в 969 г. до н. э., окруженный ореолом помазанника Бога — идеального царя и национального героя. Он положил начало династии Дома Давидова, правившей в объединенном Израиле (Соломон) и Иудее около четырехсот лет, вплоть до разрушения Первого Храма вавилонянами (586 г. до н. э.). Давиду должен был наследовать старший из его здравствовавших сыновей, Адонийаху, которого поддерживали главнокомандующий Иоав и священник Эвйатар. Однако Бат-Шеве' (Вирсавии), матери Соломона, при поддержке пророка Натана, священника Цадока и полководца Бенайи удалось уговорить Давида незадолго до его смерти признать именно Соломона царем Израиля.

III. Соломон (ок. 970/969–931 гг. до н. э.)

1. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭКОНОМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЦАРСТВА СОЛОМОНА

О царе Соломоне (Шеломо) повествуется в текстах *1 Цар.* 1–11 и *2 Хр.* 1–9. Среди источников этих библейских текстов были официальные архивные документы, записи очевидцев, пророчества и т. д., в частности, вероятно, не дошедшая до нас *Книга деяний Соломона* (*1 Цар.* 11:41), *Записи Натана пророка, Пророчество Ахийи из Шило*[89], *Видения прозорливца Йеддо/и* (*LXX*: Йоэл) *о Йароваме, сыне Невата* (*2 Хр.* 9:29)[90]. В Библии неоднократно отмечается большая мудрость Соломона; согласно *1 Цар.* 5:12, он изрек три тысячи притч и сочинил тысячу пять песен. Авторству Соломона традиционно приписываются в Священном Писании два *Псалма* — 72 [71] и 127 [126], *Притчи*, *Екклесиаст* и *Песнь песней*. В частности, собрание притч, помещенных в книге *Притч*, гл. 25–29, предвосхищает следующее замечание: «И вот притчи Соломона, которые собрали мужи Хизкийи, царя Иудеи» (25:1), правившего 729[715]–686 гг. до н. э. Полагают, что,

---

Stele from Tel Dan. P. 27 ff; ср. далее: *Andersen F. I.* Moabite Syntax // Or 35 (1966). P. 90, особ. n. 2; *Donner, Röllig.* Kanaanäische und Aramäische Inschriften, II. S. 175; *Lipiński E.* Etymological and Exegetical Notes on the Meša Inscription // Or 40 (1971). P. 325–40, особ. 332–334; *Jackson K. P.* The Language of the Mesha Inscription // *A. Dearman* (ed.). Studies in the Mesha Inscription and Moab. Atlanta, 1989. P. 112 f.; *Ahlström.* Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine. P. 14, особ. n. 27; *Idem.* History of Ancient Palestine. P. 580.

[89] Ср. *1 Цар.* 11:29–39.

[90] Ср. *2 Хр.* 12:15.

по крайней мере, часть песен из дошедшей до нас версии *Песни песней* были отредактированы (или написаны) уже в эпоху эллинизма. В эллинистический же период была создана книга *Екклесиаста*. Соломону также приписываются написанные в эпоху эллинизма или раннеримский период апокрифические *Псалмы Соломона* и *Премудрость Соломона*[91]. Самые ранние из известных нам нееврейских авторов, упоминающие царя Соломона, — это греческие писатели II в. до н. э. Менандр Эфесский и Дий (их тексты приводятся в: *Иосиф Флавий*, Против Апиона, I, 112–120, 126; Иудейские древности, VIII, 144–149).

Согласно *2 Сам.* 12:25, по слову ГОСПОДА пророк Натан нарек сыну Давида и Бат-Шевы' имя **ידידיה**, *Йедидейа(х)*, т. е. «Возлюбленный (друг) ГОСПОДА»; таким образом, мальчик, по сути, был тезкой своего отца Давида (**דוד**; однокоренное слово с **ידיד**) — «Возлюбленного (друга)» ГОСПОДА (ср. *Ис.* 5:1, где, возможно, содержится игра слов, связанная с однокоренными именами Давид и Йедидейа(х)). Соломон (**שלמה**; от корня **שלם**, «быть цельным, полным, нетронутым, мирным, дружным») — это, вероятно, тронное имя царя.

При первой же возможности Соломон расправился со своими противниками, казнив Адонийаху и Йоава и сослав Эвйатара в Анатот. Главнокомандующим становится Бенайаху, первосвященником служит Цадок, а затем его сын Азарйаху.

В первой половине царствования Соломона контролируемые им территории в целом примерно соответствовали размерам царства Давида.

> И Соломон правил над всеми царствами от Реки [Евфрата] (до) страны филистимской и до границы Египта. Они приносили дары (или «дань». — *И. Т.*) и служили Соломону все дни его жизни (*1 Цар.* 5:1).
>
> Он владычествовал над всею землею по эту сторону Реки, от Тифсаха (на Евфрате. — *И. Т.*) и до Газы (юг филистимского средиземноморского побережья. — *И. Т.*), над всеми царями по эту сторону Реки, и мир был у него со всеми окрестными странами (*1 Цар.* 5:4).
>
> И пошел Соломон на Хамат-Цову[92] и взял его. И он построил Тадмор (**תדמר**)[93] в пустыне (т. е. Сирийская пустыня. — *И. Т.*)[94], и все города для запасов, какие возвел в Хамате[95] (*2 Хр.* 8:3–4)[96].

---

[91] Иудео-христианские *Оды Соломона*, вероятно, были созданы ок. 100 г. н. э. на евр., сир. (или арам.) или греч. языке.

[92] Й. Ахарони, основываясь на вариантном чтении *Септуагинта Бет-Цова* (*baisoba*), предполагает, что здесь может содержаться указание на то, что «Соломон укрепил свои позиции в ливанской Бека'» (The Land of the Bible. P. 319, примеч. 54). Ср. *1 Цар.* 8:65=*2 Хр.* 7:8; *2 Цар.* 14:25.

[93] Главный караванный центр в северной Сирии, идентифицируемый с позднейшей Пальмирой. (Латинское название *Пальмира*, вероятно, основывается на ошибочной этимологии, производящей *Тадмор* от *tmr*, «пальма». См.: *Segal A.* Tadmor/Palmyra // Qad 14 (1981), с. 2–14 [*иврит*].) Ср. следующее примеч.

[94] В Масоретском тексте в параллельном месте (*1 Цар.* 9:18) упоминается «Тамар (**תמר**) в пустыне, в стране…», который локализуется некоторыми исследователями в Негеве. (См., например: *Aharoni Y.* Tamar and the Roads to Elath // IEJ 13 (1963). P. 30–42; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 507.) Однако многие еврей-

В *1 Цар.* 9:19 и *2 Хр.* 8:6 говорится о строительной активности Соломона «в Иерусалиме и в Ливане, и по всей земле его владения» (ср. также *1 Цар.* 5:20, 28, *2 Хр.* 2:8; 8:1–2: «По окончании двадцати лет, в которые Соломон строил Дом Господень и свой дом, Соломон обстроил и города, которые дал Соломону Хирам, и поселил там сынов Израиля»[97]). Согласно *1 Цар.* 9:16, египетский фараон, вероятно, Сиамун (ок. 979–960 гг. до н. э.)[98], захватил и разрушил Гезер (расположенный на границе Филистии, в какой-то мере находившейся под контролем Египта, и Израильского царства), побив его ханаанейское население; затем он передал город Соломону в качестве приданого за своей дочерью, выданной им — вопреки египетской традиции — за израильского царя (*1 Цар.* 3:1, 7:8, 11:1; *2 Хр.* 8:11)[99]. Это обстоятельство, а также тот факт, что фараон не попытался вторгнуться на территорию Соломонова царства, свидетельствуют о первенствующем положении, которое занял в этот период Израиль на Ближнем Востоке. Факт захвата и разрушения Гезера, как кажется, подтверждается археологическими раскопками[100].

Соломон предпринимает шаги по усилению централизации государства. Он разделил страну на двенадцать административных округов, причем их границы во многом не совпадали с традиционными рубежами уделов колен: по всей вероятности, царь хотел ослабить патриархальную внутриколенную организацию и, соответственно, центробежные силы[101]. Во главе округов были поставлены наместники (*ниццавим*), назначаемые царем, двое из которых были зятьями Соломона. Колено Йехуды, как кажется, оставалось под непосредственным управлением самого царя[102]. Наместники поочередно, один

ские манускрипты, Лукианова ревизия Септуагинты, Пешитта, Таргум и Вульгата читают Тадмор; так же и *кере'* в Масоретском тексте: תדמר, Та<д>мор.

[95] Вероятно, имеется в виду Хаматское царство. Но нельзя исключить и возможности того, что здесь подразумевается Лево-Хамат (вероятно, тождествен с Лабу древних источников; располагался на севере ливанской долины Бека', совр. Лебве).

[96] Историчность сообщения данного пассажа отрицается некоторыми исследователями, усматривающими здесь, как и в ряде других мест, «панизраильскую» тенденцию Хрониста. Две противоположные оценки *2 Хр.* 8:4 можно найти в: *Williamson H. G. M.* 1 and 2 Chronicles. Grand Rapids, 1982. P. 228–230 и *Japhet J.* I and II Chronicles. Philadelphia, 1993. P. 622 f.; ср.: *Cogan.* 1 Kings. P. 302.

[97] Ср., однако, *1 Цар.* 9:10–11 (ср. предыдущее примеч.; см. также ниже).

[98] Например: *Malamat A.* A Political Look at the Kingdom of David and Solomon and Its Relations with Egypt // Studies in the Period of David and Solomon. P. 189–204; *Kitchen K. A.* The Third Intermediate Period in Egypt (1100–650 B. C.). Warminster, 2nd ed., 1986. P. 280–283.

Политически Египет был разделен в это время на два враждующих царства. Север управлялся из Таниса фараонами XXI династии. Южный Египет управлялся фиванской иерократией, сменившей XX династию Рамессидов.

[99] Например: *Schulman A. R.* Diplomatic Marriage in the Egyptian New Kingdom // JNES 38 (1979). P. 177–193 (особ. P. 179); *Kitchen.* Third Intermediate Period in Egypt. P. 282 f.

[100] Ср.: *Dever W. G., Lance H. D., Wright G. W.* Gezer, I. Jerusalem, 1970. P. 60 f; *Dever W. G.* Further Excavations at Gezer, 1967–1971 // BA 34 (1971). P. 110.

[101] Ср., однако, например: *Ahlström.* Royal Administration. P. 33 и др.; *Idem.* History of Ancient Palestine. P. 509–514.

[102] Ср., однако, *3 Цар.* 4:18–19 (*Септуагинта*) и *Масоретский текст 1 Цар.* 4:19 (допускают, что в конце этого стиха в МТ термин «Йехуда» пропущен в результате гаплографии (ср. ст. 20), и здесь следует читать «... в земле <Йехуды>»).

месяц в году, должны были доставлять Соломону и его дому продовольствие. Торговля с чужеземными странами была царской монополией, и царь, видимо, мог по собственной воле распоряжаться доходами от торговли. С севера ввозились, прежде всего, строевой лес, изделия из слоновой кости и железа, медь, с юга и юго-востока — пряности, золото, серебро, слоновая кость, экзотические животные и птицы. Экспортируются главным образом продукты сельского хозяйства (пшеница, оливковое масло и т. п.). Медные копи царя Соломона — если таковые существовали (ср. *1 Цар.* 7:46, *2 Хр.* 4:17) — пока не обнаружены; одно из основных направлений их поиска — долина Тимны в Араве[103]. Особое значение для экономики царства имело углубление Соломоном союзнических отношений с Тиром, его царем Хирамом I — основоположником финикийской колонизации в различных областях Средиземноморья. Из Эцйон-Гевера[104] в Эйлатском заливе (Красное море) отправлялись совместные израильско-финикийские экспедиции в страну Офир (наиболее вероятная локализация — Эритрея или юг Аравии[105]). Визит царицы Савской (Шева') к Соломону, о котором рассказывается в *1 Цар.*, гл. 10, выглядит вполне правдоподобным с политической и торгово-экономической точек зрения. В ассирийских текстах VIII–VII вв. до н. э. упоминается царство Шева в северной Аравии, а также несколько цариц североаравийских царств[106].

Широкое использование железа в земледелии и кустарных промыслах и неуклонно растущая торговля в X в. до н. э. свидетельствуют о радикальной перемене в экономике Израиля. Библия характеризует время Соломона (по крайней мере, первую половину его царствования) как период мира, — в отличие от царствования Давида, сопровождавшегося почти постоянными войнами, — и экономического процветания:

> Йехуда и Израиль, многочисленные как песок у моря, ели, пили и веселились (*1 Цар.* 4:20).
>
> И жили Йехуда и Израиль спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею своею, от Дана до Беэр-Шевы, во все дни Соломона (*1 Цар.* 5:5).
>
> ...(Серебро) считалось во дни Соломона ни за что (*1 Цар.* 10:21; *2 Хр.* 9:20; ср. также, например, *1 Цар.* 10:27; *2 Хр.* 1:15, 9:27).

В обществе образуется значительная прослойка ремесленников, купцов, функционеров, служащих в правительственной администрации и в армии, проживающих в укре-

---

[103] См.: *Rothenberg B.* Timna, Valley of the Biblical Copper Mines. London, 1972 (публикация в США озаглавлена: Where These King Solomon's Mines? Excavations in the Timna Valley. New York, 1972). Ср.: *Bimson J. J.* King Solomon's Mines? A Reassessment of Finds in the Arabah // THB 32 (1981). P. 123–149.

[104] Предлагается идентификация с Телль-эль-Хелейфе, между Акабой и Эйлатом; альтернативная (и ныне получившая широкое распространение) локализация — Фараонов остров (Джезорат Фараун; он же Коралловый остров) в Эйлатском (Акабском) заливе.

[105] Ср.: *Cogan.* 1 Kings. P. 306.

[106] Например: *Eph'al I.* The Ancient Arabs. Jerusalem, 1984. P. 28 ff.; *Garbini G.* I Sabei del Nord come problema storico // Studi di onore di *F. Gabrieli* / Ed. *R. Traini*. Rome, 1984. P. 373–380; *Lemaire.* United Monarchy. Saul, David and Solomon. P. 105. Широкое распространение получила также локализация Шевы на юго-западе Аравии, на территории совр. Йемена.

пленных царских городах. Появляются в большом количестве предметы роскоши и керамика высшего качества, красноречиво свидетельствующие об изменениях в материальной культуре Израиля[107]. К концу царствования Соломона на территориях, где проживали израильтяне, население, вероятно, удвоилось за столетие (с начала царствования Саула)[108].

По сравнению со двором Давида бюрократический аппарат Соломона расширился и стал более сложным по структуре; появились новые чиновники, например наместники в 12 административных округах и их начальник, начальник над домом царским, начальники-надзиратели над тяглым трудом ханаанейского населения, работающего на царских работах. В организации государственного аппарата при Соломоне усматривают египетское влияние[109]. Говорят также о египетском влиянии — при фараоне Шошенке (библейском Шишаке; 946/945–913? гг. до н. э.), основателе XXII (Ливийской) династии — на израильскую систему деления страны на 12 административных округов[110]. А. Р. Грин, наоборот, видит израильское влияние на двор Шошенка и предполагает, что последний мог узнать об административной системе Соломона от бежавшего к нему от израильского царя инсургента Йаровама (см. ниже)[111]. Страны, подконтрольные Израилю, по всей вероятности, управлялись местными династиями и имели различный статус[112].

2. ХРАМ Господа В ИЕРУСАЛИМЕ. СТРОИТЕЛЬНАЯ АКТИВНОСТЬ СОЛОМОНА. УКРЕПЛЕНИЕ АРМИИ. НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ

Величайшим событием в истории Израиля явилось строительство Соломоном Храма в Иерусалиме на Храмовой Горе[113] (совр. название), которая, судя по всему, стала обозначаться как *Цийон* (Сион)[114]. (Традиция, идентифицирующая Сион с горой, расположенной к западу от холма ‘Офел[115], появляется не ранее римского периода.) Строительство длилось, вероятно, около семи с половиной лет[116] (*1 Цар.* 6:37–38; см. также

---

[107] Например: *Aharoni Y.* The Archaeology of the Land of Israel. Philadelphia, 1982. P. 239 и др.

[108] *Bright.* A History of Israel. P. 217.

[109] Например: *Mettinger T. N. D.* Solomonic State Officials. Lund, 1971; *Cazelles H.* Administration salomonienne et terminologie administrative égyptienne // Comptes Rendus du GLECS 17 (1973). P. 23–25.

[110] *Redford D. B.* Studies in Relation between Palestine and Egypt during the First Millenium BCE // Studies in the Ancient Palestinian World. Toronto, 1972. P. 153–155; ср.: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 509 ff.

[111] Israelite Influence at Shishak’s Court // BASOR 233 (1979). P. 59–62.

[112] Относительно истории формирования царской администрации и ее структуры в древнем Израиле в свете эпиграфического материала см., например: *Avishur Y., Heltzer M.* Studies on the Royal Administration in Ancient Israel in the Light of Epigraphic Sources. Tel-Aviv; Jaffa, 2000.

[113] В *2 Хр.* 3:1 она названа «горой Морийа» (ср. *Быт.* 22:2).

[114] См., например: *Miller, Hayes.* History of Ancient Israel and Judah. P. 208 f. Ср. примеч. 102 в гл. II, ч. I.

[115] Топографический термин ‘*офел* служит для обозначения возвышенной и укрепленной части города (цитадели, акрополя).

[116] В *1 Цар.* 6:38 указана округленная (идеальная) цифра: «семь лет».

ст. 1; *2 Хр.* 3:2[117]), приблизительно с 966 по 959 г. до н. э. Описание Храма и его убранства дано в *1 Цар.*, гл. 6–8 и *2 Хр.*, гл. 3–7. (Ср. *Иез.*, гл. 40–44.) Перед входом в Храм были установлены две орнаментированные бронзовые[118] колонны, Йахин и Бо'аз (вероятная интерпретация: «Он утверждает» и «в Нем сила»), символизирующие врата (вход) на небеса, — идея, засвидетельствованная в древней ближневосточной храмовой космологии[119]. Храм имел портик (или вестибюль, преддверие), *'улам*. Далее следовал большой храмовый зал, *héхал*[120]. В конце храмового помещения располагался *Девир*, внутреннее Святилище, Святое-Святых Храма. В Девир был перенесен Ковчег Завета ГОСПОДА (*1 Цар.* 8:6–9, 21; *2 Хр.* 5:5–10, 6:11, 41). Все компоненты Иерусалимского Храма располагались на одной оси. Вдоль внешних стен Храма шла пристройка в три этажа с комнатами, которая непосредственно не соприкасалась со стенами Храма[121]. По мнению Э.-М. Лаперрузы, часть возведенной Соломоном подпорной стены Храмовой Горы сохранилась на ее восточной стороне до сих пор[122].

В строительстве Иерусалимского Храма активное участие принимали финикийские мастера и широко использовались финикийские материалы. Храмы, возведенные по сопоставимым планам, были обнаружены в Телль-Та'йинате (наиболее близкая параллель), Сам'але (Зинджирли) и Хамате в Сирии (тип храмов с удлиненным помещением), но построены они были уже позже, в IX–VIII вв. до н. э. Единственный обнаруженный археологами финикийский храм, относящийся к периоду второй фазы железного века (VIII–VII вв. до н. э.) и находившийся в Сарафанде (древняя Царефта), не сопоставим с Храмом в Иерусалиме.

Некоторые исследователи полагают, что Храм являлся как бы «царской часовней», в которой в дни торжественных праздников служил сам царь. При этом указывается на то, что Соломон отправлял Богослужение в Иерусалимском Храме в день его освящения (*1 Цар.* 8:22–64; *2 Хр.* 6:12–42).

Рядом с Храмом, к югу от него, в течение последующих тринадцати лет (ок. 959–946 гг. до н. э.) был построен царский дворец (*1 Цар.* 7:1, 9:10; *2 Хр.* 8:1), к которому примыкали дома царедворцев и иерусалимской знати. Иерусалим был обнесен массив-

---

[117] Ср. *1 Цар.* 8:2, 66 и *2 Хр.* 7:8–10.

[118] Или: медные.

[119] *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 533.

[120] Термин *héхал* восходит к шумер. é.gal («большой дом») через аккад. *ekallu* («царский дворец, собственность»). В Библии он используется для обозначения большого храмового зала и Храма в целом; также употребляется для обозначения царского дворца.

[121] Анализ библейского описания Храма можно найти, например, в: *Мазар.* Археология Библейской земли. Кн. 2. С. 21 слл.

[122] См., например: A-t-on dégagé l'angle du 'temple de Salomon'? // Syr 50 (1973). P. 355–399; Angle sud-est du «temple de Salomon» ou vestiges de l'Accra des Séleucides'? Un faux problème // Syr 52 (1975). P. 241–259; Apris le 'temle de Salomon', la *bamah* de Tel Dan: l'utilisation de pierres a bossage phénicien dans la Palestine préexilique // Syr 59 (1982). P. 223–237; A propos de murs d'enceinte antiques de la colline occidentale et du temple de Jérusalem // RÉJ 141 (1982). P. 443–458; King Solomon's Wall Still Supports the Temple Mount // BAR, May/June, 1987. P. 34–44.

ной стеной с несколькими монументальными воротами. Столица Израиля в определенном смысле уподобилась месопотамским «храмовым городам», в которых большинство населения группировалось вокруг храма и дворца[123].

Согласно *1 Цар.* 9:15, Соломон перестроил и укрепил Хацор, Мегиддо и Гезер. При раскопках обнаружены казематные стены (двойные стены с небольшими помещениями между ними) вокруг этих городов, а также характерные городские ворота с тремя маленькими помещениями с каждой из сторон прохода, датируемые X в. до н. э. С учетом того, что ворота Хацора, Мегиддо и Гезера почти совпадают по своим размерам (длина, ширина, толщина стен), И. Йадин[124] выдвинул предположение, поддержанное почти всеми исследователями, что все эти три города были перестроены и фортифицированы царем Соломоном. Аналогичные крепостные ворота, относящиеся к X в. до н. э., обнаружены также в Телль-эд-Дувейре (Лахиш)[125] и филистимском Ашдоде[126]. Последнее обстоятельство обращает на себя особое внимание. Судя по вышеприведенным текстам *1 Цар.* 5:1 и особенно 5:4, можно предположить, что царь Соломон контролировал территорию Филистии (во всяком случае, на каком-то этапе своего правления)[127] или же, по крайней мере, управлял частью филистимской территории, примыкавшей к пограничному Гезеру[128]; другая часть Филистии, вероятно, отставалась подвластной Египту. Можно предположить, что город Ашдод (к северо-востоку от филистимских Газы и Ашкелона) находился под управлением Соломона и был фортифицирован им наряду с Гезером, Лахишем и рядом других укрепленных пунктов, расположенных неподалеку от границы с Филистией и в Негеве[129], что стало особенно актуально в связи с воцарением в Египте в 946/945 гг. до н. э. агрессивного Шошенка, настроенного враждебно по отношению к усилившемуся в годы упадка Египта Израилю. Некоторые из этих пунктов были разрушены в ходе военной экспедиции Шошенка в Иудею и Израиль ок. 925 г. до н. э.[130] (см. об этом ниже). Согласно *2 Хр.* 11:8, сын Соломона Рехавам (931–913 гг. до н. э.) укрепил филистимский город Гат, расположенный близ северо-восточной границы Филистии.

---

[123] *Тадмор.* Библейский период. С. 51.

[124] Solomon's City Wall and Gate at Gezer // IEJ 8 (1958). P. 85 f; A Rejoinder // BASOR 239 (1980). P. 19–23. Ср., например: *Milson D.* The Design of the Royal Gates at Megiddo, Hazor and Gezer // ZBPV 102 (1986). P. 87–92; *Dever.* Monumental Architecture in Ancient Israel. P. 290; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 525 f.

[125] Согласно *2 Хр.* 11:9, Лахиш укрепил сын Соломона Рехавам.

[126] По мнению У. Г. Девера, ашдодские ворота можно отнести к XI в. до н. э. (Monumental Architecture in Ancient Israel. P. 290.)

[127] Ср., например: *Malamat.* A Political Look at the Kingdom of David and Solomon. P. 199.

[128] *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 520, n. 1.

[129] См., например: *Cohen R.* The Iron Age Fortresses in the Central Negev // BASOR 236 (1980). P. 61–79; Excavations at Kadesh-Barnea 1976–1978 // BA 44 (1981). P. 93–107; Did I Excavate Kadesh-Barnea? // BAR, May/June, 1981. P. 20–33; The Fortresses King Solomon Built to Protect His Southern Border // BAR, May/June, 1985. P. 56–70; *Herzog Z. et al.* The Israelite Fortress at Arad // BASOR 254 (1984). P. 1–34 (особ. 6–8). Ср., однако, например: *Finkelstein I.* The Iron Age 'Fortresses' of the Negev — Sedentarization of Desert Nomads // EI 18 (1985). P. 366–379 (= TA 11 (1984). P. 189–209).

[130] Ср., например: *Mazar B.* Pharaoh Shishak's Campaign to the Land of Israel // Early Biblical Period. P. 139–150.

Отметим также, что казематные стены, относящиеся, вероятно, к X в. до н. э., обнаружены также в Телль Касиле, Араде, Бет-Шемеше, Шикмоне, 'Эн-Геве, Телль Бейт-Мирсиме, Рамат-Матреде.

Большое внимание уделяется во времена Соломона модернизации армии. Появляется множество колесниц, являвшихся главной наступательной силой того времени. Колесницы импортируются из Египта, а лошади для них — из Киликии. Колесницы размещались в специально для них предназначенных городах, имевших особые конюшни, колесничные парки и продовольственные склады. Увеличиваются армейские кадры (ср. *1 Цар.* 9:22; *2 Хр.* 8:9).

В метрополию и особенно в столицу, Иерусалим, стекаются многочисленные представители различных народов империи Соломона, а также нанимаемые им мастера-финикийцы. Согласно *2 Хр.* 2:16, Соломон провел специальную перепись *герим*-пришельцев, проживавших в Стране Израиля. Для религиозных нужд этих лиц, а также для своих жен-неизраильтянок Соломон строит соответствующие высоты-святилища (ср. *1 Цар.* 11:5, 7–8, 33; *2 Цар.* 23:13), но за пределами Храмового города Иерусалима (ср. *1 Цар.* 11:7; *2 Цар.* 23:13). Такая религиозная политика, вероятно, служила одним из факторов обеспечения стабильности в Израиле и на подвластных ему территориях[131].

3. КРИЗИСНЫЕ ЯВЛЕНИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ ЦАРСТВОВАНИЯ СОЛОМОНА

Грандиозная строительная активность, огромные расходы по укреплению армии, разросшийся чиновничий аппарат, содержание двора и очень большого гарема (семьсот жен знатного происхождения и триста наложниц; *1 Цар.* 11:3), почти полное отсутствие новых военных трофеев — все это привело к тому, что во вторую половину царствования Соломона в стране, по-видимому, наступил экономический кризис. «По окончании двадцати лет, в которые Соломон построил два дома, — Дом Господень и дом царский, — на что Хирам, царь Тира, доставлял Соломону деревья кедровые и деревья кипарисовые[132] и золото, по его желанию, — царь Соломон дал Хираму двадцать городов в земле галилейской» (*1 Цар.* 9:10–11). Предполагают, что Соломон, не имея более возможности оплачивать ввоз дорогостоящих материалов продуктами сельского хозяйства, как было условленно по договору (*1 Цар.* 5:25; ср. *2 Хр.* 2:10), был вынужден отдать Тиру часть своей территории в качестве компенсации. Если первоначально трудовая повинность (*мас*) была возложена царем только на ханаанейское население страны (ср. *1 Цар.* 9:20–21; *2 Хр.* 8:7–8), то теперь, в более сложной экономической ситуации, к трудовой повинности (*мас*, *севел*) привлекаются уже и израильтяне (*1 Цар.* 5:27–32, 12:4; *2 Хр.* 10:4). При этом колено Йехуды оказывается, видимо, в привилегированном поло-

[131] Ср.: *Herrmann S.* A History of Israel in the Old Testament Times. Rev. ed. London; Philadelphia, 1981. P. 182; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 537 f.

[132] См. примеч. 67.

жении. Это обстоятельство, а также введенная жесткая воинская повинность (*1 Цар.* 9:22; *2 Хр.* 8:9) в конечном счете явятся одними из основных причин раскола государства по смерти Соломона.

Ширится недовольство царствованием Соломона как среди населения вассальных государств, так и среди представителей северных колен. Движения повстанцев поддерживает Египет. Согласно *1 Цар.* 11:14–22, 25, одним из «противников» был Хадад[133], «из царского рода в Эдоме», скрывавшийся с группой своих эдомитских сторонников в Египте и пришедший оттуда для борьбы с Соломоном. Еще одним «противником» Соломона был Резон, сын Элйады, который во главе своего военного отряда захватил Дамаск и сделался царем Арама (*1 Цар.* 11:23–25). Против Соломона восстал и Йаровам, сын Невата, эфраимит из Цереды (*1 Цар.* 11:26–40; *2 Хр.* 10:2–3)[134]. Спасаясь от преследований царя, он бежал в Египет к фараону Шошенку и пребывал в Египте вплоть до смерти Соломона.

Соломон почил с миром ок. 931 г. до н. э., процарствовав сорок лет (*1 Цар.* 11:42; *2 Хр.* 9:30).

---

[133] Исследователи отмечают, что имя Хадад звучит, скорее, как арамейское имя.

[134] Согласно версии Септуагинты (*3 Царств* 12:24b), у Йаровама была армия в 300 колесниц. (Относительно версии Септуагинты о восхождении Йаровама к власти (*3 Царств* 12:24a-z) см., например: *Gooding D. W.* The Septuagint's Rival Version of Jeroboam's Rise to Power // VT 17 (1967). P. 173–189; *Debus J.* Die Sünde Jeroboams. Göttingen, 1967. S. 80–82; *Aberbach M., Smolar L.* Jeroboam's Rise to Power // JBL 88 (1969). P. 69–72; *Talshir Z.* The Image of the Edition of the Book of Kings as Reflected in the Septuagint // Tz 59 (1990). P. 249–302.)

Глава VII

ЭПОХА ДВУХ ЦАРСТВ: ИУДЕЯ (ЙЕХУДА) И ИЗРАИЛЬ

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА ПРАВЛЕНИЙ ЦАРЕЙ ИУДЕИ И ИЗРАИЛЯ[1]

Иудейское (Южное) царство *931–586 гг. до н. э.*		**Израильское (Северное) царство** *931–723/722 гг. до н. э.*	
Рехавам (Ровоам)	931–913	Йаровам (Иеровоам) I	931–910
Авийам (Авийа)	913–911	Надав (Нават)	910–909
Аса	911–869	Баша (Вааса)	909–886
Йехошафат (Иосафат)	872*–848	Эла (Ила)	886–885
Йехорам (Иорам)	854–841	Зимри (Замврий)	885
Ахазйаху (Охозия)	841	Омри (Амврий)	885–874
Аталйа (Гофолия)	841–835	Ахав	874–853
Йехоаш (Иоас)	835–796	Ахазйаху (Охозия)	853–852
Амацйаху (Амасия)	796–790**	Йехорам (Иорам)	852–841
Уззийаху (Озия) (Азарйа)	790**–739	Йеху (Ииуй)	841–814
Йотам (Иоафам)	750–731	Йехоахаз (Иоахаз)	814–798
Ахаз	735–715	Йехоаш (Иоас)	798–782
Хизкийаху (Езекия) (Йехизкийаху)	729***–686	Йаровам (Иеровоам) II	793–753
Менашше (Манассия)	696–641	Зехарйаху (Захария)	753–752
Амон (Аммон)	641–639	Шаллум (Селлум)	752
Йошийаху (Иосия)	639–608	Менахем (Менаим)	752–742

[1] Приведенная хронология правления царей Иудеи и Израиля основывается на: *Thiele E. R.* The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings. Rev. ed. Grand Rapids, 1983. Другие хронологические схемы могут отличаться на несколько лет в отношении времени правления того или иного царя. (Ср., например: *Albright W. F.* The Chronology of the Divided Monarchy of Israel // BASOR 100 (1945). P. 16–22; *Finegan J.* Handbook of Biblical Chronology: Principles of Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible. Princeton, 1964; *Cogan M., Tadmor H.* II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary. New York, 1988. P. 341; *Larsson G.* The Chronology of the Kings of Israel and Judah as a System // ZAW 114 (2002). P. 224–235.) Однако все отклонения от приведенной схемы по сути незначительны, поскольку существует несколько астрономически фиксируемых дат из истории Ассирии, синхронизируемых с хронологией еврейских царей. (Так, в ассирийском списке эпонимов упоминается о солнечном затмении, которое, по расчетам астрономов, произошло 15 июня 763 г. до н. э., что позволило увязать месопотамскую хронологию с принятой ныне; допустимая ошибка для I тысячелетия до н. э. составляет не более 10 лет в ту или иную сторону. См., например: *Eström P.* (ed.). High, Middle, or Low? Acts of an International Colloquium on Absolute Chronology Held at the University of Göthenburg 20th–22nd August 1987. Göthenburg, 1989; *Якобсон В. А.* Предисловие к: История Древнего Востока. От ранних государственных образований до древних империй / Ред. *А. В. Седов.* М., 2004. С. 37.) В качестве примера можно указать на то, что в ассирийских текстах Салманасара III упоминается об участии израильского царя Ахава в битве при Каркаре (853 г. до н. э.) или что 12 годами позднее (т. е. в 841 г. до н. э.) израильский царь Йеху принес Салманасару дань. Следовательно, любая хронологическая схема должна учитывать то, что Ахав правил в 853 г. до н. э., а Йеху — в 841 г. до н. э. Другими абсолютно фиксируемыми датами являются, например: 701 г. до н. э. — военная кампания ассирийского царя Синаххериба против иудейского царя Хизкийаху; 597 г. до н. э. — действия вавилонского царя Навуходоносора II в отношении иудейского царя Йехойахина.

Йехоахаз (Иоахаз)	608	Пекахйа (Факия)	742–740
Йехойаким (Иоаким) (Элйаким)	608–598	Пеках (Факей)	740–732
Йехойахин (Иехония)	598–597	Хошеа (Осия)	732–723[722]****
Цидкийаху (Седекия) (Матанйа)	597–586		

* С 872 г. до н. э. Йехошафат был соправителем Асы, своего отца; по смерти отца, с 869 г. до н. э., правил единолично. Также соправителями своих отцов были иудейские цари Йехорам, Йотам, Ахаз, Хизкийаху, Менашше (ср. также след. сноску) и израильский царь Йаровам II.

** Сын Амацйаху Уззийаху (Азарйа), видимо, стал регентом еще при жизни отца, хотя Амацйаху какое-то время *номинально* мог сохранять титул царя (ср. *2 Цар.* 14:1–2, 17).

*** Относительно возможности того, что Хизкийаху был соправителем своего отца, Ахаза, с 729 г. до н. э. см., например: *H. Horn.* The Chronology of King Hezekiah's Reign // AUSS 2 (1964), p. 40–52; *E. A. Parker.* A Note on the Chronology of 2 Kings 17:1 // AUSS 6 (1968), p. 129–133.

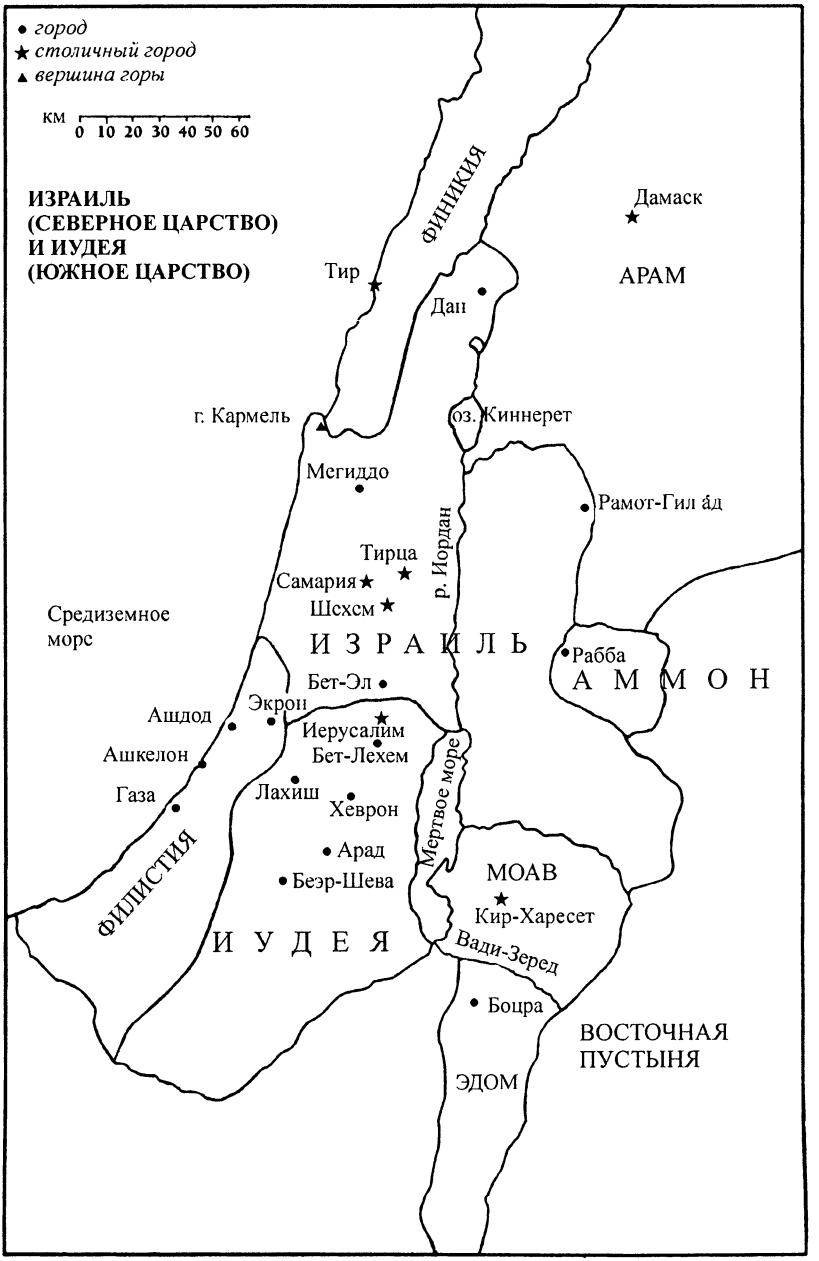
**** С 725/724 г. до н. э. Хошеа находился в ассирийском заточении.

1. РАСКОЛ ЕДИНОГО ИЗРАИЛЬСКОГО ЦАРСТВА

По смерти Соломона Йаровам был призван северянами, представители которых собрались в древнем израильском культовом центре Шехеме. Сюда же пребывает для воцарения и сын Соломона Рехавам со своим советом, будучи, вероятно, хорошо осведомлен о мятежнических настроениях северных колен. Об этом свидетельствует уже тот факт, что царь согласился короноваться не в Иерусалиме, а на севере, в Шехеме. Израильтяне потребовали от Рехавама облегчить повинности, которыми обременил их его отец, Соломон. Согласно повествованию *1 Цар.* 12 (ср. также *2 Хр.* 10), вероятно, подвергшемуся литературной обработке, чтобы придать ему народный стиль, склонный к деспотизму Рехавам не послушал своих умудренных опытом старых советников, рекомендовавших царю уступить на данном этапе народным требованиям, но внял совету молодых (имплицитное указание на «двухпалатный» совет, как полагают некоторые исследователи(?)), призывавших царя в грубой форме отклонить их и показать, что он сильнее своего отца. (Метафорически это выражалось в скабрезной формуле: «мой мизинец толще чресл отца моего» — и это при том, что гарем Рехавама был на порядок меньше гарема его отца [*2 Хр.* 11:21]!) С кличем:

> 'Нет нам доли в Давиде,
> и нет наследия нам в сыне Ишая!
> Все по шатрам своим, израильтяне!
> Теперь смотри за домом своим, Давид!' —
> разошелся Израиль по шатрам своим (*1 Цар.* 12:16; *2 Хр.* 10:16; ср. *2 Сам.* 20:1).

Закончилась эпоха единой Страны Израиля, длившаяся около ста лет: на месте Израильского царства появляются два самостоятельных государства, Иудея (Йехуда) и Израиль. Северное царство, Израиль (*Йисра'эль*), упоминается также в источниках под названием Эфраим (по наименованию важнейшего колена), Иосиф (*Йосеф*; отец Эфраима


• город
★ столичный город
▲ вершина горы
км 0 10 20 30 40 50 60
ИЗРАИЛЬ (СЕВЕРНОЕ ЦАРСТВО) И ИУДЕЯ (ЮЖНОЕ ЦАРСТВО)
ФИНИКИЯ
Дамаск
АРАМ
Тир
Дан
г. Кармель
оз. Киннерет
Мегиддо
Рамот-Гил ад
р. Иордан
Тирца
Самария
Шехем
Средиземное море
ИЗРАИЛЬ
Рабба
АММОН
Бет-Эл
Экрон
Ашдод
Иерусалим
Ашкелон
Бет-Лехем
Газа
Лахиш
Хеврон
Мертвое море
ФИЛИСТИЯ
Арад
Беэр-Шева
МОАВ
Кир-Харесет
ИУДЕЯ
Вади-Зеред
Боцра
ВОСТОЧНАЯ ПУСТЫНЯ
ЭДОМ

и Менашше) и Самария (*Шомерон;* по названию столицы; см. ниже). Территории Иудеи и Израиля в своей совокупности не достигали границ единого Израиля — они оказались не в состоянии сохранить власть над чужеземными странами, входившими в состав царства Давида и Соломона. По количеству населения, территориально (в том числе по площади наиболее плодородных областей) и экономически, Израиль превосходил Иудею. Рабочая сила и излишки, которые раньше направлялись на нужды Иерусалима, теперь оставались в самом Северном царстве.

Иудею[2], включавшую удел Йехуды и, вероятно, большую часть удела Бинйамина[3] (южное колено Шимона было ассимилировано Йехудой, по всей вероятности, уже на раннем историческом этапе[4]), отличали политическая стабильность и преемственность власти. Это обеспечивалось прежде всего тем, что вплоть до падения Иудейского царства в 586 г. до н. э. под ударами вавилонян здесь правили цари только из Дома Давида (за единственным исключением: правление царицы Аталйи, дочери израильского царя Ахава, в 841–835 гг. до н. э.). Царствующий дом был тесно связан с Иерусалимским Храмом, вокруг которого концентрировались священники и левиты. В Израиле же, разгромленном в 722 г. до н. э. ассирийцами, девятнадцать правивших там царей принадлежали к 10 различным родам или династиям. В Северном царстве было высоко влияние военных кругов: большинство переворотов происходило в военных лагерях. Перевороты сопровождались жестокими кровопролитиями, имели место постоянные административные перестановки. Разноплеменной состав Израильского царства[5], подчас противоречивые интересы его районов, ярче выраженное, чем в Иудее, социальное расслоение общества также способствовали усилению неустойчивости внутренней жизни страны. Лозунги партикуляризма, под которыми проходило восстание против Иудеи, вероятно, приводили и к интенсификации патриархально-родовых тенденций.

И, наконец, самое главное. Иудея в целом была более предана монотеизму YHWH-Господа, ее население в меньшей степени впадало в языческие культы. Несмотря на то, что единый централизованный культ YHWH-Господа здесь окончательно утверждается только ок. 621 г. до н. э., в результате религиозной реформы иудейского царя Йошийаху, Иерусалим со времени постройки Храма YHWH-Господа становится главным общепризнанным Святилищем иудеев, консолидирующим народ центром.

---

[2] «Йехуда», «Дом Йехуды».

[3] Территория «от Гевы до Беэр-Шевы». В Библии часто говорится о том, что к Южному царству отошло только одно колено Йехуды (например, *1 Цар.* 11:30–31, 35–36, 12:17, 20; *2 Цар.* 17:18–18). О том, что Иудея включала как колено Йехуды, так и колено Бинйамина, впервые эксплицитно говорится в *1 Цар.* 12:21 и 23; в поздних книгах Библии Йехуда и Бинйамин часто упоминаются вместе (ср., например, *Эзр.* 1:5, 4:1, 10:9; *2 Хр.* 15:2, 8–9, 25:5, 31:1, 34:9).

[4] Ср., однако, например, *1 Хр.* 4:42–43.

[5] Библия говорит о *десяти* коленах, составивших Северное царство (например, *1 Цар.* 11:31, 35), вероятно, имея в виду, что в это государственное образование вошла значительная часть представителей колена Бинйамина (ср. примеч. 4).

2. ИУДЕЯ И ИЗРАИЛЬ В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ X В. ДО Н. Э. — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ IX В. ДО Н. Э. (931–841 гг. до н. э.)

История Иудеи и Израиля, начиная с раскола единого царства и кончая разрушением вавилонянами Первого Храма в Иерусалиме в 586 г. до н. э., излагается в *1 Цар.* 12–*2 Цар.* и *2 Хр.* 10–36. Материалы книг *Царей* получили свое окончательное оформление, вероятно, в середине VI в. до н. э., т. е. в последние десятилетия Вавилонского плена. Повествование в них построено по принципу синхронизма, принятому в ассирийской и вавилонской историографиях (относительно ассиро-вавилонских взаимоотношений): рассказ об иудейском царе сопровождается повествованием о современном ему израильском царе или царях. Составители *1–2 Царей* часто упоминают недошедшие до нас книги «Хроник царей Йехуды» и «Хроник царей Израиля». (Ср. *2 Хр.* 27:7; 24:27.) Помимо архивных документов двух царских домов, компиляторы книг *Царей* имели в своем распоряжении выдержки из записей Иерусалимского Храма, записи речений пророков[6], пророческий документ, названный во *2 Хр.* 32:32 «Видением Исайи, сына Амоца», сказания о пророках, прежде всего, циклы преданий о пророках Илие (Элийаху) и Елисее (Элише). *Первая* и *Вторая книги Хроник* были составлены уже в послепленную эпоху в Иудее (вероятно, не позднее 400–350 гг. до н. э.). Важные сведения о религиозном, моральном, социально-экономическом и политическом положении в обоих царствах содержаться в книгах *Последних (Поздних) Пророков* (*Исайя–Малахия*). Увеличивается число внебиблейских эпиграфических источников: еврейских, арамейских, египетских, ассирийских, вавилонских и др.

Рехавам Иудейский и Йаровам Израильский

После восстания в Шехеме Рехавам спешно вернулся в Иерусалим, а Йаровам был провозглашен северными коленами царем. В первый момент Рехавам, вероятно, прислушался к совету пророка Шемайи и не начал военных действий против Израиля (*1 Цар.* 12:24); в дальнейшем же практически все его царствование проходит в постоянных войнах с северянами (*1 Цар.* 14:30, *2 Хр.* 12:15). При нем в Иудее процветают идолопоклонство и культовая мужская проституция (ее участников называли «псами»). Возможно, все это происходило под влиянием матери царя, аммонитянки из гарема Соломона.

Йаровам сделал столицей Северного царства сначала Шехем (*1 Цар.* 12:25), но позднее перенес свою столицу в Тирцу (*1 Цар.* 14:17), вероятно, совр. Телль-эль-Фар'а (сев.). (В *Песни песней* 6:4 с Тирцой сравнивается краса возлюбленной.) Царь принимается за восстановление древних израильских культовых центров с их традиционной обрядностью и символикой. Дабы предотвратить посещение северянами Храма YHWH-

[6] Подробнее об этом см.: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Исторические книги Библии.*

ГОСПОДА в Иерусалиме, Йаровам учреждает на юге Израильского царства, в Бет-Эле, и на севере, в Дане, святилища и устанавливает здесь статуи золотых тельцов (*1 Цар.* 12:27–31, *1 Хр.* 11:15), которые, вероятно, должны были служить, по представлению израильтян, пьедесталами для незримого Присутствия ГОСПОДА. В Иерусалимском Храме роль таких пьедесталов, как полагают некоторые исследователи, выполняли два керува в Девире, Святое-Святых Святилища, под крыльями которых помещался Ковчег Завета ГОСПОДА. При этом указывается на то, что в Библии по отношению к Богу употребляется эпитет «Восседающий на керувах».

Устанавливая тельцов, Йаровам, по всей вероятности, основывался на некоей традиции, восходящей к эпохе пребывания евреев в Египте и периоду Исхода: «Вот бог твой (אלהיך; или «боги»; здесь, вероятно, имеется в виду сам телец/тельцы. — *И. Т.*), Израиль, который вывел тебя (העלוך; или: «вывели тебя»[7]. — *И. Т.*) из земли египетской» (*1 Цар.* 12:28; ср. *Исх.* 32:4, 8; *Пс.* 106[105]:19; *Неем.* 9:18; ср. также *2 Цар.* 17:16; *Ам.* 8:14)[8]. Как отмечалось выше, в самарийских острака (вероятно, IX в. до н. э.), встречается имя 'glyh, означающее «телец ГОСПОДА». Впоследствии слово «тельцы» превращается в бранное прозвище культа северных колен.

К служению в новых святилищах не привлекаются священники-ааронииды и левиты; создается новое сословие священников «из народа» (*1 Цар.* 12:31, 13:33; *2 Хр.* 11:14–15, 13:9). Левитское же священство концентрируется в Иудее (см., например, *2 Хр.* 11:13–14, 13:9).

Йаровам, вероятно, перенес праздник Кущей (Суккот) на месяц позже, чем это было принято в Иудее, возможно, в соответствии с древней традицией северных колен, соотносившейся с климатическими и хозяйственными условиями, преобладавшими на севере Палестины[9] (или же он ввел новый праздник, соответствовавший иудейскому празднику Собирания плодов (он же Суккот)[10]; ср. *1 Цар.* 12:32–33). Предполагают также, что израильский царь ввел гражданский календарь, согласно которому год начинался весной, в противоположность иудейскому календарю, в соответствии с которым гражданский год начинался осенью[11]. Кроме того, полагают, что Йаровам ввел в Израиле систему отсчета лет царствования, практиковавшуюся, например, в Египте: остаток календарного года, в который царь вступил на престол, считался *первым годом его царствования* — независимо от его продолжительности; наступление же следующего календарного года знаменовало начало *второго* года его царствования (с первого дня Нового года) и т. д. В Иу-

---

[7] В *Масоретском тексте* глагол зафиксирован во мн. ч. (he'ĕlûḵā); однако в *Исх.* 32:4 и 8 та же фраза употреблена по отношению к *одному* литому тельцу (хотя глагол зафиксирован также в форме мн. ч.; см. также 32:1). В *Неем.* 9:18 в данной фразе глагол употреблен в форме *ед. ч.*

[8] Ср. далее: *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 184 слл.

[9] Например, там зерновые созревали позднее, чем на юге Палестины. См. далее: *Talmon S.* Divergences in Calendar-Reckoning in Ephraim and Judah // VT 8 (1958). P. 56 f.

[10] Ср., например: *Cogan.* 1 Kings. P. 360.

[11] См., например: *Horn S. H.* The Divided Monarchy. The Kingdoms of Judah and Israel // Ancient Israel. P. 112.

дее же, по всей вероятности, была принята система, согласно которой отсчитывались полные годы царствования правителя, начиная с первого дня Нового года; остаток же календарного года, в который воцарился правитель, рассматривался как *год его вступления на престол*. Такая же система была принята, например, у ассирийцев, вавилонян, персов[12].

В пятый год правления Рехавама, т. е. ок. 926 г. до н. э., против Иудеи (*1 Цар.* 14:25–28; *2 Хр.* 12:2–4) и Израиля совершил поход египетский фараон Шошенк (Шишак). В надписи на победном рельефе Шошенка на одной из стен Карнакского храма перечислено около 150 городов и селений, разрушенных фараоном в обоих царствах. Фрагмент победной стелы Шошенка был обнаружен и в Мегиддо, одном из важнейших городов Северного царства. Рехавам откупился от Шошенка, отдав ему сокровища Храма и царского дворца; Иерусалим не был атакован фараоном. Возможно, фараон вынашивал планы присоединения территории Ханаана к Египетскому государству, как это было в прошлом. Однако влияние данного похода оказалось мимолетным; преемники же Шошенка не продолжали агрессивной политики против Иудеи и Израиля.

Войны между Иудеей и Израилем

Военные действия Иудеи против Израиля продолжались с переменным успехом при сыне Рехавама Авийаме (913–911) и его внуке Асе (911–869). Авийаму, «ходившему во всех грехах отца своего», в военном отношении удалось превозмочь Йаровама и захватить много израильских городов, включая Бет-Эл. Эти поражения приблизили падение династии Йаровама: его сын, царь Надав (910–909), и все его ближайшие родственники были уничтожены военачальником Башой (909–886) из колена Иссахара, основавшего вторую династию царей Северного царства. Баше удалось вытеснить иудейские войска из занятой ими израильской территории и даже захватить часть северной Иудеи. Иудейский царь Аса, — известный своей борьбой с мужской культовой проституцией и идолопоклонством, — вынужден был обратиться за помощью к арамейскому царю Бен-Хададу I, послав в Дамаск ценные дары из храмовых и дворцовых сокровищниц (за что был сурово осужден прозорливцем Ханани; *2 Хр.* 16:7–9). Бен-Хадад принял дары и опустошил ряд израильских городов, включая Дан. В конце жизни Аса из-за плохого здоровья назначил своим соправителем своего сына Йехошафата (872–848).

Сын израильского царя Баши Эла (886–885) был убит в столице Тирце одним из генералов своего отца, Зимри. Последний, процарствовав всего семь дней в 885 г. до н. э., успел уничтожить весь род Баши и всех его друзей. Когда армия, участвовавшая в кампании против филистимлян, узнала об убийстве Элы, она провозгласила царем другого генерала, Омри — основателя новой израильской династии. Последний захватил Тирцу, а Зимри поджег царский дворец, в котором пребывал, и погиб в огне.

---

[12] См.: *Thiele.* The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings. P. 53–55.

Израильская династия Омридов. Культ финикийского Ба'ала в Израиле. Пророки YHWH-Господа Илия и Елисей

Царь Омри (885–874) построил новую столицу Израиля — Самарию (Шомерон), расположенную вблизи важных торговых путей, ведущих на север, и превращенную в неприступную крепость на холме высотой приблизительно 120 м. То, что царь не избрал один из древних культовых центров, расположенных на территории какого-то колена, а построил именно новый столичный город (что подтверждают археологические раскопки), было крайне важно в многоплеменном Израиле. Интересно, что хотя династия Омри правила только 44 года (с 885 по 841 г. до н. э.), ассирийские источники продолжают именовать Израиль «страной дома Омри» в течение приблизительно 100 лет. Омри установил дружественные отношения с Тиром и скрепил союз женитьбой своего сына Ахава на Изевели, дочери тирского царя Этбаала (ок. 887–856 гг. до н. э.)[13], правление которого ознаменовалось расцветом этого финикийского города. В конечном счете и союз и брак привели к беспрецедентному распространению в Израиле ханаанейских культов, прежде всего культа тиро-сидонского Ба'ала, по преимуществу бога грозы и бури (ср., например, *1 Цар.* 16:25). Омри разрешил сирийским купцам вести торговую деятельности на самарийских базарах (ср. *1 Цар.* 20:34). Согласно Стеле моавитского царя Меши, Омри подчинил себе Моав. Согласно же *2 Цар.* 3:4, во времена сына Омри Ахава Меша посылал в Израиль в качестве дани «по сто тысяч ягнят и шерсть со ста тысяч баранов», вероятно, ежегодно.

При Ахаве (874–853) и его жене, тирянке Изевеле, культ тиро-сидонского Ба'ала достигает в Израиле апогея. По инициативе Изевели жрецы и пророки Ба'ала получают государственную поддержку (ср., например, *1 Цар.* 16:32, 18:19; см. также 19:18), а пророки и почитатели YHWH-Господа подвергаются смертельной опасности (ср., например, *1 Цар.* 18:4; *2 Цар.* 9:7). Это были чуть ли не *первые* известные нам в истории *гонения по религиозному признаку* на государственном уровне. О широком распространении в израильском обществе баализма говорит, как полагают многие исследователи, и ряд теофорных имен, засвидетельствованных на остракa из Самарии и включающих компонент *ба'ал*. Отметим, с другой стороны, что имена детей Ахава (казалось бы, ревностного сторонника баализма; ср., например, *1 Цар.* 16:32) содержат сокращенные формы написания Имени YHWH-Господа: Ахаз*йаху*, *Йехо*рам и Аталйа (Аталйаху).

В этой связи хотелось бы обратить внимание на следующие аспекты. Поселяющиеся на территории Ханаана израильтяне с самого начала, т. е. приблизительно с 1200 г. до н. э., дают целому ряду культовых центров наименования, включающие имя *Ба'ал* (евр.

---

[13] В Библии он обозначается как «царь сидонян» (*1 Цар.* 16:31), что отражает гегемонию тирян над своим северным соседом, Сидоном. У Иосифа Флавия (ссылающегося на «Историю» Менандра Эфесского, пользовавшегося финикийскими источниками; см.: *Против Апиона*, I, 123; *Иудейские древности*, VIII, 317, 324; IX, 138) употреблен титул «царь Тира и Сидона»; этот титул зафиксирован в надписях ассирийского царя Салманасара III (859–824). (Термин «сидоняне» используется в Библии и для обозначения финикийцев в целом, что отражает гегемонию Сидона над городами Финикии во II тысячелетии до н. э.)

בעל, букв. «господин», «владыка», «хозяин»), не засвидетельствованное в доизраильских наименованиях Ханаанских местностей[14]. Нельзя исключить возможности того, что на раннем этапе своей истории израильтяне рассматривали термин *Ба'ал-Господин* (בעל) как один из эпитетов YHWH (ср., например, *2 Сам.* 5:20=*1 Хр.* 14:11) наряду с синонимичным обозначением אדון, *'Адон*-«Господин» (ср., например, имя בעליה, «YAH (сокр. от YHWH) — Ба'ал» [*1 Хр.* 12:6] и (ו)אדניה, «Мой Господин — YAH(U)); как отмечалось выше[15], термин *'Адон*, (ה)אדון/соотв. אדני, *'Адонай*-Господь часто употребляется в Библии в качестве обозначения Бога. Под тем же углом зрения можно, вероятно, рассматривать и теофорные израильские имена собственные домонархической эпохи и периода ранней монархии, содержащие компонент *ба'ал*, а также антропонимы, встречающиеся в острака из Самарии, в которых компоненты *-йау* (YW; сокр. от YHWH) и *-ба'ал* находятся в соотношении приблизительно 7:11. (В Иудее обычной сокращенной формой от YHWH было *-йаху*, YHW.) Показательны взаимозамены теофорных компонентов в именах, содержащих элемент *ба'ал* и обозначения или сокращенные формы Имени ГОСПОДА (см. выше, гл. III, 3, II). На одной из обнаруженных в 1975/1976 гг. в Кунтиллет-'Аджруде (букв. «Одинокий холм при колодце») — израильском (?)[16] аванпосту и караван-сарае (по другой интерпретации, религиозном центре), расположенном приблизительно в 50 км к югу от Кадеш-Барнеа, — надписей (датируются приблизительно серединой IX — серединой VIII в. до н. э.) Бог ('l; или бог *'Эл*(?)) и Ба'ал упоминаются в поэтическом параллелизме:

...]lbrk.b'l.bym mlḥ[mh...
...]lšm[.]'l.bym mlḥ[mh...

...] благословлять Ба'ала в день вой[ны...
...] Имени Бога в день вой[ны...

В качестве определенной параллели к приведенному фрагменту можно указать на *Пс.* 68[67]:2, 5, 20, где о Боге-Воителе и Спасителе говорится, в частности: «Да восстанет Бог (אלהים), <и> рассеются враги Его... Воспойте Богу нашему (לאלהים), воспойте (хвалу) Имени Его (שמו), превозносите Ездящего по (небесным) равнинам; Имя Его — Господь (יה)... Благословен Господь (ברוך אדני) всякий день; возлагает на нас бремя Бог (האל), Спасение наше».

Среди надписей из Кунтиллет-'Аджруда зафиксированы фразы *lYHWH.šmrn.wl'šrth* и *l[Y]HWH[.]t(y)mn.*(также *lYHWH htmn. — И. Т.*)*wl'šrth*. В связи с последним термином, присутствующим в каждой из фраз, отметим, что в ханаанейской мифологии Ашера —

[14] См.: ч. I, гл. III, 3, II.
[15] См.: ч. I, гл. I, I, 4, *Значение и произношение Тетраграмматона* (экскурс); гл. II, 4.
[16] Ср., например: *Мазар.* Археология Библейской земли. Кн. 2. С. 109–113.

жена бога Эла[17]. Но слово אשרה, *'ашера,* также может употребляться в значении «священная (культовая) роща», «священное дерево» (например, *Втор.* 16:21; *Суд.* 6:25–30) и, шире, *культовый символ.* Термин засвидетельствован в аккадском (aširtu), финикийском ('šrt) и арамейском ('šrt; из 'trt) языках в значении «святилище», «священное (культовое) место». В то время как одни исследователи переводят фразу YHWH w'šrth как «YHWH и Его священное (культовое) место (или культовый символ, объект)», другие интерпретируют ее как «YHWH и Его Ашера» и усматривают здесь синкретизм религии YHWH-Господа и баализма[18]. Уместно упомянуть, как кажется, в данной связи фрагмент надписи апотропического характера на столбе в погребальной пещере близ Хирбет эль-Кома (в 10 км к востоку/юго-востоку от Лахиша), палеографически датируемой приблизительно 725 г. до н. э. (строки 2–3):

brkt[19]'ryhw.lYHWH
wmṣryh.l'šrth.hwš' lh

Эта фраза может быть переведена как: «Я благословил Урийаху перед Господом (или: «для Господа», «Господу». — *И. Т.*): От врагов его посредством Своей 'ашеры спаси его». Под «врагами» Урийаху могут подразумеваться потенциальные грабители/осквернители гробницы (или темные силы потустороннего мира); термин же «'ашера» может быть интерпретирован здесь как «священный столб». Возможна также следующая интерпретация фразы: «Я Благословил Урийаху перед Господом; и от врагов его посредством Своей 'ашеры Он спас (спасает, спасет) его».

Что касается обозначения *YHWH šmrn*, то оно может быть переведено «YHWH Шомерона (Самарии)» либо как «YHWH, Хранитель наш» [20] (ср. имя Шемарйау, встречающееся в острака из Самарии). Обозначение же *YHWH (h)t(y)mn*, вероятно, может быть интерпретировано как «YHWH Темана (здесь, возможно, этот термин употребляется для обозначения «дальнего юга»)», т. е. истолковываться таким образом, что Господь контролирует и дальний юг[21]. Определенную библейскую параллель к обозначению *YHWH*

---

[17] См. далее, например: DDD. P. 184–196.

[18] Ср., например: *Lemaire A.* Who or What Was Yahweh's Asherah? // BAR, Nov./Dec. 1984. P. 42–51; *Lipiński E.* Ashéra // DEB. P. 152; *Zevit Z.* The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches. London; New York, 2001. P. 400–405. (См. далее работы, указанные в примеч. 21.) Допускается также чтение *'šrth* как "Asheratah" (имя богини; т. е. конечный *he* не рассматривается как местоименный суффикс [*Zevit.* Ibid.]).

[19] Относительно данного чтения см.: *Zevit.* Ibid. P. 360, n. 10.

[20] См., например: *Fritz V.* Kadesch Barnea — Topographie und Siedlungsgeschichte im Bereich der Quellen von Kadesch und die Kultstätten des Negeb während der Königszeit // BN 9 (1979). S. 49; *Stolz F.* Monotheismus in Israel // Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt / Hrsg. von *O. Keel.* Fribourg, 1980. S. 170.

[21] По поводу надписей из Кунтиллет-'Аджруда и Хирбет эль-Кома и их интерпретации см., например, работы: *Meshel Z.* Kuntillet 'Adjrûd. A Religious Centre from the Time of the Judaean Monarchy on the Borders of Sinai (Catalogue No. 175). Jerusalem: The Israel Museum, 1978; *Lemaire A.* Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de YHWH // RB 84 (1977). P. 597–608; *Idem.* Date et origine des inscriptions hébraïques et phénniciennes de Kuntillet Z. Adjrud // SEL 1 (1984). P. 131–143; *Idem.* Who or What Was Yahweh's Asherah. P. 42–51; *Emer-*

Темана можно, как кажется, найти в книге *Аввакума* 3:3: «Бог от Темана грядет и Святой — от горы Паран» (ср. также, например, *Втор.* 33:2, *Суд.* 5:4–5, *Пс.* 68[67]:8–9, ср. 18). В арамейском тексте из Кумрана, условно называемом «Молитва Набонида» (*4Q OrNab*), говорится о семилетнем пребывании в Темане (здесь подразумевается оазис в северо-западной части Центральной Аравии) вавилонского царя Набонида (556–539), который «был поражен злой проказой по велению Бо[га небе]с». Грех вавилонского царя отпустил иудей, «ясновидец». Набонид воздал «почести и вели[кое прославление] Имени Бо[га небес]» (ср. *Дан.*, гл. 4).

Начинающееся с первой половины IX в. до н. э. интенсивное распространение в Израильском царстве политеистического идолопоклоннического культа и обрядов тирско-сидонского Ба'ала вызывает резкую активизацию борьбы, — инициированной пророком Илией и продолженной *правоверными Израиля,* — за очищение религии YHWH-Господа от каких бы то ни было элементов баализма, причем не только в сущностных аспектах (ср., например, *1 Цар.* 18:21 слл.; *Ос.*, гл. 2.), но и в обрядности, символике и даже лексике. Это находит свое отражение, например, в резких выпадах против культа «тельца», образ которого в древней восточносредиземноморской иконографии и литературе ассоциировался с Ба'алом[22], и отказе от употребления термина *Ба'ал* (בעל)-*Господин* по отношению к YHWH. В пользу того, что термин *Ба'ал-Господин*, с одной стороны, мог употребляться в рассматриваемый период для обозначения YHWH, по крайней мере, на севере, а с другой — шел процесс отказа от его использования в культе YHWH-Господа, говорят, как кажется, следующие слова пророка Осии, проживавшего в Израильском царстве в первой половине VIII в. до н. э.:

> «И будет в тот день», — говорит Господь (YHWH), —
> «ты (имеется в виду община Израиля. — *И. Т.*) будешь звать меня: 'Муж мой (אישי)',
> и не будешь более звать Меня: 'Ба'али (בעלי; „Господин мой". — *И. Т.*)'» (*Ос.* 2:18; ср. 2:19).

В русле этого движения следует рассматривать и замену компонента *-ба'ал* в теофорных именах домонархического периода и эпохи ранней монархии на *-бошет*

---

ton J. A. New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet Z.Adjrûd // ZAW 94 (1982). P. 1–20; *Jaroš K.* Zur Inschrift Nr. 3 von Hirbet el-Qôm // BN 19 (1982). S. 31–40; *Weinfeld M.* Kuntillet 'Adjrud Inscriptions and Their Significance // SEL 1 (1984). P. 121–130; *McCarter P. K.* Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data // *Cross F. M., Miller P. D. et al.* (eds.) Ancient Israelite Religion. Philadelphia, 1987. P. 137–155; *Müller H.-P.* Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet 'Ağrûd und Ḫirbet el-Qôm // ZA 5 (1992). S. 15–51; *Zevit Z.* The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess // BASOR 255 (1984). P. 39–47; *Idem.* The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches. P. 359–404.

[22] Ср., например: *Ос.* 8:5–6, 10:5–6. (См. далее: ч. I, гл. III, 3, I.)

(«стыд», «срам») и *-тофел* («глупость», «недомыслие»?): Йерубб*ошет* (*МТ*: Йеруббешет), Ишб*ошет*, Мефиво*шет*, Ахито*фел*[23].

Роль пророка Илии в возрождении религии YHWH-ГОСПОДА в Северном царстве в определенной мере сопоставима с ролью Моисея в религиозной истории Израиля периода Исхода[24]. Имя אליהו-Элийаху (Илия) представляет собой программу деятельности пророка: *мой Бог — ГОСПОДЬ*. Сам Илия, по всей вероятности, претендовал на роль пророка, подобного Моисею, появление которого ожидал Израиль (ср. *Втор.* 18:15–19)[25]. Илия совершил сорокадневное путешествие из Беэр-Шевы к горе Божией Хореву (Синаю), на которой стоял перед Лицом ГОСПОДА, и ГОСПОДЬ говорил с ним (*1 Цар.*, гл. 19)[26].

Согласно *1 Цар.* 22:39 (ср. также *Ам.* 3:15), Ахав построил в Самарии дворец из слоновой кости[27]. При раскопках царского дворца в Самарии были обнаружены многочисленные[28] искусно сделанные резные плакетки из слоновой кости (в частности, с изображением крылатого сфинкса), что, по всей видимости, свидетельствует о том, что интерьер и мебель дворца были украшены такого рода художественными изделиями[29]. Подобные украшения из слоновой кости были обнаружены и при раскопках древних дворцов в Сирии и Ассирии. Ахав устроил и другую, «дополнительную», столицу в Изреэле, смотрящем на одноименную долину.

Ахав дважды разгромил сильную сирийскую армию Бен-Хадада II, захватив богатые трофеи и получив экономические концессии в Дамаске (ср. *1 Цар.* 20:21, 34). К концу первой половины IX в. до н. э. резко меняется политическая ситуация в регионе: на северную и центральную Сирию обрушиваются ассирийские войска Ашшурнацирпала II (883–859) и его сына Салманасара III (859–824). Оборонительный союз стран южной Анатолии и северной Сирии оказался не в состоянии противостоять Ассирии. Армии союза терпят поражения от Салманасара (858–856 гг. до н. э.). Это приводит к созданию коалиции из двенадцати царей, возглавляемой царями Израиля, Дамаска и Хамата. Коалицию поддерживает Египет.

Коалиция двенадцати царей успешно отражала ассирийские попытки вторжения (853, 849, 848 и 845 гг. до н. э.) и не дала Салманасару прорваться в южную Сирию, Фи-

---

[23] Ср.: *Mazar.* Israel Settlement in the Hill Country. P. 48. Ср. также: *Kaufmann Y.* The Religion of Israel / Transl. by *M. Greenberg*. New York, 1960. P. 138–139, 260. См. также: *Тантлевский.* Введение в Пятикнижие. С. 156–163, 183–189.

[24] Ср.: *Тантлевский.* Введение в Пятикнижие. С. 183–189, 423–429.

[25] Ср., однако, например: *Cogan.* 1 Kings. P. 456–458.

[26] Согласно традиции (*2 Цар.* 2:11–12; ср. *Мал.* 3:23 [4:5]), Илия был взят живым на небеса.

[27] Согласно *1 Цар.* 10:18 и *2 Хр.* 9:17, у царя Соломона был «большой трон из слоновой кости».

[28] Более 500 фрагментов.

[29] По поводу раскопок в Самарии см., например: *Avigad N.* Samaria // Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land / Ed. by *M. Avi-Yonah* and *E. Stern*. Englewood Cliffs, 1975. Vol. 4. P. 1032–1050. По поводу декора из слоновой кости см.: *Crowfoot J. W., Crowfoot G. M.* Early Ivories from Samaria. London, 1938; *Barnett R. D.* Ancient Ivories in the Middle East. Jerusalem, 1982.

никию и Израиль и наложить на них дань. В сохранившейся ассирийской исторической надписи на скале (т. наз. Монолитическая надпись) в Курхе, в верхнем течении Тигра, перечисляются военные силы, которыми располагала коалиция двенадцати в битве с армией Салманасара III в 853 г. до н. э. в окрестностях Каркара на реке Оронт (северная Сирия). У сирийцев было 1200 колесниц, 1200 всадников и 20 000 пехотинцев; у царя Хамата было 700 колесниц, 700 всадников и 10 000 пехотинцев; у царя Ахава Израильского (*А-ха-аб-бу мат Сир-'и-ла-а-а*) было 2000 колесниц и 10 000 пехотинцев[30]. По количеству колесниц Израиль превзошел всех своих союзников, вместе взятых (всего в битве участвовало со стороны союзников 3940 колесниц); это служит показателем не только военной, но и экономической мощи Израиля, занявшего в этот период одно из доминирующих мест во всем Восточном Средиземноморье. Загадкой остается тот факт, что в надписи на основании трона Салманасара, где в связи с битвой при Каркаре упоминаются Бен-Хадад, царь Хамата Ирхулина и двенадцать царей морского побережья, отсутствует упоминание Ахава[31].

В результате битвы при Каркаре продвижение Салманасара было остановлено, а Ахав решил совместно со своим союзником, иудейским царем Йехошафатом, отвоевать у сирийцев пограничный опорный пункт Рамот-Гил'ад в северном Заиорданье. Кампания потерпела неудачу, а царь Ахав погиб в ходе сражения с Бен-Хададом II.

Сын Ахава и Изевели Ахазйаху (853–852) поддерживал баализм в Израильском царстве. Однако его брат Йехорам (852–841), последний представитель династии Омри, судя по *2 Цар.* 3:2–3[32], начал борьбу с культом финикийского Ба'ала и сделал попытку вернуться на государственном уровне к культу, установленному Йаровамом. Попытка Йехорама возвратить при поддержке иудейского царя Йехошафата Моав, отложившийся от Израиля по смерти Ахава (и восставший, судя по надписи на Моавитском камне, еще при жизни последнего), окончилась неудачей (ок. 850 г. до н. э.). В 841 г. до н. э. израильский царь попытался воспользоваться моментом смены династий в Арам-Дамаске — Бен-Хадад был убит, а его убийца, Хазаэл, провозгласил себя царем — для того, чтобы захватить при поддержке своего племянника, иудейского царя Ахазйаху (сына Аталйи; см. ниже), Рамот-Гил'ад. Йехорам был ранен сирийцами и возвратился в Изреэль, где дядю навещал Ахазйаху. Войска же продолжали находиться у Рамот-Гил'ада. Пророк YHWH-Господа Елисей — помазанный Илией в пророка вместо себя (*1 Цар.* 19:16) — повелевает одному из своих учеников и последователей, «сыну пророческому», отпра-

[30] Некоторые исследователи подвергают сомнению цифру в 2000 колесниц, предполагая ошибку писца и допуская цифру 200. Ср., например: *Na'aman N.* Two Notes on the Monolithic Inscription of Salmaneses III from Kurkh // TA 3 (1976). P. 97–102; *Miller, Hayes.* History of Ancient Israel and Judah. P. 270; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 578.

Однако число колесниц у Ахава в Монолитической надписи вполне сопоставимо с числом сирийских и хаматских колесниц. А ведь царь Ахав наносил поражения сирийцам. (Ср. тексты *1 Цар.* 10:26 и *2 Хр.* 1:14, согласно которым у царя Соломона было 1400 колесниц.)

[31] По поводу данной надписи см., например: *Hulin P.* The Inscription in the Throne-Base of Salmanasar III // Ir 25 (1963). P. 48–69.

[32] Ср. также *Ос.* 1:4, 2:22.

виться в военный лагерь у Рамот-Гил'ада и помазать там на Израильское царство военачальника Йеху. Целью восстания должно было стать полное искоренение баализма и чужеземного влияния в Израиле. Военный совет и войска признают Йеху в качестве царя. Его поддержал и Йехонадав, сын Рехава (*2 Цар.* 10:15–16, 23), стоявший, согласно книге пророка *Иеремии*, гл. 35, у истоков движения рехавитов[33]. Йеху и его сторонники убивают Йехорама, Изевел и всю царскую семью, а также иудейского царя Ахазйаху, бывшего в тот момент с больным дядей, и многих близких родственников Ахазйаху (*2 Цар.* 9:24–28; *2 Хр.* 22:5–9; ср. *Ос.* 1:4–5; *1 Цар.* 19:17; *2 Цар.* 9:6–10, 30–37). Были умерщвлены все служители и почитатели Ба'ала, разрушено его капище в Самарии, уничтожены его идолы (или: «культовые колонны»-маццевы). «И искоренил Йеху (поклонение) Ба'алу в Израиле» (*4 Цар.* 10:28). Но вернулся царь Йеху к религиозной системе, учрежденной Йаровамом.

События, связанные с умерщвлением Йехорама и Ахазйаху, вероятно, подразумеваются в уже упоминавшейся выше арамейской стеле из Тель Дана (фрагменты A и B 1–2), написанной от лица сирийского царя, гипотетически, Хазаэла:

1. [… …] и разрезал […]
2. [...] мой отец поднялся [против него, когда] он сражался у […]
3. И почил мой отец, он отошел к [праотцам]. И вторгался царь И[з-]
4. раиля прежде в землю моего отца. [Но] сделал меня царем Хадад[34].
5. И пошел Хадад предо мной, [и] я ушел от семи... [ ]
6. ...моего царства, и я убил [семь]десят ца[рей], которые запрягали ты[сячи ко-]
7. лесниц и (имели) тысячи всадников (или: коней). [Я убил Йехо]рама, сына [Ахава,]
8. царя Израиля, и [я] убил [Ахаз]йаху, сына [Йехорама, ца-]
9. ря (из) Дома Давида. И я превратил [города их в руины и сделал]
10. землю их [пустыней…]
11. другие [... и Йеху цар-]
12. ствовал над Из[раилем ... и я сделал]
13. осаду [...][35]

В тексте данной стелы виновником гибели израильского и иудейского царей выступает сирийский царь. Можно предположить, что Хазаэл рассматривал убийство Йехорама и Ахазйаху как прямое следствие своих успешных военных действий против Израиля и Иудеи, подтолкнувших Йеху к восстанию (тем более, что израильский царь был ранен сирийцами и покинул армию, что явилось залогом успеха повстанцев). Или же, вместе с А. Бираном и Й. Наве, можно задаться вопросом, не считал ли Хазаэл Йеху своим аген-

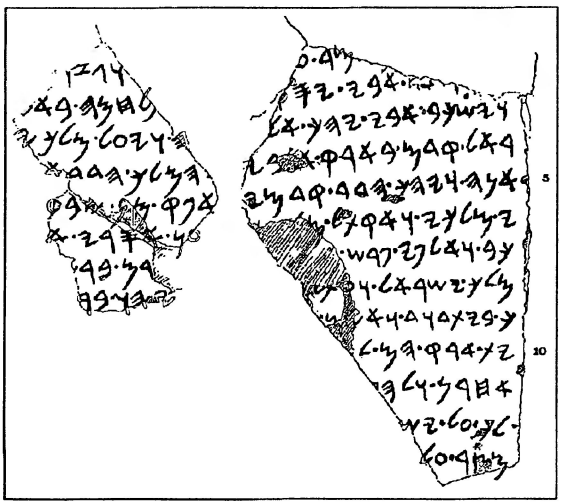
[33] О связях Рехава с кланом кенитов ср. *1 Хр.* 2:55.

[34] Хадад — ипостась Ба'ала как бога грозы и бури.

[35] До опубликования фрагментов B 1–2 предлагались следующие корреляции царей Арама, Израиля и Иудеи: *а) Бен-Хадад II*, Ахав, Йехошафат; *б)* Бен-Хадад I, Баша и Аса (ср. *1 Цар.* 15:17 и слл.); *в)* Рецин, Пеках, сын Ремалйаху, и Ахаз (ср. *2 Цар.* 16:5–6; *Ис.* 7:4 и слл.) и *г)* Бен-Хадад II, Йехорам, сын Ахава, и Йехошафат. (См., например: *Demsky A.* The Monumental Aramaic Stele Fragment from Tel Dan // JANESCU 23 (1995). P. 34.)

Арамейская стела из Тель Дана (середина—вторая половина IX в. до н. э.), в тексте которой упоминается «Дом (т. е. династия) Давида».

прорисовка



Текст, воспроизведенный «квадратным шрифтом»

1. [ ]מר.ע[.]וגזז[[
2. [ ].אבי.יסק[.עלה.בה]תלחמה.בא-[-.]
3. וישכב.אבי.יהך.אל[.אבהו]ה.ויעל.מלכי[ש]
4. ראל.קדם.בארק.אבין[.ו]יהמלך.הדד[.]א[יתי.]
5. אנה.ויהך.הדד.קדמין[.ו]אפק.מן.שבעׁ[ת.---]
6. י.מלכי.ואקתל.מל[כן.שב]ען.אסרי.א[לפי.ר]
7. כב.ואלפי.פרש.[קתלת.איתי.יהו]רם.בר.[אחאב.]
8. מלך.ישראל.וקתל[ת.איתי.אחז]יהו.בר[.יהורם.מל]
9. ך.ביתדוד.ואשם.[אית.קריתי.הם.חרבת.ואהפך.א]
10. ית.ארק.הם.ל[ישמן]
11. אחרן.ולה-[ויהוא.מ]
12. לך.על.ישן[ראל. ואשם.]
13. מצר.עלן.]

том?[36] В связи с последним предположением заметим, что, судя по *2 Цар.* 8:7–15, пророк Елисей, придя в Дамаск, в определенной мере инспирировал государственный переворот Хазаэла против Бен-Хадада II и одновременно предрек нашествие Хазаэла на сынов Израиля (*2 Цар.* 8:12): «Крепости их предашь огню, и юношей их мечом умертвишь, и грудных детей их побьешь, и беременных (женщин) у них разрубишь» (ср. также *1 Цар.* 19:17; ср. также *2 Цар.* 10:32–33).

Иудейский царь Йехошафат и его реформы

Иудейский царь Йехошафат (872–848) продолжил религиозные реформы своего отца Асы. Он вел активную борьбу с идолопоклонством и мужской культовой проституцией. В третий год своего царствования он посылает своих начальников и левитов учить народ *Книге Учения* ГОСПОДА (ספר תורת יהוה) [*2 Хр.* 17:9].

Йехошафат провел также судебную реформу. Спорные дела и вопросы местных городских судов передавались в верховный суд в Иерусалиме, в котором заседали как священники и левиты, так и главы родов. В делах религиозных судопроизводством руководил первосвященник, а в делах «царских» (государственных) — князь дома Йехуды. Общий надзор над судопроизводством осуществляли левиты (*2 Хр.* 19:5–11).

Сопоставляя религиозно-политические реформы Йехошафата (Иосафата) с некоторыми из предписаний книги *Второзакония*, И. Ш. Шифман[37] указывает на следующие обстоятельства. «Описание судебной реформы иудейского царя Иосафата (*2 Хр.* 19:4–11) отвечает предписаниям *Второзакония* (16:18–20 и 17:8–12), причем речи, которые Хронист вкладывает в уста Иосафата, близки по содержанию к этим текстам *Второзакония*. В такой ситуации *Второзаконие* можно было бы датировать царствованием Иосафата, т. е. IX в. до н. э. Заслуживает внимания в этой связи и близость предписаний *Второзакония* (20:1–4) о порядке ведения войны и рассказа *2 Хроник* (20:14–17) о событиях, происходивших во время нападения на Иосафата аммонитско-моавитской коалиции. В связи с высказанным выше предположением становится понятным и свидетельство *2 Хроник* (17:7–9) о том, что на третий год своего царствования Иосафат велел проповедовать в Иудее «Книгу Учения ГОСПОДА», что находится в прямой связи с судебной реформой этого царя и предписанием *Второзакония* (17:18–20) царю воспринять «изложение Учения» (משנה התורה), т. е. *Второзаконие* в качестве закона. В целом кажется правдоподобным, что «Книга Учения ГОСПОДА», проповедовавшаяся по приказанию Иосафата, была именно *Второзаконием*, и тогда его возникновение следует датировать 870 г. до н. э.» (относительно возможности более поздней датировки *Второзакония* см. ниже).

Йехошафат положил конец продолжительной вражде между Иудеей и Израилем, заключив союз с Ахавом. Он даже женил своего сына и наследника Йехорама на

---

[36] *Biran, Naveh.* The Tel Dan Inscription: A New Fragment. P. 16.

[37] Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 43 сл.

Аталйи, дочери Ахава и Изевели[38]. Йехошафат контролировал Эдом (*1 Цар.* 22:47), часть территории Эфраима (*2 Хр.* 17:2, ср. 19:4); филистимляне и аравитяне присылали ему дары (*2 Хр.* 17:11). Морская экспедиция в страну Офир, которую пытался организовать из Эцйон-Гевера Йехошафат, окончилась неудачей (*1 Цар.* 22:48; *2 Хр.* 20:6–37). Деяния этого иудейского царя фиксировал, в частности, прозорливец Йеху, сын Ханани, записи которого были внесены в *Книгу царей Израиля* (*2 Хр.* 20:34).

В царствование сына Йехошафата Йехорама (854–841) в Иудее начинает распространяться культ финикийского Ба'ала, прежде всего, усилиями его жены Аталйи (*2 Цар.* 8:18). При этом царе от Иудеи отложился Эдом (*2 Цар.* 8:20–22; *2 Хр.* 21:8–10). Сын Йехорама и Аталйи Ахазйаху (841 г. до н. э.) продолжал поддержку баализма. Он был смертельно ранен во время восстания генерала Йеху против израильского царя Йехорама, дяди Ахазйаху (см. выше), и умер от ран в Мегиддо (*2 Цар.* 9:27; ср., однако, *2 Хр.* 22:9).

3. ИСТОРИЯ ИУДЕИ СО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ IX В. ДО Н. Э. ДО ВОЦАРЕНИЯ ХИЗКИЙАХУ (715 г. до н. э.). ИСТОРИЯ ИЗРАИЛЯ СО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ IX В. ДО Н. Э. ДО ПАДЕНИЯ САМАРИИ (723/722 гг. до н. э.)

Иудея с 841 по 790 г. до н. э.

Узнав о гибели Ахазйаху, Аталйа провозгласила себя царицей — вопреки традициям Дома Давида и почти всех других династий Ближнего Востока, не знавших цариц — и правила в Иудее шесть лет, с 841 по 836 г. до н. э. Это был единственный перерыв в царствовании потомков Давида в стране. Боясь легитимных претендентов на трон, она уничтожила «все семя царское». Спрятать удалось лишь одного сына Ахазйаху, младенца Йехоаша. Все годы правления царицы Аталйи Йехоаша укрывал в Иерусалимском Храме первосвященник Йехойада (*2 Цар.* 11:1–3; *2 Хр.* 22:10–12). В 836 г. до н. э. первосвященник при поддержке сотников войска, иноземных наемников-*кари* (*1 Цар.* 11:4, 19; вероятно, они тождественны с *керети*[39]; ср. *2 Сам.* 20:23 и 8:18, 15:18), царских гвардейцев-телохранителей, левитов и глав родов провозглашает семилетнего Йехоаша царем; Аталйа же была умерщвлена военными. Капище Ба'ала в Иерусалиме было разрушено, истуканы его уничтожены, а главный жрец убит (*2 Цар.* 11:4–21; *2 Хр.*, гл. 23).

Пока был жив опекун царя Йехойада, Йехоаш поступал благочестиво; в частности, были предприняты обширные ремонтные работы в Храме. Можно предположить, что в этот период впервые в истории Иудеи храмовые круги приобретают решающее влияние на внутреннюю и внешнюю политику страны. По смерти же первосвященника Йехойады царь впадает в идолопоклонство и даже инициирует убийство пророка Зехарйи, сына Йехойады, который обличал отступничество царя и новые порядки (*2 Хр.* 24:19–22). Йехоаш потерпел сокрушительное поражение от сирийских войск Хазаэла и был вынужден

[38] Согласно же *2 Цар.* 8:26, Аталйа была дочерью Омри, т. е. сестрой Ахава.

[39] Менее вероятно отождествление с карийцами.

отдать сирийцам сокровища Храма и царского дворца (814 г. до н. э.). В 796 г. до н. э., во время болезни царя был составлен заговор, в результате которого тот был убит.

Сын Йехоаша Амацйаху (796–790), утвердившись на троне, расправился с заговорщиками. Царь Амацйаху совершил успешный военный поход в Эдом и овладел его столицей Селой (букв. «скала»). Долгое время этот город идентифицировался с Петрой (*греч.* «скала») в южном Заиорданье, однако, как показывают раскопки, самое раннее поселение на территории древней Петры возникает в самом конце VIII в. до н. э.[40] После победы над Эдомом в Иудее получают распространение культы богов этой страны, поддерживаемые самим царем (*2 Хр.* 25:14–15). Амацйаху спровоцировал войну с Израилем — после многих десятилетий мира между братскими государствами — потерпел сокрушительное поражение при Бет-Шемеше от израильского царя Йехоаша и даже попал на время в плен к нему. Йехоаш вошел в Иерусалим, разрушил в ознаменование своей победы часть городской стены и захватил храмовою и дворцовую сокровищницы. Через некоторое время в Иерусалиме против Амацйаху был составлен заговор; он бежал в Лахиш, где был настигнут заговорщиками и убит[41]. Вместо него воцарился его сын Азарйа, второе — вероятно, тронное — имя которого было Уззийаху (790–739). Возможно, Азарйа (Уззийаху) стал регентом еще при жизни отца, — после унизительного поражения последнего, — хотя Амацйаху какое-то время *номинально* мог сохранять титул царя[42]. Отметим, что ни после убийства иудейского царя Йехоаша, ни после умерщвления (или, первоначально, отстранения от власти[43]) Амацйаху заговорщики не попытались передать власть своему лидеру или третьему лицу (как это делалось в Северном царстве), но воцаряли (подтверждали полномочия) легитимного царя из Дома Давидова. Законность власти давидидов не оспаривалась ни при каких обстоятельствах.

Политический и экономический расцвет Иудеи при царе Уззийаху (790–739)

Царствование Уззийаху в Иудее отличают значительные военные успехи и экономический подъем. Царь проводит реорганизацию и перевооружение армии, укрепляет города:

> И заготовил для них Уззийаху, для всего войска, щиты и копья, и шлемы и латы, и луки, и пращные камни. И сделал он в Иерусалиме искусно придуманные устройства, чтобы они находились на башнях и на угловых укреплениях для метания стрел и боль-

---

[40] *Bennett C.-M.* Notes and News // PEQ 98 (1966). P. 123–126; Fouilles d'Umm el-Biyara // RB 73 (1966). P. 372–403. Возможно, Села располагалась в районе эс-Селы, в 8 км к юго-западу от Тапилы.

[41] Исходя из ряда библейских пассажей, он погиб только ок. 767 г. до н. э. (ср. тексты, указанные в следующем примеч.).

[42] Ср., например, *2 Цар.* 14:1–2, 17, 23 и 15:1–2, 8, 13, 17, 23, 27, 32–33; см. также *2 Хр.* 25:1, 25–28; 26:1–3. Существует точка зрения, согласно которой Азарйа (Уззийаху) взошел на престол, когда Амацйаху пребывал в заточении в Самарии (ср. *2 Цар.* 14:2, 23 и 17[= *2 Хр.* 25:25]). Ср. далее, например: II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary by *M. Cogan* and *H. Tadmor*. New York, 1988. P. 154, 159.

[43] Ср. предыдущее примеч.

ших камней. И пронеслось имя его далеко; потому что он дивно оградил себя, и сделался силен (*2 Хр.* 26:14–15).

По мере освоения Негева там возникают новые города и селения. Дабы оградить их, а также проходящие здесь караванные пути, от набегов кочевников, на рубежах и скрещениях главных дорог возводятся укрепленные пункты, обнесенные характерными казематными стенами и частично укрепленные массивными башнями, что засвидетельствовано проводившимися здесь раскопками.

Уззийаху отвоевал Эйлат[44], нанес поражение филистимлянам, захватив Гат, Явне и Ашдод и разрушив их стены (*2 Хр.* 26:6–7); это открыло Иудее выход к Средиземному морю. Царь провел успешную кампанию против арабских племен у южных пределов Иудеи; аммонитяне платили ему дань (*2 Хр.* 26:7–8).

Уззийаху проводит интенсивные мероприятия в экономической области:

> И построил башни в пустыне, и иссек много водоемов, потому что имел много скота, и на низменности и на плоскогорье, (и) земледельцев и садовников в нагорье и на плодородных землях[45]; ибо он любил земледелие (*2 Хр.* 26:10).

Ок. 750 г. до н. э. царь заболел проказой и был вынужден, в соответствии с законами о ритуальной чистоте, жить вне Иерусалима. Его сын Йотам был назначен его соправителем. Впоследствии четыре преемника Уззийаху — Йотам, Ахаз, Хизкийаху и Менашше — также назначали своих сыновей соправителями, что обеспечивало стабильную передачу власти в Иудее.

Уззийаху, а также его сын-соправитель Йотам, как властители наиболее сильного и влиятельного государства региона, вероятно, возглавили коалицию царей сиропалестинского региона против резко усилившейся Ассирии во главе с Тиглатпаласаром III (745–727) — коалицию, созданную по примеру возглавлявшегося израильским царем Ахавом союза государств, который около ста лет до этого отражал попытки вторжения ассирийского царя Салманасара III. В ассирийских анналах Уззийа-Азарйа упоминается под именем «Азрийау [из страны Йауди]», т. е. Иудеи[46]. Ассирийские источники того периода отрывочны, но некоторые историки полагают, что Тиглатпаласару удалось разбить союзную армию.

Судя по *2 Хр.* 26:16–20, царь Уззийаху попытался узурпировать некоторые священнические функции, что вызвало оппозицию со стороны священства.

---

[44] Возможно, он располагался на территории нынешней Акабы. Некоторые исследователи полагают, что Эйлат и Эцйон-Гевер — это два разных названия одного и того же города-порта (ср., например, *1 Цар.* 9:26) [ср., однако, примеч. 104 к гл. VI]. Возможно, Эйлат составлял с Эцйон-Гевером как бы «двойной» порт (или, может быть, одно из этих названий относилось к собственно порту).

[45] Или: «на Кармеле» (горная гряда в уделе Ашера; или городок в уделе Йехуды, в 12 км юго-восточнее Хеврона; ср. *И. Нав.* 15:55–56.)

[46] Ср., однако, например: *Otzen B.* Israel under the Assyrians // Power and Propaganda / Ed. *M. T. Larsen.* Copenhagen, 1979. P. 253; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 625.

Во дни Уззийаху произошло сильнейшее землетрясение, о котором помнили века спустя (*Ам.* 1:1; *Зах.* 14:5).

В 1931 г. на квадратной каменной плите (длина стороны — 35 см) из коллекции Русского археологического музея, расположенного на Масличной горе в Иерусалиме, была обнаружена надпись на арамейском языке: «Сюда были перенесены кости Уззийиу, царя иудейского — не открывать!»[47] Палеографически надпись может быть датирована I в. до н. э. — I в. н. э.; вероятно, она была выполнена в то время, когда останки царя переместили, по неизвестной причине, на новое место покоя. Ныне погребальная плита хранится в Израильском музее в Иерусалиме.

Военные конфликты по смерти Уззийаху. Нечестивое правление Ахаза

Библия отмечает строительную активность сына Уззийаху, царя Йотама (750–731), а также его успешную кампанию против аммонитян. Судя по *2 Цар.* 15:37, при этом царе начинаются столкновения Иудеи с арамейским и израильским царствами. Вероятно, израильтяне и сирийцы хотели заставить Йотама, отошедшего (возможно, еще при жизни своего отца Уззийаху) от антиассирийской коалиции, вновь присоединиться к союзникам. Показательно, что в списке ассирийских данников этого периода, — где упоминаются имена Рецина II, царя Дамаска и «Менахема из Самарии», т. е. израильского царя Менахема, — Иудея не названа.

Фраза *2 Хр.* 27:2 «только он не входил в Храм ГОСПОДЕНЬ» (чтобы совершить священнодейство?) может быть понята в том смысле, что царь Йотам оставил попытки своего отца Уззийаху выполнять некоторые священнические функции (ср. *2 Хр.* 26:16–20).

Сын Йотама Ахаз (735–715) впал в идолопоклонство, в частности в ба'ализм, и даже провел сына своего через огонь (*2 Цар.* 16:2–4; *2 Хр.* 28:1–4). Арамейский царь Рецин II и израильский царь Пеках организовали поход против Иерусалима, дабы не только заставить Иудею и ее царя Ахаза вновь вступить в антиассирийскую коалицию, но даже попытаться свергнуть династию Давида (ср. *Ис.* 7:6); этот конфликт получил в литературе название сиро-эфраимитской войны. Царь Иудеи решает обратиться за помощью к Ассирии, послав Тиглатпаласару III дары из сокровищниц Храма и дворца (*2 Цар.* 16:7–8; *2 Хр.* 28:16). Ассирийский царь, войска которого находились в Сирии, двинул их на Дамаск. После двухлетней осады город пал, а Арам был превращен в ассирийскую провинцию (732 г. до н. э.). Сокрушительный удар был нанесен ассирийцами и по Израильскому царству (см. ниже).

Вышеупомянутое подношение Ахаза Тиглатпаласару упоминается и в ассирийской надписи последнего[48]. Обращает на себя внимание тот факт, что в ассирийской надписи иудейский царь упомянут под именем *Йа-у-ха-зи*, resp. *евр.* Йехоахаз. Полагают, что

[47] *Albright W. F.* The Discovery of an Aramaic Inscription Relating to King Uzziah // BASOR 44 (1931). P. 8–10 и ill(s).

[48] ANET. P. 282a.

царь, впавший в идолопоклонство, мог исключить из своего имени первый компонент, представляющий собой сокращенную форму ТЕТРАГРАММАТОНА — Имени Божьего[49]. После своего пребывания в Дамаске по случаю взятия столицы Арама Тиглатпаласаром Ахаз вводит в Иудее также сирийские (ассирийские) культы.

В 729 г. до н. э. Ахаз назначил соправителем своего сына Хизкийаху (Йехизкийаху), который оказался одним из наиболее благочестивых царей в еврейской истории. (По мнению *Бен-Сиры*, писавшего в начале II в. до н. э., в Израиле и Иудее все цари тяжко грешили, кроме Давида, Йехизкийаху и Йошийаху [49:4]; ср. *также* позитивную оценку Асы во *2 Хр.*, гл. 15, *1 Цар.* 15:11 слл. и Йехошафата во *2Хр.*, гл. 17, *1 Цар.* 22:43.)

Израиль при династии Йеху (841–752). Последние израильские цари и падение Самарии

Как отмечалось выше, Йеху (841–814), вдохновляемый пророком Елисеем, придя к власти, уничтожил культ баализма в Израиле, однако религиозная система, учрежденная Йаровамом I, продолжала функционировать в Северном царстве и при Йеху и при всех его преемниках (*2 Цар.* 10:29, 31).

Израильский царь «Йеху, сын Омри» приносит дань Салманасару III
(Черный обелиск)

Ввиду военной угрозы со стороны агрессивного дамасского царя Хазаэла Йеху в первый же год своего царствования, 841 г. до н. э., вынужден был в поисках сильного союзника послать обильную дань ассирийскому царю Салманасару III. На т. наз. *Черном обелиске* Салманасара, обнаруженном А. Х. Лэйардом в 1846 г. в Нимруде и хранящемся в Британском музее, Йеху изображен коленопреклоненным перед ассирийским царем, а

[49] *Horn.* Divided Monarchy. P. 250, n. 25.

его слуги — несущими тому дань. (Данный рельеф представляет *первое* дошедшее до нас *изображение* конкретного еврея.) После того как Салманасар через несколько лет покинул пределы Южной Сирии, Дамаск, достигший к этому времени необычайной военной мощи, добивается гегемонии над Центральной и Южной Сирией, почти беспрепятственно вторгается в Израиль, захватывает Гил'ад и другие израильские территории в Заиорданье, а также подчиняет себе Аммон, Моав и Эдом. В 814 г. до н. э. Хазаэл совершает поход к берегу Средиземного моря, наносит поражение Израилю и Иудее, берет дань с иудейского царя Йехоаша и, вероятно, порабощает северную Финикию.

Сын и преемник Хазаэла Бен-Хадад III продолжает успешные войны против Израильского царства. При сыне Йеху Йехоахазе (814–798) Израиль теряет большую часть своей территории и армии; теперь армия Северного царства насчитывает всего 10 колесниц, 50 всадников и 10 000 пехотинцев (*2 Цар.* 13:7). В эти критические для Израиля годы (805–801 гг. до н. э.) ассирийский царь Ададнерари III (810–783) наносит дамасскому царю Бен-Хададу III сокрушительное поражение, вступает в Дамаск и взимает с него большую дань. Поражение Дамаска оказалось спасительным для Израиля.

Сын Йехоахаза Йехоаш (798–782) упоминается среди других данников Ададнерари III под именем *Йа-а-су мат Са-ме-ри-на-а-а.* Это первая из обнаруженных до настоящего времени ассирийских надписей, в которой Израиль обозначается как *Самерина*, т. е. Самария/Шомерон[50]. В то же время Йехоашу удалось трижды разбить сирийские войска Бен-Хадада III, — что предсказал в конце своего земного пути пророк Елисей, — и возвратить Израилю территории, потерянные при его отце, Йехоахазе (*2 Цар.* 13:25). Как отмечалось выше, Йехоаш нанес также поражение иудейскому царю Амацйаху. С 793 г. до н. э. соправителем Йехоаша был его сын Йаровам.

При Йароваме II (793–753) Израиль занимает первенствующее место в регионе. Ему удается разгромить Арамейское царство, взять Дамаск и Хамат; Аммон и Моав, вероятно, становятся его вассалами (ср. *2 Цар.* 14:23–29). Израиль вновь контролирует главные торговые пути, ведущие из Сирии в Египет; израильтяне интенсивно заселяют Башан и северный Гил'ад. К середине VIII в. до н. э. территории Израиля и Иудеи в своей совокупности чуть ли не достигают размеров Израильского царства при Давиде и Соломоне. Согласно *2 Цар.* 14:25, столь впечатляющее расширение пределов Израиля было предсказано пророком Ионой, сыном Амитайя; его авторству приписывается библейская книга *Ионы*, утверждающая универсализм, вездесущность и всемогущество YHWH-Господа.

Оборотной стороной политического и экономического развития Израиля при Йароваме II явилось обострение социальных противоречий, гневно обличаемых в Северном царстве первыми *письменными* пророками Амосом и Осией. Последние, кроме того, резко критикуют израильский культ; Осия выступает также против баализма (ср., например,

[50] См., например: *Page S.* A Stela of Adad-nirari III and Nergal-ereš from Tell al-Rimah // Ir 30 (1968). P. 147–148; *Idem.* Joash and Samaria in a New Stela Excavated at Tell al-Rimah // VT 19 (1969). P. 463; *Millard A. R., Tadmor H.* Adad-nirari III in Syria // Ir 35 (1973). P. 57–64; *Tadmor H.* The Historial Inscriptions of Adad-irari III // Ir 35 (1973). P. 141–150.

Ос. 2:8, 13, 17), элементы которого, вероятно, вновь стали проявляться в Израильском царстве в первой половине VIII в. до н. э.

Сын Йаровама II Зехарйаху, процарствовав всего шесть месяцев в 753–752 гг. до н. э., в результате заговора был убит Шаллумом. С его гибелью династия Йеху, правившая в Израиле около 90 лет — дольше всех других родов, — прекратилась.

Шаллум правил в Израиле лишь месяц и был убит в Самарии Менахемом из Тирцы. Последний правил с 752 по 742 г. до н. э., жестоко подавляя всякую оппозицию (ср. *2 Цар.* 15:16). Как полагают, к этому времени Израиль потерял контроль над сирийскими территориями, хотя этот факт не упомянут в Библии. Менахем вынужден был платить дань ассирийскому царю Тиглатпаласару III (в Библии также обозначается как Пул[51]), введя специальный налог на имущие слои населения Израиля; об этой дани сообщает как Библия (*2 Цар.* 15:19–20), так и ассирийские источники[52]. Сын Менахема Пекахйа правил в 742–740 гг. до н. э. Он был убит своим приближенным Пекахом прямо в царском дворце в Самарии; в заговоре приняла участие большая группа гил'адитян.

Пеках (740–732) изменил проассирийскую политику своих предшественников и, как отмечалось выше, вступил в антиассирийский союз с дамасским царем Рецином II. Коалиция потерпела сокрушительное поражение: в 732 г. пал Дамаск, Сирия и захваченные ассирийцами территории Израильского царства — Гил'ад, Галилея и Шаронская долина — были превращены в ассирийские провинции и управлялись ассирийскими наместниками. Израильское же население захваченных территорий переселялось в Месопотамию (ср. *2 Цар.* 15:20). Таким образом, территория Израильского царства практически сократилась до пределов удела Эфраима с центром в Самарии. Результаты археологических раскопок, проводившихся в Хацоре и Мегиддо, выявили огромные разрушения, сопровождавшие ассирийское завоевание.

В 732 г. до н. э. против Пекаха был составлен заговор во главе с Хошеа: Пеках был убит, а Хошеа стал последним царем Северного царства. Хошеа платил огромную дань сначала Тиглатпаласару III[53], а затем его сыну Салманасару V (727–722) [*2 Цар.* 17:3]. Хошеа решается на отчаянный шаг — вступает в союз со слабой XXIV египетской династией (чья резиденция располагалась в Саисе[54]) и прекращает платить дань ассирийцам. Салманасар заключил Хошеа в тюрьму в Ассирии (*2 Цар.* 17:4) и двинул войска на Самарию. Осада столицы Северного царства длилась три года (*2 Цар.* 17:5, 18:10). Самария, по всей вероятности, пала в последний год царствования Салманасара V (723/722 гг. до н. э.), незадолго до смерти последнего. То, что именно Салманасар взял Самарию, говорит и Библия (*2 Цар.* 17:5–6; 18:9–10), и так называемая *Вавилонская (Халдейская)*

---

[51] Акк. *pūlu* означает «известняковый (блок)» (возможно, прозвище, первоначальное или тронное имя царя).

[52] ANET. P. 283a.

[53] ANET. P. 284a.

[54] Текст *2 Цар.* 17:4, вероятно, следует интерпретировать в том смысле, что Хошеа «отправил посланников в Саис (סוא), <к> царю Египта». См., например: *Goedicke H.* The End of So', King of Egypt // BASOR 171 (1963). P. 64–66.

хроника (обнаружена в 1956 г.). С другой стороны, ассирийский царь Саргон II (722–705), преемник Салманасара, в своих надписях, созданных несколькими годами позже рассматриваемых событий, утверждает, что именно он разрушил Самарию в первый год своего царствования[55]. Вероятно, Саргон был командующим армией Салманасара в то время, когда пала Самария. По смерти же Салманасара именно Саргон осуществил в 722 г. до н. э. депортацию населения Самарии (Эфраима), по его собственным словам, переправив в Месопотамию 27 290 человек[56]. Возможно, намек на это «двойное» падение Самарии содержит пассаж *2 Цар.* 18:9–10, где, с одной стороны, говорится, что Салманасар выступил против Самарии и осадил ее «в седьмой год Хошеа» и что ассирийцы взяли город «по окончании трех лет» осады (см. также *2 Цар.* 17:5), т. е. *в десятый год* Хошеа, вероятно, в 722 г. до н. э., а с другой — что Самария была взята «*в девятый год Хошеа*» (см. также *2 Цар.* 17:1, 6), т. е. предположительно в 723 г. до н. э. Итак, Израильское царство прекратило свое существование.

Царь Ассирии Саргон II, сыгравший роковую роль в истории Северного царства, рассматривал себя, прежде всего, как «царя Вавилона», что видно, в частности, из его титулатуры. Он укрепил ассирийской контроль над сиро-палестинским регионом в ходе своих филистимских кампаний 720, 716 и 712 гг., хорошо освещенных ассирийскими источниками[57]. О взятии Ашдода войсками Саргона упоминает иудейский пророк второй половины VIII в. до н. э. Исайя. *Ис.* 20:1 — единственный библейский текст, в котором этот ассирийский царь упоминается по имени (ср. *Ис.* 14:29, 31). Как будто бы находясь на вершине могущества, Саргон бесславно погибает во время похода против киммерийцев в 705 г. до н. э. Труп его даже не был найден. Вероятно, именно этого царя имел в виду Исайя, произнеся следующие слова:

> А говорил ты (имеется в виду царь Вавилона[58]. — *И. Т.*) в сердце своем:
> 'Взойду на небо,
> выше звезд Божиих (כוכבי אל)
> вознесу престол мой.
> И сяду на горе в общине (богов),
> на краю Севера (צפון)[59].
> Взойду на высоты облачные,
> буду подобен Всевышнему' (*Ис.* 14:13–14).

Однако:

> Все цари народов, все лежат с честью,
> каждый в своей усыпальнице;

---

[55] ANET. P. 284a–285b.

[56] См., например: *Tadmor H.* The Campaigns of Sargon II of Assur // JCS 121 (1958). P. 22–42 (особенно 33–40), 77–100; *Thiele.* The Misterious Numbers of the Hebrew Kings. P. 163–172.

[57] См., например: *Tadmor H.* Philistia under Assyrian Rule // BA 29 (1966). P. 90–95.

[58] См. 14:4.

[59] Или: *Цафона* — священной (*здесь:* космической) горы (см. ч. I, гл. II, 4; ср. *также* гл. III, 4; 5, II).

а ты повержен вне гробницы своей,
как презренная ветвь,
как одежда убитых, сраженных мечом,
которых опускают в каменные рвы, —
ты, как попираемый труп,
не соединишься с ними в могиле... (*Ис.* 14:18–20).

Израильтяне были поселены в Месопотамии (например, в Халахе к северо-востоку от Ниневии, в Гозане[60] в верхнем течении Хавора, притока Евфрата, в округе Хавор, заселенном в основном арамеями) и Мидии (*2 Цар.* 17:6; 18:11; *1 Хр.* 5:26). Полагают, что на месте были оставлены мелкие крестьяне, между которыми были разделены угодья угнанных во внутренние области Ассирийской империи землевладельцев. Область Эфраима была обращена в ассирийскую провинцию, административным центром которой стала отстроенная с этой целью Самария. В города же Израиля были пригнаны арамеи, а позже халдеи из Вавилона.

И перевел царь ассирийский людей из Вавилона, и из Куты, и из ʻАввы, и из Хамата, и из Сефарваима, и поселил (их) в городах Самарии вместо сынов Израиля. И они овладели Самарией, и стали жить в городах ее (*2 Цар.* 17:24)[61].

Переселенцы в целом перенимают религиозные представления местного израильского населения, религию YHWH-Господа, однако во многом сохраняют и свои языческие обряды и обычаи (ср. *2 Цар.* 17:27–41)[62]. С течением времени эти народы частично смешиваются с остатком израильтян, и образуется новая, родственная еврейской, народность — самаритяне.

Насильственное переселение порабощенных пленников из покоренных стран во внутренние области Ассирийского государства выполняло, прежде всего, следующие две функции: пополнить население и поднять экономику коренных областей Ассирии, обезлюдевших вследствие многочисленных войн, а также облегчить политическое подчинение аннексированных территорий, наиболее динамичных и влиятельных жителей которых депортировали в другие районы империи. Сведения о судьбах израильтян в Месопотамии крайне скудны. В Ассирии изгнанники из Израиля занимались в основном земледелием, но также и ремеслом. Судя по ассирийским документам конца VIII–VII в.

---

[60] Здесь были обнаружены ассирийские документы, в которых встречаются имена собственные переселенцев из Израильского царства (например, Нерийау, Палтийау).

[61] Ср. также: *Иосиф Флавий.* Иудейские древности, X, 184.

[62] По мнению французского теолога Ж. Ле Клерка (Sentiments de quelques theologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament, composée par Richard Simon de l'Oratoire. Amsterdam, 1685), именно в этот период, к концу VIII в. до н. э., была кодифицирована Тора. Ле Клерк считал, что кодификатором Пятикнижия мог быть один из выселенных в Ассирию израильских священников, который, согласно *2 Цар.* 17:27–28, был послан «царем ассирийским», дабы учить жителей «городов Самарии», т. е. переселенцев из Месопотамии, «закону (משפט) Бога той страны», т. е. Израиля, и «как чтить Господа». Ср. также особенно *2 Цар.* 17:35–39. (Впоследствии Ле Клерк изменил свою точку зрения и стал приписывать авторство Торы Моисею.)

до н. э., некоторые израильтяне становятся высокопоставленными чиновниками (в частности, в казначействе), а некий Хилкийаху был ассирийским военачальником (документ времен Саргона из Кальху).

Часть представителей северных колен ассимилировалась с арамейским и ассирийским населением. Однако многие израильтяне сохранили свой религиозно-национальный облик и слились впоследствии с переселенцами из Иудеи, депортированными в Месопотамию вавилонянами в начале VI в. до н. э. (см. ниже). Иудейские пророки Иеремия (последняя треть VII — начало VI в. до н. э.) и Иезекиил (первая треть VI в. до н. э.) предвещают избавление не только иудейским, но и израильским изгнанникам. Среди вернувшихся в Страну Израиля из вавилонского плена числились и представители северных колен.

4. ИУДЕЯ В ПЕРИОД ОТ ЦАРСТВОВАНИЯ ХИЗКИЙАХУ ДО РАЗРУШЕНИЯ ИЕРУСАЛИМА И ХРАМА И НАЧАЛА ВАВИЛОНСКОГО ПЛЕНА

Правление царя Хизкийаху и его религиозная реформа. Пророк Исайя. Нечестивое царствование и раскаяние Менашше

В Библии о благочестивом иудейском царе Хизкийаху (729[715]–686) говорится во *2 Цар.* 18–20 и параллельном пассаже *Ис.* 36–39, а также во *2 Хр.* 29–32. Несомненно, что на деятельность Хизкийаху оказало то, что он явился свидетелем падения Самарии, братского Израильского царства и депортации северных колен. Предполагают, что учителем Хизкийаху мог быть пророк Исайя. Ок. 701 г. до н. э. пророк предсказал исцеление царя от смертельной болезни и даже выступил в роли его врача (*2 Цар.* 20:1–11; *Ис.* 38; ср. *2 Хр.* 32:24). Во *2 Хр.* 32:32 «Видение Исайи, сына Амоца» упоминается как один из основных источников по истории правления Хизкийаху.

Царь Хизкийаху провел религиозную реформу, направленную на *централизацию Богослужебного культа в Иерусалимском Храме* (ср. *2 Цар.* 18:3–4, 22; *2 Хр.* 32:12; *Ис.* 36:7). Согласно *2 Цар.* 18:3–4, царь «уничтожил высоты, и разбил маццевы[63], и изрубил ашеру[64]...». Вероятно, именно в ходе реформы Хизкийаху был разрушен и алтарь в Беэр-Шеве[65], отдельные блоки которого обнаружены в 1973 г. Й. Ахарони[66]. По мнению К. Кенион, обнаруженные в Иерусалиме в пещере на восточном склоне Офела около 1300 разбитых фигурок людей (богов) и животных, в том числе фигурок богини плодо-

[63] Здесь: идолопоклоннические колонны, камни или плиты.

[64] Здесь, вероятно, имеется в виду культовая идолопоклонническая роща (дубрава); или же: «культовый столб (Ашеры)». В параллельном месте во *2 Хр.* 31:1 мн. ч.: «ашеры».

[65] Во времена пророка Амоса (первая половина VIII в. до н. э.) Беэр-Шева была священным городом, в который совершали паломничество даже жители Северного (Израильского) царства (*Ам.* 5:5, 8:14).

[66] См., например: *Aharoni Y.* The Horned Altar of Beer-Sheba // BA 37 (1974). P. 2–6.

родия, также могут относиться ко времени религиозной реформы царя Хизкийаху (а не царя Йошийаху; см. ниже)[67].

Хизкийаху «поразил филистимлян до Газы и в пределах ее» (*2 Цар.* 18:8). Судя по *2 Хр.* 32:23, 27–29, экономика Иудеи была на подъеме, развивалось земледелие и скотоводство, велись строительные работы. Хизкийаху пробивает туннель длиной приблизительно в 530 м из источника Гихон в Кидронской долине до водоема[68] внутри городских стен (*2 Цар.* 20:20; *2 Хр.* 32:3–4, 30; ср. *Ис.* 22:11; ср. также *Сир.* 48:19) — крайне предусмотрительное техническое мероприятие ввиду ожидаемой осады Иерусалима со стороны ассирийцев. До сих пор воды Эн-Гихона текут в Силоамский водоем (Шилоах) в Иерусалиме[69]. В 1880 г. в 10 м от южного конца туннеля была обнаружена еврейская надпись (хранится в Археологическом музее в Стамбуле), в которой говорится об обстоятельствах строительства туннеля (который пробивали с двух сторон одновременно).

При Саргоне II Иудея платила дань Ассирии, что зафиксировано в ассирийских документах. [70] Однако по смерти Саргона в 705 г. до н. э., когда его сын и преемник Синаххериб (705–681) столкнулся с серией восстаний в различных ассирийских провинциях и вассальных государствах по соседству с Иудеей, Хизкийаху усмотрел в этом благоприятный момент, чтобы сбросить ассирийское ярмо, и вступил в антиассирийский союз с XXV (Нубийской) египетской династией. Он также поддерживал отношения с Мардук-апал-иддином, библейским Меродах-баладаном, проживавшим в изгнании самопровозглашенным царем Вавилона. Против этих антиассирийских альянсов резко выступал пророк Исайя, говоря об их бесперспективности.

В 702 г. до н. э. Синаххериб вновь поработил Вавилонию, а в 701 г. выступил против восставших государств на западе Ассирийской империи. Он покорил Тир, завоевал Яффу с ее окрестностями. Сражение с пришедшей на помощь восставшим египетской армией не дало перевеса ни одной из сторон; египтяне отступили, а Синаххериб обрушился на Иудею, разрушая все на своем пути. Ассирийской армии удалось взять крупнейший и хорошо укрепленный город южной Иудеи Лахиш. В серии рельефов, украшавших стены одного из залов дворца Синаххериба в Ниневии и хранящихся ныне в Британском музее, изображены жестокие сцены осады города, сдача Лахиша, страшная казнь лидеров обороны города (снятие кожи, сажание на кол), захват добычи, депортация пленных горожан, идущих в изгнание босыми. Следы битвы за Лахиш обнаруживают и археологические раскопки; в частности, был открыт сооруженный горожанами противоосадный вал[71].

После падения Лахиша Хизкийаху резко изменяет свою позицию и посылает Синаххерибу огромную дань: согласно *2 Цар.* 18:14–15, 30 талантов золота и 300 талантов

---

[67] См.: *Kenyon.* Digging Up Jerusalem. P. 137–144 (также pl. 56–61); см. также: *Eadem.* Jerusalem: Excavating 3,000 Years of History. New York, 1967. P. 101 (также figs. 8–10).

[68] Возможно, Верхнего водоема.

[69] Перепад высот на всем протяжении туннеля составляет 10 м; Гихон — 646 м, Силоам — 636 м.

[70] ANET. P. 287a.

[71] *Ussishkin D.* The Conquest of Lachish by Sennacherib. Tel Aviv, 1982.

серебра; согласно ассирийским анналам, 30 талантов золота и 800 талантов серебра[72]. Это, однако, не удовлетворило Синаххериба — он потребовал безоговорочной капитуляции Хизкийаху, что было неприемлемо для иудейского царя. И вот, разрушив остальные города южной и центральной Иудеи, ассирийские войска осадили Иерусалим. Однако, как и предсказывал пророк Исайя, столица Иудеи не пала. Согласно *2 Цар.* 19:35 и *Ис.* 37:36, произошло чудо: в одну ночь в стане ассирийцев было поражено 185 000 человек. Цифра представляется чересчур большой — численность самой большой из известных нам ассирийских армий, армии Салманасара III в его походе против Дамаска, составляла 120 000 человек[73]. Предлагается и другое чтение цифры — 5180 (что допустимо как исключение)[74]. С этой цифрой в определенной мере согласуется замечание *2 Хр.* 32:21, в котором нет упоминания о числе истребленных: «И послал ГОСПОДЬ ангела, и он истребил всех витязей войска, и главнокомандующего, и начальствующих в стане царя Ассирии».

Гибель большого количества воинов произвела устрашающее впечатление на ассирийцев; осада Иерусалима была снята, и армия Синаххериба ушла. Ассирийские анналы Синаххериба также подтверждают тот факт, что Иерусалим не был взят. В частности, здесь говорится, что Хизкийаху стал «заключенным в Иерусалиме... как птица в клетке», но нет ни слова о том, что Синаххерибу удалось захватить столицу Иудеи или ее царя. Допускают, что армию ассирийцев могла поразить холера или бубонная чума. Случаи эпидемии чумы известны из ассирийских источников VIII в. до н. э. Заметим, что в ассирийских анналах не сохранилось каких-либо указаний на возможные политические причины отступления армии Синаххериба. Память о чудесном поражении ассирийской армии Синаххериба сохранялась века спустя. Например, это событие нашло свое искаженное отражение в *Истории* Геродота (II, 141), который во время своего посещения Египта слышал историю о том, как на ассирийскую армию, выступившую против египтян, напали стаи полевых мышей и изгрызли у солдат «колчаны, луки и рукоятки щитов» (части оружия, сделанные из кожи). (NB: Мыши были у семитов символом чумы.)[75]

Некоторые исследователи полагают, что Синаххериб совершил два похода против Иудеи и Иерусалима — в 701 и приблизительно в 689 гг. до н. э. или немного позднее[76]. Как бы то ни было, Хизкийаху оказался единственным царем, который не был убит или смещен со своего трона во время финикийско-палестинской кампании Синаххериба. Однако многие иудейские города были разрушены, большое количество населения уведено в плен (ассирийские источники называют цифру в 200 150 человек, что исследова-

---

[72] ANET. P. 287a–288b.

[73] ANET. P. 280a.

[74] *Horn.* Divided Monarchy. P. 251, n. 45.

[75] Ср., например, *1 Сам.* 6:4–5 (MT) и 5:6 (Лукианова ревизия Септуагинты; ср. также Вульгату).

[76] См., например: *Albright W. F.* New Light from Egypt on the Chronology and History of Israel and Judah // BASOR 130 (1953). P. 8–11; *Horn S.* Did Sennaherib Campaign Once or Twice Against Hezekiah? // AUSS 4 (1966). P. 1–28; *Idem.* Divided Monarchy. P. 135 etc.; 251, примеч. 43; *Bright.* History of Israel. P. 296–308; *Shea W. H.* Sennacherib's Second Palestinian Campaign // Journal of Biblical Literature 104 (1985). P. 401–418.

тели рассматривают как значительное преувеличение); ассирийцы захватили богатую добычу. В последние десять лет царствования Хизкийаху его соправителем был его сын Менашше. Деятельность Хизкийаху оценивается в *2 Цар.* 18:5–7 крайне высоко:

> На Господа, Бога Израилева, уповал он, и не было такого, как он, среди всех царей иудейских, ни после него, ни прежде него. И прилепился он к Господу и не отступал от Него, и соблюдал заповеди Его, которые Господь заповедал Моисею. И был Господь с ним: везде, куда бы ни ходил, он преуспевал.

А вот Менашше (696–641), сын его, оказался самым нечестивым царем из династии Давида.

> И снова устроил высоты, которые уничтожил Хизкийаху, отец его, и поставил жертвенники Ба'алу, и сделал (истукан) Ашеры, как сделал Ахав, царь Израиля; и поклонялся всему воинству небесному, и служил ему. И соорудил жертвенники в Доме Господнем, о котором сказал Господь: „В Иерусалиме положу Имя Мое". И соорудил жертвенники всему воинству небесному на обоих дворах Дома Господня. И провел сына своего через огонь, и гадал, и ворожил, и завел вызывателей духов предков и ведунов; много сделал неугодного в очах Господа, чтобы прогневать его. И поставил истукан Ашеры, который сделал, в Доме... (*2 Цар.* 21:3–7; см. также *2 Хр.* 33:3–7).

> А еще пролил Менашше и очень много невинной крови... (*2 Цар.* 21:16; см. также 24:4).

В Мидраше к последнему пассажу сказано, в частности, что Менашше ненавидел пророка Исайю и умертвил его, распилив на две части. При этом царе массы народа также впали в идолопоклонство (*2 Цар.* 21:9–15; *2 Хр.* 33:9–10).

Согласно ассирийским анналам, Менашше платил дань царям Ассирии Асархаддону (680–669) и Ашшурбанипалу (668–627)[77]. В какой-то период Менашше, вероятно, восстал против ассирийцев; согласно *2 Хр.* 33:11, он был отправлен в цепях в Вавилон. Пребывая в узилище, он раскаялся и, будучи возвращен на царство, очистил Иерусалимский Храм и отверг чужеземные культы, хотя служить Господу Богу продолжали на высотах (*2 Хр.* 33:12–17). Согласно *2 Хр.* 33:19, греховные деяния Менашше, а также его раскаяние описаны в недошедших до нас *Записях Хозайи.*

Экономическое положение Иудеи при Менашше, вероятно, стало катастрофическим: в одном из ассирийских документов говорится, что Аммон платит дань в две мины[78] золота, Моав — одну мину золота, а Иудея — лишь десять мин серебра[79]. В анналах Асархаддона Менашше фигурирует как *шар*^{уру} *Йа'уди*, «царь города Йехуда»; это, как считают, предполагает, что Иудея в данный период превращается в город-государство, т. е., по сути, представляет собой Иерусалим и его окрестности[80].

---

[77] ANET. P. 291a, 294a.

[78] Мина равнялась 50 шекелям, ок. 575 гр.

[79] ANET. P. 301a.

[80] *Ahlström.* The History of Ancient Palestine. P. 715.

Сын Менашше Амон (641–639) впал в те же идолопоклоннические грехи, что и его отец до своего раскаяния. В результате заговора, составленного приближенными Амона, царь был убит в своем дворце.

Царь Йошийаху и религиозная реформа в Иудее

I

Иудейский царь Йошиайху (639–608) знаменит, прежде всего, своей религиозной реформой, в результате которой *монотеизм YHWH-Господа полностью утвердился во всем иудейском обществе и был установлен единый централизованный культ YHWH Господа в Иерусалимском Храме*. В центре реформы стоит обнаруженная в 621 г. до н. э. первосвященником Хилкийаху в Иерусалимском Храме «Книга Учения (Торы)» (ספר התורה)[81]. До нас дошли две версии, в которых описываются обстоятельства обнаружения *Книги Учения* и проведение царем Йошийаху религиозной реформы: тексты *Второй книги царей* 22:1–23:28 и *Второй книги Хроник* 34:1–35:19. В первом пассаже говорится следующее:

> Восьми лет был Йошийаху, когда воцарился, и тридцать один год царствовал в Иерусалиме; имя матери его Йедида, дочь Адайи, из Боцкаты. И делал он правильное в очах Господних, и ходил во всем путем Давида, отца своего, и не уклонялся ни направо, ни налево. В восемнадцатый год царя Йошийаху, послал царь Шафана, сына Ацалйаху, сына Мешуллама, писца, в Дом Господень, сказав: пойди к Хилкийаху, первосвященнику, пусть он пересчитает серебро, принесенное в Дом Господень, которое собрали от народа стоящие на страже у порога, и пусть отдадут его в руки производителям работ, приставленным к Дому Господню; а те пусть раздают его работающим в Доме Господнем, на исправление повреждений Дома, плотникам и строителям, и каменщикам, и на покупку деревьев и тесаных камней для укрепления Дома; впрочем, не требовать у них отчета в серебре, переданном в руки их, потому что они поступают честно. И сказал Хилкийаху, первосвященник, Шафану, писцу: Книгу Учения (ספר התורה) я нашел в Доме Господнем. И подал Хилкийаху книгу Шафану, и он читал ее. И пришел Шафан, писец, к царю, и принес царю ответ, и сказал: расплавили рабы твои серебро, найденное в Доме, и передали его в руки производителям работ, приставленным к Дому Господню. И возвестил Шафан, писец, царю, говоря: Книгу дал мне Хилкийаху, священник. И читал ее Шафан пред царем. Когда услышал царь слова Книги Учения, то разодрал одежды свои. И повелел царь Хилкийаху, священнику, и Ахикаму, сыну Шафанову, и Ахбору, сыну Михайи, и Шафану, писцу, и Асайи, слуге царскому, говоря: Пойдите, вопросите Господа за меня и за народ и за всю Иудею о словах этой найденной Книги; потому что велик гнев Господень, который воспылал на нас за то, что не слуша-

[81] Высказывалось предположение, согласно которому перстень-печатка с палеоеврейской надписью «(Принадлежит) Ханану, сыну Хилкийаху, священнику (hkhn; или „сыну Хилкийаху-Священника"(?))» мог принадлежать сыну первосвященника Хилкийаху. См.: *Elayi J.* Name of Deuteronomy's Author Found on Seal Ring // BAR, Sept./Oct. 1987. C. 54–56 (ср.: *Eadem.* Le sceau de prêtre Hanan, fils de Hilqiyahu // Sem 36 (1986). P. 43–46).

ли отцы наши слов этой Книги, чтобы поступать согласно с предписанным нам. И пошел Хилкийаху, священник, и Ахикам, и Ахбор, и Шафан, и Асайя к Хулде пророчице[82], жене Шаллума, сына Тиквы, сына Хархаса, хранителя одежд, — жила же она в Иерусалиме, в Мишне[83], — и говорили с нею. И она сказала им: так говорит Господь, Бог Израилев: скажите человеку, который послал вас ко мне: так говорит Господь: наведу зло на это место и на жителей его, все слова Книги, которую читал царь иудейский. За то, что оставили Меня и кадят другим богам, чтобы раздражать Меня всеми делами рук своих, воспылал гнев Мой на это место, и не погаснет. А царю Иудейскому, пославшему вас вопросить Господа, скажите: так говорит Господь, Бог Израилев, о словах, которые ты слышал: так как смягчилось сердце твое, и ты смирился пред Господом, услышав то, что Я изрек на это место и на жителей его, что они будут предметом ужаса и проклятия, и ты разодрал одежды свои, и плакал предо Мною, то и Я услышал (тебя), говорит Господь. За это, вот, Я присоединю тебя к отцам твоим, и ты положен будешь в гробницу твою в мире, и не увидят глаза твои всего того бедствия, которое Я наведу на это место. И принесли царю ответ. И послал царь, и собрали к нему всех старейшин Иудеи и Иерусалима. И пошел царь в Дом Господень, и все иудеи, и все жители Иерусалима с ним, и священники, и пророки, и весь народ, от малого до большого, и прочел вслух их все слова Книги Завета, найденной в Доме Господнем. Потом встал царь на возвышенное место, и заключил пред Лицем Господним завет („договор". — *И. Т.*) — последовать Господу и соблюдать заповеди Его, и постановления Его, и законы Его всем сердцем и всею душою, чтобы выполнить слова этого завета, написанные в этой Книге. И весь народ вступил в завет. И повелел царь Хилкийаху, первосвященнику, и вторым священникам (заместителям. — *И. Т.*), и стоящим на страже у порога вынести из Храма Господня[84] все вещи, сделанные для Ба'ала и для Ашеры, и для всего воинства небесного, и сжег их вне Иерусалима, в полях[85] Кидрона, и отнес прах их в Бет-Эл. И отставил жрецов-идолопоклонников (הכמרים), которых поставили цари иудейские, чтобы совершал<и> курение на высотах в городах иудейских и окрестностях Иерусалима, — и которые воскуряли Ба'алу, солнцу, и луне, и созвездиям, и всему воинству небесному; и вынес Ашеру из Дома Господня за Иерусалим, к речке Кидрон[86], и сжег ее у речки Кидрон, и истер ее в прах, и бросил прах ее на кладбище сынов народа. И разрушил дома блудилищные[87], которые (были) при Доме Господнем, где женщины ткали одежды для Ашеры. И вывел всех священников (הכהנים) из городов иудейских, и осквернил высоты, на которых совершали курение жрецы, от Гевы до Беэр-Шевы, и разрушил высоты (перед) воротами, — ту, которая у входа в ворота Йехошуа, градоначальника, <и> ту, которая на левой стороне у городских ворот[88]. Впрочем, священники высот не приноси-

---

[82] Также во *2Хр.* 34:22. В Еврейской Библии пророчицами также названы Мирйам, сестра Моисея (*Исх.* 15:20), Девора (*Суд.* 4:4) и жена пророка Исайи (*Ис.* 8:3). В *Неем.* 6:14 упомянута (лже)пророчица Но'адйа. Иудаистская традиция считает также пророчицей Ханну (Анну), мать Самуила (ср. *1 Сам.* 2:1–10).

[83] Букв. «второй» (город?); вероятно, название квартала; ср. *Соф.* 1:10.

[84] Букв. «из большого зала [*хехал*] (Дома) Господня».

[85] Перевод условный; возможно, «террасах», «склонах», «вади».

[86] Или: «в долину Кидрона». Здесь и далее имеется в виду Вади-Кидрон.

[87] Вероятно, подразумевается (мужская) культовая проституция.

[88] Или: «...и разрушил высоты пред воротами — у входа в ворота Йехошуа, градоначальника, слева от входящего у городских ворот».

ли жертв на жертвеннике ГОСПОДНЕМ в Иерусалиме, опресноки же ели вместе с братьями своими. И осквернил он тофет, что в долине сынов Хиннома, чтобы никто не проводил сына своего и дочери своей чрез огонь (в жертву) молех[89]; И отменил коней, которых посвятили цари Иудейские солнцу, пред входом в Дом ГОСПОДЕНЬ, близ комнаты Натан-мелеха, служителя при (храмовом) дворе[90]; колесницы же солнца сжег огнем. И жертвенники на кровле верхней комнаты Ахазовой, которые сделали цари иудейские, и жертвенники, которые сделал Менашше[91] на обоих дворах Дома ГОСПОДНЯ, разрушил царь, и низверг оттуда, и бросил прах их в речку Кидрон. И высоты, которые пред Иерусалимом, к югу от 'Горы разложения' (южная оконечность Масличной горы. — *И. Т.*), которые устроил Соломон, царь Израиля, Астарте, мерзости сидонян, и Кемошу, мерзости моавитской, и Милкому, гнусности сынов Аммона, осквернил царь; и расколол маццевы, и изрубил ашеры, и наполнил место их костями человеческими. Также и жертвенник, который в Бет-Эле, высоту, устроенную Йаровамом, сыном Невата[92], который ввел Израиль в грех, — также и жертвенник тот и высоту он разрушил, и сжег эту высоту, стер в прах и сжег Ашеру[93]. И взглянул Йошийаху, и увидел погребения, которые (были) там на горе, и послал, и взял кости из погребений, и сжег на жертвеннике, и осквернил его по слову ГОСПОДНЮ, которое провозгласил человек Божий, предрекший эти события[94]. И он (т. е. Йошийаху. — *И. Т.*) сказал: что это за (могильный) памятник, который я вижу? И сказали ему жители города: (это) могила человека Божия, который приходил из Иудеи и провозгласил о том, что ты делаешь над жертвенником Бет-Эла. И сказал он: оставьте его в покое; никто не трогай костей его. И сохранили кости его и кости пророка, который приходил из Самарии. (Ср. *1 Цар.* 13:31. — *И. Т.*) И также все капища высот в городах Самарии[95], которые построили цари израильские, гневя ГОСПОДА, разрушил Йошийаху, и сделал с ними то же, что сделал в Бет-Эле; и заколол всех жрецов высот, которые там были, на жертвенниках, и сжег кости человеческие на них, — и возвратился в Иерусалим. И повелел царь всему народу, сказав: Совершите Пасху ГОСПОДУ, Богу вашему, как написано в этой Книге Завета (ספר הברית); потому что не была совершена такая Пасха от дней судей, которые судили Израиль, и во все дни царей израильских и царей иудейских; а в восемнадцатый год царя Йошийаху была совершена эта Пасха ГОСПОДУ в Иерусалиме. И вызывателей духов предков и ведунов[96], и терафимов[97], и идолов, и все мерзости, которые появились в Стране Иудейской и в Иерусалиме истребил (בער; букв. «сжег». — *И. Т.*) Йошийаху, чтобы исполнить слова Учения (התורה; Закона. — *И. Т.*), записанные в Книге (הספר), которую нашел Хилки-

---

[89] Вид жертвоприношения, подразумевающий сожжение детей, предварительно умерщвленных (см. выше, гл. I, I, 6, II).

[90] Перевод фразы «служитель при (храмовом) дворе» условный.

[91] Иудейский царь, правивший в 696–641 гг. до н. э. (см. выше).

[92] Йаровам I (931–910 гг. до н. э.) — основатель Северного царства.

[93] Ср. *Втор.* 7:5: «Но поступите с ними (т. е. с языческими народами. — *И. Т.*) так: жертвенники их разбейте, и маццевы их сокрушите, и ашеры их срубите, и истуканов их сожгите огнем»; 12:2–3 (этот пассаж приводится ниже). (Ср. также *Исх.* 23:24; *Числ.* 33:52.)

[94] *1 Цар.*, гл. 13.

[95] Т. е. на территории бывшего Северного (Израильского, Самарийского) царства.

[96] Вариант: «вызывателей знающих духов»; см.: ч. II, гл. V, 3, I.

[97] Род домашних идолов.

йаху, священник, в Доме ГОСПОДНЕМ. Подобного ему не было царя прежде его, который обратился бы к ГОСПОДУ всем сердцем своим, и всею душою своею, и всею возможностью своею, по всему Учению Моисееву (תורת משה); и после него не восстал подобный ему. Однако ГОСПОДЬ не отвратил великой ярости Гнева Своего, какою воспылал Гнев Его на Йехуду (Иудею. — *И. Т.*) за все оскорбления, какими прогневал Его Менашше. И сказал ГОСПОДЬ: и Йехуду отрину от Лица Моего, как отринул Я Израиля, и отвергну город сей Иерусалим, который избрал, и Дом, о котором Я сказал: будет Имя Мое там. Прочее об Йошийаху и обо всем, что он сделал, написано в Книге хроник царей Иудеи.

Согласно тексту *Второй книги Хроник* 34:3–10, очищение монотеистического культа YHWH-ГОСПОДА царь Йошийаху начинает еще за шесть лет до обнаружения в Иерусалимском Храме Книги Учения ГОСПОДА.

В восьмой год царствования своего, будучи еще отроком, он начал обращаться к Богу Давида, отца своего; а в двенадцатый год[98] начал очищать Иудею и Иерусалим от высот и ашер, и истуканов, и литых идолов. И разрушили пред лицем его жертвенники ба'алов, и колонны, посвященные солнцу, возвышающиеся над ними, он сокрушил; и ашеры, и истуканы, и литых идолов он сломал, и разбил в прах, и рассыпал на погребениях тех, которые приносили им жертвы. И кости жрецов сжег на жертвенниках их, и очистил Иудею и Иерусалим. И в городах Менашше, и Эфраима, и Шимона, <даже> до (удела) Нафтали, и в опустошенных окрестностях их[99] он разрушил жертвенники и ашеры, и истуканы разбил в прах, и все колонны, посвященные солнцу, сокрушил по всей Стране Израиля; и возвратился в Иерусалим. В восемнадцатый год царствования своего, по очищении Страны и Дома ГОСПОДА, он послал Шафана, сына Ацалйаху, и Маасейаху градоначальника, и Йоаха, сына Йоахаза, дееписателя, укрепить Дом ГОСПОДА, Бога своего. И пришли они к Хилкийаху, первосвященнику, и отдали серебро, принесенное в Дом Божий, которое левиты, стоящие на страже у порога, собрали из рук Менашше и Эфраима и от всего остатка Израиля, и от всего (колена) Йехуды и Бинйамина, и от жителей Иерусалима; и отдали в руки производителям работ, приставленным к Дому ГОСПОДНЮ, чтоб они раздавали его работникам, которые работали в Доме ГОСПОДНЕМ, ремонтируя и укрепляя Дом.

Далее во *Второй книге Хроник* следует рассказ о том, как во время ремонтных работ Хилкийаху-первосвященник нашел *Книгу Учения ГОСПОДА, (написанную) рукой Моисея* (ספר תורת יהוה ביד משה). Йошийаху утверждает постоянное пребывание Ковчега Завета в Храме (35:3). По его указанию учреждаются жреческие череды в соответствии с предписаниями Давида и Соломона. Царь, а также его князья даруют народу, священникам и левитам мелкий и крупный скот для пасхальных жертвоприношений. И совершали сыны Израилевы Пасху и Праздник опресноков в течение семи дней.

И не была совершаема такая Пасха у Израиля от дней Самуила-пророка; из всех царей Израиля ни один не совершал такой Пасхи, какую совершил Йошийаху, и священни-

[98] Т. е. в 627 г. до н. э.

[99] Т. е. на значительной части территории бывшего Северного царства.

ки, и левиты, и все иудеи, и израильтяне, (там) находившиеся, и жители Иерусалима. В восемнадцатый год царствования Йошийаху совершена эта Пасха (*2 Хр.* 35:18–19)[100].

Как явствует из приведенных текстов, помимо установления единого централизованного культа YHWH-Господа в Храме Иерусалима и полного очищения Богослужения от каких бы то ни было атрибутов язычества, Йошийаху также искореняет все языческие культы, пустившие корни в Иудее, и прежде всего культ финикийского Ба'ала, который предполагал и человеческие жертвоприношения (см., например, *Иер.* 19:5–6, 32:35[101]). Йошийаху попытался искоренить также древнейший и широко распространенный культ духов предков. Судя по тексту *2 Цар.* 23:24, царь в данном аспекте своих религиозных реформ сообразовывался, скорее, со священническими законами, зафиксированными в *Лев.* 19:31, 20:6, 27 и требующими *истребления* вызывателей духов предков и ведунов, чем с предписанием *Втор.* 18:11, согласно которому таковых следует *изгонять* из своей среды[102].

Важно иметь в виду, что религиозная реформа Йошийаху распространялась не только на всю Иудею, но и на значительную — если не большую — часть бывшего Северного царства, которую иудейский царь контролировал в тот период. В частности, был полностью разрушен культовый центр в Бет-Эле, учрежденный еще Йаровамом I. Как показывают археологические раскопки, вероятно, именно в ходе реформы Йошийаху в Иудее было разрушено святилище в Араде, существовавшее здесь с X в. до н. э.

Об успехе религиозной реформы Йошийаху красноречиво свидетельствуют т. наз. Лахишские письма (острака), обнаруженные в этом городе в 1935 и 1938 гг. Тексты представляют собой сообщения офицера, пребывавшего на сторожевом посту между Азекой и Лахишем, коменданту последнего города. Письма написаны накануне падения Иудеи и Иерусалима (586 г. до н. э.). Язык писем практически идентичен языку книги пророка *Иеремии*, встречается целый ряд похожих выражений. В текстах встречаются 22 имени собственных, из них 14 *содержат Имя YHWH-Господа в сокращенной форме. Ни одно из имен собственных не содержит имени какого-то языческого бога.* С другой стороны, как свидетельствует пророк Иезекиил, кое-кто в Иудее продолжал тайно совершать языческие обряды (ср., например, *Иез.* 8:5–16).

Установление монотеистического централизованного культа YHWH-Господа в Иерусалимском Храме в ходе религиозной реформы Йошийаху сыграло выдающуюся роль в истории еврейского народа. Переселенные в начале VI в. до н. э. в Вавилонию жители Иудеи, а также присоединившиеся к ним представители северных колен *в подавляющем большинстве своем уже не мыслили отправление культа YHWH-Господа*

---

[100] Предписания Пятикнижия о праздновании Пасхи содержатся в *Исх.* 12, 13:3–10, 23:15, 34:18; *Лев.* 23:5–8; *Числ.* 9:2–14, 28:16–27, *Втор.* 16:1–6.

[101] Ср. также *Втор.* 12:31; *Ис.* 57:5; *Иер.* 7:31–32; *Иез.* 16:20–21, 20:26, 30–31, 23:37, 39; *1 Цар.* 16:34; *2 Цар.* 16:3, 21:6, 23:10; *Пс.* 106:37–38.

Подробнее о культе человеческих жертвоприношений см. ч. I, гл. I, I, 6, II.

[102] По поводу культа духов предков см., например: *Тантлевский.* Монотеизм Пятикнижия и полемика с культом духов предков. Passim.

должным образом вне Храма в Иерусалиме, в Иудее. Это консолидировало народ в изгнании и способствовало возвращению его на родину. В Израильском царстве единый централизованный культ YHWH-Господа отсутствовал, и это, вероятно, послужило одной из основных причин — если не главной — того, что северяне в большинстве своем не вернулись из изгнания в Страну Израиля.

II

Многие исследователи — сторонники т. наз. «документальной гипотезы» происхождения Пятикнижия, вслед за В. М. Л. де Ветте[103], полагают, что обнаруженную первосвященником Хилкийаху в Храме в 621 г. до н. э. *Книгу Учения* следует отождествить с книгой *Второзакония*, утверждающей единый централизованный культ в Иерусалимском Храме и призывающей к борьбе с языческими культами (или же только с *Втор.*, гл. 12–26 [т. наз. *Девтерономический кодекс*][104] или гл. 5–26), и что, следовательно, *Второзаконие* (или его первоначальная версия) возникло, вероятно, около этого же времени[105].

По мнению же И. Ш. Шифмана[106], *Книга Учения (Торы)*, опубликованная в 621 г. до н. э., — это все *Пятикнижие (Тора)*. При этом российский исследователь рассуждает следующим образом. *Пятикнижие* было и остается Священным Писанием самаритянской общины, а это доказывает, что оно возникло в своем современном виде *до* эпохи вавилонского плена, т. е. до 586 г. до н. э. Из текста *2 Цар.* 17:25–41 явствует, что в религиозной жизни протосамаритян конца VIII–VII в. до н. э. почитание YHWH-Господа мирно уживалось с их традиционными языческими культами; почитание YHWH-Господа было одним из элементов их политеистической религии. Но Пятикнижие — это манифест монотеизма; так что в указанный период принять его как изложение Учения Господа и основ его культа самаритяне не могли.

С другой стороны, как отмечает И. Ш. Шифман, создание в конце VI в. до н. э. иудейской гражданско-храмовой общины с центром в Иерусалиме и восстановление Иерусалимского Храма YHWH-Господа вызвало крайнее неудовольствие и противодействие остального населения Палестины, прежде всего, самаритян, оказавшихся вне общины, которая должна была стать опорой персидского господства в стране (начавшегося с 539 г. до н. э., когда персидский царь Кир Великий положил конец Вавилонскому царству) и получить политические и налоговые привилегии. Эти опасения были тем более обоснованными, что нееврейское население Палестины не было допущено к строительству Второго Храма (*Эзр.* 4:1–5). Мало того, провозглашение *Учения (Торы)* в 444 г. до

---

[103] Dissertatio critica, qua Deuteronomium a prioribus libris diversum, alius cuiusdam recensoris opus esse monstratur. Leipzig, 1805; Beiträge zur Einleitung in das Alten Testament. Halle, 1806–1807; Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel. Berlin, 1817.

[104] Краткое содержание *Девтерономического кодекса* излагается в *Приложении II.*

[105] Де Ветте полагал также, что Второзаконие является последним по времени создания источником Пятикнижия. См. далее: *Вместо заключения*: Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза.*

[106] Ветхий Завет и его мир. С. 91–95; Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 9–10.

н. э. книжником Эзрой привело к тому, что «отделилось семя Израиля (т. е. члены еврейской общины. — *И. Т.*) от всех чужаков» (*Неем.* 9:2). В условиях вражды иудеев с самаритянами, которая заполняет собою всю вторую половину I тысячелетия до н. э., трудно ожидать, чтобы самаритяне могли именно тогда воспринять *Пятикнижие* как Священное Писание[107]. Очевидно, к тому времени, когда иудеи начали возвращаться из плена и стала складываться ситуация иудейско-самаритянского конфликта, *Тора* уже была в руках самаритян и уже играла у них роль Священного Писания. Получить ее они могли *только до вавилонского плена.*

Этот хронологический ориентир ведет нас к царствованию иудейского царя Йошийаху и его религиозной реформе 621 г. до н. э. Пользуясь ослаблением Ассирийского царства, Йошийаху захватил часть северной Палестины, области, в тот момент населенные протосамаритянами, и распространил свою реформу также и на них. Осуществление реформы в среде протосамаритян, бесспорно, сопровождалось проповедью *Книги Учения (Торы).* Эти события — единственная общественно-политическая ситуация, когда самаритяне реально могли воспринять у иудеев *Пятикнижие.* А из этого следует, что именно *Пятикнижие* было той самой *Книгой*, которую первосвященник Хилкийаху передал царю Йошийаху в 621 г. до н. э. [108]

III

Царствование Йошийаху совпало с резким ослаблением Ассирии. В 627/626 гг. до н. э. против Ассирии произошло восстание в Вавилоне, во главе которого стоял халдейский князь Набопаласар. В дальнейшем халдейский Вавилон и Мидия совместно атакуют центральные города Ассирии: в 614 г. пал Ашшур, в 612 — столица Ниневия, а в 610 — Харран. В этот период значительно расширяются границы Иудеи. Судя по *2 Цар.* 23:8, территория страны простиралась от Гевы на севере до Беэр-Шевы на юге. Археологические раскопки фиксируют поселения иудеев вплоть до оазисов на берегу Мертвого моря, в том числе в оазисах Эн-Фешха и Эн-Геди (основан во времена Йошийаху). Как отмечалось, при Йошийаху к Иудее отошли и значительные территории бывшего Северного царства.

Фараоны XXVI династии Псамметих I (664–610) и Нехо II (610–595), вероятно, решили попытаться предотвратить полное уничтожение Ассирийского государства, дабы противопоставить его все более усиливающейся Вавилонии. В 609 г. до н. э. фараон Не-

---

[107] Некоторые исследователи полагают, что полный разрыв между иудеями и самаритянами произошел только в последней трети II в. до н. э., когда иудейский хасмонейский первосвященник-правитель Иоанн Гиркан I разрушил самаритянский храм на горе Геризим.

[108] Ср. работу Ж. Ле Клерка «Sentiments de quelques theologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament, composée par Richard Simon de l'Oratoire»; ср. также: *Ryle H. E.* Canon of the Old Testament. London, 1892.

Большинство исследователей относят оформление *Пятикнижия* (в современном его виде) ко времени религиозно-политической реформы книжника Эзры (вероятно, ок. 444 г. до н. э.). (См. далее: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза.*)

хо II двинулся «путем моря» на помощь остаткам ассирийской армии, сражавшейся с вавилонянами у Харрана в верховьях Евфрата (в северной Сирии). Йошийаху — по неизвестной нам причине, возможно, имея какие-то договоренности с Вавилонией — выступил со своей армией наперерез египетской армии и подошел к Мегиддо. В битве Йошийаху был тяжело ранен и скончался от ран. Погребен он был в Иерусалиме, «в гробницах отцов своих» (*2 Цар.* 23:29; *2 Хр.* 35:20–24).

Любовь народа к царю Йошийаху выразилась в обилии плачевных песен, сочиненных и пропетых в воспоминание о нем в Иерусалиме и по всей Иудее; среди них была и плачевная песнь пророка Иеремии. Эти сочинения были включены в недошедшую до нас книгу *Плачевных песен* (*2 Хр.* 35:24–25). Некоторые исследователи полагают, что при написании книги *Иова* — истории страдающего праведника — ее автор мог иметь в виду и трагическую судьбу благочестивого иудейского царя Йошийаху. Деятельность Йошийаху оценивалась иудейской традицией крайне высоко и века спустя. Например, в начале II в. до н. э. благочестивый житель Иерусалима Йехошуа Бен-Сира дает следующую красноречивую характеристику иудейского царя:

> Имя Йошийаху — как фимиам благоуханный,
> искусно приготовленный[109] трудом составителя мастей:
> для неба как мед сладко упоминание о нем
> и как песнь на пиру с вином.
> Он был опечален[110] из-за нашего отступничества
> и истребил мерзости тщеты;
> и он всецело обратил к Богу сердце свое
> и во дни насилия поступал благочестиво (49:1–3)[111].

Последние цари Иудеи. Разгром Иудеи, падение Иерусалима и разрушение Храма вавилонянами. Пророк Иеремия

Фараон Нехо II, возвращаясь в Египет после одержанной им победы у Харрана, сверг с иудейского трона процарствовавшего всего три месяца в 608 г. до н. э. сына Йошийаху Йехоахаза и отвел его в плен в Египет, где тот и умер. Вместо него фараон воцарил его старшего брата Йехойакима (Элйакима) (608–598). Иудея вынуждена была выплатить египтянам дань в талант золота и сто талантов серебра, для чего новый царь ввел особый налог, собираемый с населения (*2 Цар.* 23:33, 35; *2 Хр.* 36:1–4). Библия характеризует Йехойакима как нечестивого правителя. Согласно тексту *Иер.* 26:20–23, Йехойаким убил пророка Урийаху, сына Шемайаху. Это второй случай, зафиксированный в Библии, когда иудейский царь оказался виновен в смерти пророка ГОСПОДА. Как

[109] Букв.: «посоленный» (ср. *Лев.* 2:13).
[110] Эмендация.
[111] Каирская гениза, рукопись B.

отмечалось выше, приблизительно за двести лет до Йехойакима его предок, царь Йехоаш, инициировал убийство пророка Зехарйи, сына Йехойады (*2 Хр.* 24:19–22). Преследованиям со стороны Йехойакима подверглись и пророк Иеремия с его секретарем Барухом за публичное обличение грехов царя. Иеремия и Барух вынуждены были скрываться (*Иер.* 36:19, 26); для их ареста царь посылает своего сына Йерахмеэла (*Иер.* 36:26). В 1978 г. были опубликованы буллы, одна из которых принадлежала «Берехйаху, сыну Нерийаху, писцу», т. е., по всей видимости, секретарю Иеремии Баруху (полное имя которого, вероятно, было Берехйаху); в *Иер.* 36:32 он назван «Барух, сын Нерийаху, писец» (ср. также 36:4). Еще одна булла принадлежала «Йерахмеэлу, сыну царя» (именно так он обозначается в *Иер.* 36:26). Пророку Иеремии и его секретарю удалось спастись от нечестивого гнева царя Йехойакима[112].

До 605 г. до н. э. Йехойаким, вероятно, оставался вассалом Египта. В этом же году вавилонский кронпринц Навуходоносор (605–562), сын Набопаласара, согласно Вавилонской (Халдейской) хронике[113], вел военные действия против египтян в северной Месопотамии. В двух битвах, у Каркемиша и в неизвестном месте неподалеку от Хамата в Сирии, Навуходоносор нанес сокрушительные поражения египетским войскам и, преследуя отступающего противника, овладел Сирией, территорией бывшего Израильского царства и, наконец, появился в Иерусалиме, принудив Йехойакима стать вассалом Ново-Вавилонского царства. Навуходоносор забирает в качестве трофеев часть сокровищ Иерусалимского Храма и уводит несколько юношей из царского и княжеских родов в качестве заложников; среди них был Даниил и его друзья (*Дан.* 1:1–6).

В 601 г. вавилонские войска подошли к самой границе Египта, но в решающем сражении понесли очень тяжелые потери и вынуждены были отступить в Вавилонию. Царь Йехойаким, вероятно, усмотрел в этом событии возможность выйти из вассальной зависимости от Вавилона. В декабре 598 г. до н. э. отдельные вавилонские отряды вошли в Иерусалим. Часть священных сосудов Храма были отправлены в Вавилон. Царь Йехойаким был заключен в оковы для депортации (*2 Хр.* 36:6–7); однако он умер или был убит в Иерусалиме еще до отправки в Вавилонию (*Иер.* 22:18–19; 36:30; см. также: *Иосиф Флавий*, Иудейские древности, X, 97). Согласно *Иер.* 52.28, в Вавилон в это время было депортировано 3023 иудея.

Восемнадцатилетний сын Йехойакима Йехойахин процарствовал в Иудее всего три месяца. 15/16 марта 597 г. до н. э.[114] царь, его мать и все приближенные сдаются на милость прибывшему в Иерусалим Навуходоносору. В Вавилонию отправляются все оставшиеся сокровища Храма и царского дворца; депортируются царь, его семья и приближенные, а также 10 000 иудеев, из них 7000 солдат и 1000 ремесленников и кузнецов (*2 Цар.* 24:10–16; *2 Хр.* 36:9–10). Вместо Йехойахина царем Иудеи Навуходоносором

---

[112] См.: *Avigad N.* Baruch the Scribe and Jerahmeel the King's Son // IEJ 28 (1978). P. 52–56 (= BA 42 (1979). P. 114–118); *Idem.* Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah: Remnants of a Burned Archive. Jerusalem, 1986. P. 27–29, n. 8 и 9.

[113] *Wiseman D. J.* Chronicles of Chaldean Kings. London, 1956. P. 67, 69.

[114] Дата установлена по Вавилонской хронике (*Wiseman.* Chronicles of Chaldean Kings. P. 73).

был поставлен его дядя Матанйа, получивший (тронное) имя Цидкийаху (597–586). Тем не менее Йехойахин продолжал считаться некоторыми кругами легитимным царем Иудеи. Согласно *Иер.* 28:3–4, в Иерусалиме в четвертый год правления Цидкийаху, т. е. ок. 594 г. до н. э., высказывалась надежда на возвращение всех священных сосудов Храма, а также Йехойахина и иудейских пленников на родину через два года. Те же ожидания, вероятно, были распространены и среди иудейских изгнанников в Вавилонии (ср. *Иер.* 29; *Иез.* 34:20–31, 37:24–28). Пророк Иезекиил датирует свои пророчества годами *пленения царя Йехойахина* (*Иез.* 1:2, 40:1). Не исключена вероятность того, что и другие иудейские переселенцы в Вавилонии использовали подобный отсчет времени, не имея возможности (опасаясь) отсчитывать годы *царствования* Йехойахина. Среди развалин одного из вавилонских дворцов были обнаружены клинописные таблички, представляющие собой рационы лиц, получающих провизию от царя Вавилона. В этих списках Йехойахин систематически именуется как «царь Иудеи». Здесь упоминаются, в частности, и пять его сыновей и их воспитатель Кенайа. Один из таких списков датируется 592 г. до н. э.[115] Йехойахин получал содержание, в 20 раз превосходящее рационы других упоминаемых в списках лиц, что, вероятно, свидетельствует о том, что ему — как высокопоставленной (*царской*) особе — было дозволено иметь приближенных, которых он должен был содержать. Вероятно, Навуходоносор какое-то время не исключал — при определенных условиях — возможности реставрации Йехойахина на иудейском троне. По мнению некоторых исследователей (начиная с У.Ф. Олбрайта), обнаруженные в различных частях Иудеи буллы с надписью «Принадлежит Элйакиму, управляющему Йаукина», т. е., по всей вероятности, Йехойахина, могут интерпретироваться в том смысле, что *царские* угодья, принадлежавшие Йехойахину, не были до времени конфискованы. Однако позднее, по неизвестной причине — возможно, из-за начавшихся волнений среди иудейских переселенцев в Вавилонии (ср. *Иер.* 29) или каких-то планов радикалов в восставшей при Цидкийаху Иудее (см. ниже) — Йехойахин был заключен в темницу. Только через тридцать семь лет, при сыне Навуходоносора Амел-Мардуке (562–560; библейский Эвил-Меродах), Йехойахин был освобожден и вновь удостоен почестей, приличествующих бывшему царю (*2 Цар.* 25:27–30; *Иер.* 52:31–34).

В первые годы своего царствования — согласно *Иудейским древностям* (X, 108) Иосифа Флавия, первые восемь лет, т. е. приблизительно до 589 г. до н. э., — Цидкийаху оставался лояльным Навуходоносору (ср. *Иер.* 29:3–7, 51:59). Однако в какой-то момент под давлением радикалов, прежде всего, из священнического и светского нобилитета и придворных пророков, предсказывавших скорое падение Вавилона, и, с другой стороны, вопреки категоричным предупреждениям пророка Иеремии (см., например, *Иер.* 37:6–10, 38:14–28) Цидкийаху восстал. Возможно, что непосредственным толчком к принятию этого трагического для Иудеи решения послужил визит в регион в 591 г. до н. э.

---

[115] *Albright W. F.* King Joiachin in Exile // BA 5 (1942). P. 49–51. Переводы трех табличек можно найти в: ANET. P. 308b.

фараона Псамметиха II (595–589), когда, как полагают, мог быть заключен антивавилонский союз.

Реакция Навуходоносора была решительной. Вавилонские войска методично уничтожали города Иудеи. В одном из т. наз. лахишских писем (см. выше), датируемом временем вавилонского наступления, офицер, пребывающий на сторожевом посту между Лахишем и Азекой (укрепленным городом, располагавшимся приблизительно в 18 км к северу от Лахиша), сообщает, что он видит сигналы из Лахиша (вероятно, дым днем и огонь большого костра ночью), однако сигналы из Азеки он и его люди более не видят (т. е. Азека уже, вероятно, пала). Это письмо, по всей вероятности, было отправлено в Лахиш вскоре после того момента в войне с вавилонянами, который охарактеризован в *Иер.* 34:7 следующим образом: «Между тем войско царя вавилонского воевало против Иерусалима и против всех городов Иудеи, которые еще оставались, против Лахиша и Азеки; ибо из городов Иудеи эти только оставались, как города укрепленные».

Осада Иерусалима началась 15 января 588 г. до н. э. и длилась до 19 июля 586 г. до н. э. (*2 Цар.* 25:1–2; *Иер.* 39:1–2), когда вавилонянам удалось прорваться через городские стены в столицу Иудеи[116]. Во время раскопок в Еврейском квартале Старого города в Иерусалиме был открыт фрагмент стены допленного периода, толщина которой достигала почти 7 м; обнаружены также фрагменты одной из защитных башен города данного периода[117]. 30-месячная осада прерывалась лишь однажды, когда египетская армия попыталась отбросить вавилонян от стен иудейской столицы (*Иер.* 37:5), что не смогло спасти ситуацию. Царю Цидкийаху удалось покинуть Иерусалим, когда в него ворвались вавилоняне; однако он был схвачен на иерихонской равнине и приведен в ставку Навуходоносора в Ривлу в северной Сирии. На глазах царя были казнены его сыновья, а сам он был ослеплен и уведен в оковах в Вавилон. Был казнен также ряд высокопоставленных лиц Иудеи. (*2 Цар.* 25:4–7, 19–21; *Иер.* 52:5–11).

Иерусалим методично разграблялся и разрушался вавилонянами. Археологи обнаруживают следы чудовищных разрушений в соответствующем слое.

> В пятый месяц, в седьмой день месяца — девятнадцатый год Навуходоносора, царя вавилонского — пришел Невузарадан[118], начальник телохранителей[119], слуга царя вавилонского в Иерусалим. И сжег Дом Господень и дом царя, и все дома в Иерусалиме; все дома большие сжег огнем; и стены вокруг Иерусалима разрушило войско халдейское, бывшее у начальника телохранителей. И прочий народ, оставшийся в городе, и пере-

---

[116] В приводимых здесь датировках мы основываемся на том предположении, что в Иудейском царстве использовался гражданский календарь, согласно которому год начинался осенью, 1 тишри.

Некоторые историки полагают, однако, что на последнем этапе истории допленной Иудеи здесь был принят календарь, согласно которому гражданский год начинался весной, 1 нисана, как это было в Вавилонии.

[117] *Avigad N.* Discovering Jerusalem. Nashville, 1983. P. 46–54; цвет. фотографии.

[118] Акк. Nabû-zēr-iddina.

[119] Или: «начальник секирщиков», «главный палач»; «главный повар» (под последним титулом Невузарадан фигурирует в списке приближенных Навуходоносора, где он стоит на втором месте после mašennu, «начальников»; за ним же следует глава царских телохранителей).

бежчиков, которые предались царю вавилонскому, и прочих простолюдинов[120] выселил Невузарадан, начальник телохранителей. Но (часть) из бедняков (народа) земли оставил начальник телохранителей работниками в виноградниках и землепашцами (*2 Цар.* 25:8–12; см. также *Иер.* 52:12–16).

Сопоставляя даты, приведенные во *2 Цар.* 25:8 и *Иер.* 52:12, можно предположить, что пожар, уничтоживший Иерусалим, длился с 15 до 18 августа 586 г. до н. э. [121] Судя по *Иер.* 52:29, из Иерусалима было депортировано 832 человека.

«Над народом же, оставшимся в земле Иудеи, — который оставил Навуходоносор, царь вавилонский, — над ними поставил начальником Гедалйаху, сына Ахикама, сына Шафана» (*2 Цар.* 25:22; *2 Хр.* 36:20). Как полагают, этот Гедалйаху может быть отождествлен с «Гедалйаху, начальствующим в доме», оттиск печати которого был обнаружен в Лахише[122]. Административный центр вавилонского наместника располагался в Мицпе, которую обычно локализуют в Тель-эн-Нацбе, приблизительно в 12 км к северу от Иерусалима. В Мицпу пришел и пророк Иеремия. Одним из первых мероприятий правления вавилонского наместника Гедалйаху было закрепление за неимущими крестьянами захваченных ими угодий изгнанных землевладельцев (ср. *2 Цар.* 25:24; *Иер.* 40:9–12). Через некоторое время, однако, — возможно, ок. 581 г. до н. э. (ср. *Иер.* 52:30) — Гедалйаху был убит родственником царя Цидкийаху и ревностным роялистом Ишмаэлем, сыном Нетанйи, находившимся на службе аммонитского царя Баалиса (вероятно, сокр. от Ба'ал-йаша', как показывает обнаруженная в Тель-эль-'Умейри в Иордании булла[123]). Были умерщвлены также многие пребывавшие в Мицпе иудеи и халдейский гарнизон. Группа оставшихся в живых иудеев уходит в Египет, насильно уводя с собой пророка Иеремию и его секретаря Баруха (*Иер.*, гл. 40–44; *2 Цар.* 25:25–26). В Вавилонию на этот раз было депортировано 745 человек (*Иер.* 52:30).

В заключение данного исторического очерка важно отметить, что в отличие от Северного, Израильского царства, в Иудею не были переселены представители других народов с территорий Ново-Вавилонского царства, и она находилась в состоянии опустошения и запустения вплоть до возвращения иудеев из *вавилонского плена*. Первая, небольшая, группа переселенцев во главе с Шешбаццаром (Шенаццаром; *1 Хр.* 3:18), сыном иудейского царя Йехойахина, появляется в Иудее через незначительный промежуток времени после 539 г. до н. э.: осенью того года персидский царь Кир захватил Вавилон и вскоре издал декрет, согласно которому иудейским пленникам следует «возвратиться в Иерусалим, что в Иудее, и построить Дом ГОСПОДА, Бога Израиля...» [124]

[120] Букв. «толпу», «массы», «множество».
[121] *Horn.* Divided Monarchy. P. 148.
[122] См., например: *Мазар.* Археология Библейской земли. Кн. 2. С. 212.
[123] *Herr L. G.* The Servant of Baalis // BA 48 (1985). P. 169–172.
[124] *Эзр.* 1:1 ff.; 5:13–17; 6:2 ff.; *2 Хр.* 36:22 f. (Ср. «Цилиндр Кира».)

ЧАСТЬ II

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗРАИЛЬСКО-ИУДЕЙСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Глава I

БИБЛЕЙСКИЙ КРЕАЦИОНИЗМ

I

Описание Творения мироздания представлено в книге *Бытия* в двух версиях: 1:1–2:4a (версия *Священнического источника*) и 2:4b–25 (*Яхвистская версия*[1]). Интерпретация описания космогенеза в 1-й главе книги *Бытия* вызывает значительные затруднения. Так, в стихе 1-м говорится, что «в начале» (בראשית), т. е. в первый День Творения, «сотворил Бог небо и землю[2] (ברא אלהים את השמים ואת הארץ)». Из дальнейшего же повествования явствует, что «небо» было сотворено только во второй День (ст. 6–8), а «земля» — в третий (ст. 9–10). Кроме того, как отмечал еще римский император Юлиан[3], в *Быт.*, гл. 1 ничего не говорится о сотворении Богом тьмы, первозданного Океана (*синод.* «бездны») и других вод (ср. 1:2: «...и тьма над Океаном; и Дух Божий [возможна интерпретация: «сильный ветер». — *И. Т.*][4] (про)носился над водами»)[5]; отсюда Юлиан, как и ряд современных ученых[6], делает вывод, что, согласно библейской космогонии, Бог «лишь упорядочил существовавшую до того материю». Думается, что прояснить проблему позволяет допущение, согласно которому еврейское «небо и земля» в стихе 1-м *Бытия* является «калькой» с шумеро-аккадского понятия *ан-ки*, букв. «небо-земля», служившего для обозначения *всей* Вселенной[7]. Например, в древнемесопотамском эпосе творения «Энума элиш» бог Мардук нарекается другими богами именем Lugal-dimmer-an-ki-a, «Царь богов *неба-и-земли*», т. е. царь *Вселенной*. Древним египтянам мироздание в целом тоже представлялось как «небо-и-земля». Термин «небо-и-земля» в значении

---

[1] По классификации О. Айссфельдта: *Светский источник — Яхвист.* (См.: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза.*)

[2] В *Быт.* 2:4b: ארץ ושמים («землю и небо»). В *Самаритянском Пятикнижии* и *Сирийской версии*: «небо и землю».

[3] Флавий Клавдий Юлиан (в христианской традиции «Отступник»; 361–363 гг.).

[4] Ср., например: *Ouro R.* The Earth of Genesis 1:2: Abiotic or Chaotic (Part III) // AUSS 38 (2000). P. 59–67. См. также ниже, IV.

[5] *Против христиан*, кн. I.

[6] Ср., например: *Хук.* Мифология Ближнего Востока. С. 93; *Speiser.* Genesis. P. 3, 12–13.

[7] См., например: *Крамер С. Н.* История начинается в Шумере / Перевод с английского *Ф. Л. Мендельсона*. 2-е изд. Предисловие, переводы поэтических текстов и комментарии *В. К. Афанасьевой*. М., 1991. С. 91; *Якобсен Т.* Сокровища тьмы. История месопотамской религии / Перевод с английского *С. Л. Сухарева*. Ответственный редактор *И. М. Дьяконов*. М., 1995. С. 192 слл.; От начала начал. Антология шумерской поэзии / Вступительная статья, перевод, комментарии, словарь *В. К. Афанасьевой*. СПб., 1997. С. 21–22.

«Вселенная», как кажется, употребляется также в *Быт.* 2:1, 4a и 4b[8]. Учитывая библейские указания на южномесопотамский город Ур как прародину еврейских праотцов (*Быт.* 11:28, 31, 15:7), где они «служили иным богам» (*И. Нав.* 24:2–3), на тесные связи патриархов (библейские Исаак и Йаков) с Междуречьем, а также тот факт, что шумерский, а затем аккадский языки были широко распространены в сиро-палестинском регионе, по крайней мере, с III тысячелетия до н. э., а литературные произведения Междуречья переписывались и изучались в местных писцовых школах, месопотамские космологические корреляции представляются допустимыми[9]. В то же время следует иметь в виду, что встречающиеся в книге *Бытия* древнемесопотамские терминологические и сюжетные параллели наполняются здесь принципиально новым теологическим и концептуальным содержанием. Обращение же к мифологическому языку и сюжетам в начальных главах *Бытия* оказывается неизбежным, ибо только в этих формах и понятиях и было возможно в ту эпоху выразить космогенетические и антропогенетические идеи и рассказать о событиях предыстории человечества. Итак, если допущение относительно соотнесения библейского понятия «небо-и-земля» с месопотамским *ан-ки* верно, то оказывается, что ГОСПОДЬ сначала сотворил Вселенную, элементы которой находились в хаотическом состоянии (ср. *Быт.* 1:2), а затем занялся ее упорядочиванием и оформлением[10]. В *Быт.* 1:2 состояние первобытного хаоса выражается, в частности, понятием תהו ובהו[11]. Это выражение встречается в Библии еще один раз, в *Иер.* 4:23, где оно употреблено по отношению к хаотическому состоянию опустошенной, обезлюдевшей земли *после глобального катаклизма* — и перед будущим Возрождением:

> Смотрю я на землю — и вот, бесформенна и пуста (תהו ובהו),
> на небеса — и нет света на них.

То, что древние евреи полагали, что первобытный Океан существовал не извечно, а *был сотворен Богом*, явствует из текста книги *Притч.* 8:24–27:

---

[8] Ср. также, например, *Быт.* 14:19; *Ис.* 42:5, 45:12, 18; *Иер.* 10:12–13; *Пс.* 89[88]:12, 102[101]:26, 136[135]:5–6 и 146[145]:6. В *Быт.* 1:2a под словом «земля» подразумевается целый мир (см., например: *Speiser.* Genesis. P. 3, 5).

[9] Ср., однако, например: *Ouro.* The Earth of Genesis 1:2: Abiotic or Chaotic (Parts I–III) // AUSS 35 (1998). P. 259–276; 37 (1999). P. 39–54; 38 (2000). P. 59–67; *Briggs R. S.* The Implied Author and the Creation of the World: A Test Case in Reader-Response Criticism // ET 113 (2002). P. 264–270.

[10] Ср. *Премудр. Сол.* 11:17[18], где говорится, что Бог создал мир из *необразного* вещества (ἐξ ἀμόρφου ὕλης).

[11] Относительно интерпретации данного понятия см., например: *Lambert W. G.* A Further Note on tohû wabohû // UF 20 (1988). P. 135; *Börner-Klein D.* Tohu und Bohu: Zur Auslegungsgeschichte von Gen 1,2a // Hen 15 (1993). S. 3–41; *Hayes K. M.* Jeremiah, iv, 23: tohû without bohû // VT 47 (1997). P. 247–249; *Thompson T. L.* Historiography in the Pentateuch // SJOT 13 (1999). P. 258-283; *Trimpe B.* Von der Schöpfung bis zur Zerstreuung: Intertextuelle Interpretationen der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11). Onasbrück, 2000; *Kilmer A. D.* More Word Play in Akkadian Poetic Texts // Puns and Pundits: Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature. Bethesda, 2000. P. 89–101.

Когда еще не было Океанов (תהמות)[12], Я (sc. חכמה[13]. — *И. Т.*) родилась,
когда еще не было источников, обильных водою.
Прежде, нежели водружены были горы,
прежде холмов Я родилась,
когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей,
ни начальных пылинок мира[14].

Об этом же, как представляется, свидетельствует и *Притч.* 3:19–20:

Господь Премудростью основал землю,
утвердил небеса Разумом;
Его Знанием Океаны (תהומות) разверзлись,
и облака кропят росою[15].

Так же и в книге *Исхода* 20:11 мы читаем:

Ибо в шесть Дней создал Господь небо и землю, Море (הים; *sc.*, вероятно, и Океан и моря — *И. Т.*) и все, что в них...

В связи с последним текстом заметим, что в книге *Иова* 38:16 термины «Море» (ים) и «Океан», «Бездна» (תהום), по всей видимости, употребляются в качестве синонимов (ср. также *Пс.* 24[23]:2).

Замечание императора Юлиана относительно того, что «согласно Моисею, бестелесного (прежде всего, имеются в виду ангелы. — *И. Т.*) Бог ничего не создал», также представляется некорректным, ибо уже в *Быт.* 6:2, 4 ангелы фигурируют под обозначением «*сыны* Божии» (ср. также, например, *Втор.* 32:8 [в версии 4Q Deut^j, кол. 12, стк. 14], *Иов.* 1:6, 2:1, 38:7, *Пс.* 29[28]:1, 82[81]:6, 89[88]:6, *Дан.* 3:25)[16], семантика которого предполагает именно их *сотворенность* Всевышним. Под «совершённым», т. е. *сотворенным* Богом *воинством небесным* в *Быт.* 2:1 подразумеваются и *небожители-ангелы*, и звезды и планеты (ср., например, *Пс.* 33[32]:6).

В связи со стихом *Быт.* 1:2, где упоминается «*тьма* над Океаном», отметим, что в *Ис.* 45:7 Господь возвещает, что Он является Творцом и света и тьмы (יוצר אור ובורא חשך). Тьма — это не просто отсутствие света, но, вероятно, отдельная первозданная сущность: «... и отделил Бог свет от тьмы» (*Быт.* 1:4b; ср. также ст. 18).

[12] Имеются в виду нижний, подземный, и верхний, небесный Океаны. См. ниже, VI.
[13] Персонифицированная «Премудрость».
[14] Ср. выше, примеч. 52 к гл. I, ч. I.
[15] Ср. *Сир.*, гл. 24.
[16] Ср. также, например: *1 Ен.* 6:1–8.

II

В свете предложенной интерпретации понятия «небо-и-земля» в *Быт.* 1:1 можно говорить о том, что уже в этом пассаже имплицитно выражена идея *Творения мироздания из ничего*. Та же идея, как представляется, содержится и в тексте книги *Иова* 26:7, где говорится о том, что Бог «распростер Цафон (*здесь*: космическая (мировая) гора[17]. — *И. Т.*) над пустотою (**על תהו**), повесил землю над ничем (**על בלי מה**)». Цафон, олицетворяющий вышний мир, и земля здесь оказываются как бы «извлеченными» Богом из ничего и исчерпывают собой все мироздание — вне них «пустота», «ничто».

Определенную параллель к представлению о земле, «висящей над ничем», можно обнаружить в космологическом учении Анаксимена из Милета (вторая половина VI в. до н. э.), согласно которому плоская («столообразная») земля неподвижно висит в воздухе (как бы «сидит верхом» на нем). «Солнце движется не под землей, но вокруг земли... а исчезает и творит ночь от того, что на севере земля возвышается»[18]. И. Ш. Шифман отмечает, что милетский мыслитель Анаксимандр (610 — ок. 540 гг. до н. э.) развивал учение о земле, висящей неподвижно в пространстве, ни на что не опираясь (*Аристотель*. О небе. 2, 13, 295b, 10–14)[19].

Эксплицитно идея *Творения из ничего* высказывается в апокрифической *Второй Маккавейской книге*, представляющей собой компендиум недошедшего до нас исторического сочинения Ясона из Кирены, составленный после 124 г. до н. э. В тексте *2 Макк.* 7:28 говорится о том, что во время религиозных гонений сирийского царя Антиоха IV Епифана на евреев (167–164 гг. до н. э.) этот селевкидский правитель, дабы устрашить тех, кто оставался верен иудаистским законам, приказал расчленять непокорных, чтобы лишить их надежды на будущее *телесное* воскресение в Конце дней. Одна благочестивая мать, дабы поддержать дух гибнущего ужасной смертью младшего сына, воскликнула: «Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего (οὐκ ἐξ ὄντων)[20], и что так произошел и род человеческий».

III

В связи с интерпретацией текста *Быт.* 1:1 остановимся также на обозначении Бога как **אלהים**-'*Элохим,* букв. «*Боги*» (**ים**- — окончание мн. ч. м. р.)[21]. При этом глагол **ברא**,

---

[17] Букв. «Север».

[18] См., например: *Аристотель*. 1) О небе, 2, 13. 294b 13 ff. (равно об Анаксагоре и Демокрите); 2) Метеорология, В 1. 354a 28; *Псевдо-Плутарх*. Строматы, 3; Мнения философов (*Псевдо-Плутарх*), III, 10, 3; 15, 8; *Ипполит Римский*. Опровержение всех ересей, или Философумена, I, 7, 1.

[19] *Шифман*. Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 22.

[20] Букв. «не из сущего (существующего)», «не из чего»; в некоторых рукописях ἐξ οὐκ ὄντων, букв. «из ничего».

[21] Вероятно, этот термин восходит к корню 'yl или 'wl, означающему «быть могущественным, сильным» (ср., например, *Быт.* 31:29, *Втор.* 28:32, *Мих.* 2:1). Впрочем, нельзя исключать и противоположного: так как могущество является существенным элементом в концепции Божества, термин, используемый для обозначения Бога ('l), стал употребляться для выражения понятия «могущество». См. также ниже, гл. V, 3, II.

«сотворил», употребляется в единственном числе. (Евр., арам., араб., сабейск. *br' имеет первичные значения: «прорубать», «открыть проход», «извергнуть(ся)», «проделать отверстие»; «быть свободным», «выходить»; «снаружи»; «появляться».[22]) В Еврейской Библии данный глагол используется исключительно для обозначения творческой активности Бога. Согласно общему мнению, здесь и во многих других случаях употребления термина אלהים для обозначения Бога мы встречаемся с так называемым «множественным величия (возвеличения)»[23] (pluralis majestatis; также pluralis divinitatis, «множественное Божественности»). По мнению же И. Ш. Шифмана[24], обозначение Бога אלהים-*'Элохим*, возможно, употребляется в Библии с рефлексом архаической мемации, игравшей, в частности, роль постпозитивного определенного артикля[25]. «Оно огласовано по парадигме имен множественного числа мужского рода и соответствует общему для семитских религий сиро-палестинского региона наименованию верховного божества: ср. угаритское 'Илу (букв. «бог». — *И. Т.*) и 'Илум (букв. «боги». — *И. Т.*), финикийское 'Эл (букв. «бог». — *И. Т.*) и 'Элим (букв. «боги». — *И. Т.*)[26]. Такого рода обозначения уже во II тысячелетии до н. э., по-видимому, смешивались с формой множественного числа, о чем свидетельствует словоупотребление в угаритском письме генерала... где обозначение Бога формой множественного числа согласуется со сказуемым в единственном числе (даст)»[27].

По-видимому, с аналогичным употреблением энклитической *мем* мы встречаемся в *Пс.* 29[28]:1 и 89[88]:7, где фразу בני אלים следует интерпретировать как «сыны Бога», т. е. ангелы (ср. *Втор.* 32:8 [в версии 4Q Deut^{j}, кол. 12, стк. 14 и Септуагинты]; *Пс.* 82[81]:6; *Иов.* 1:6, 2:1, 38:7[28]). В пассаже *Ис.* 5:23 וצדקת צדיקים יסירו ממנו отсутствует согласование между צדיקים (формально мн. ч.; «праведники») и местоименным суффиксом ед. ч. в ממנו; как предположил Х. Л. Гинзберг[29], слово צדיקים может представлять собой форму ед. ч. («праведник») с добавлением энклитической ם («и справедливости лишают праведника»).

Высказывается также предположение, что множественное число в обозначении אלהים-*'Элохим* используется для выражения абстрактной идеи (ср., например, *ne'urim*

---

[22] См.: *Дьяконов.* Архаические мифы Востока и Запада. С. 26–27.

[23] В Библии имеет место аналогичное употребление множественного числа слов אדון (*'адон*) и בעל (*ба'ал*), «господин», «владыка».

[24] *Шифман.* Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 269.

[25] Так называемая энклитическая *мем* добавлялась в качестве суффикса к угаритским словам с эмфатическими или стилистическими целями.

[26] В телль-эль-амарнских письмах (XIV в. до н. э.) ханаанейские царьки, обращаясь к фараону, называют его букв. «мои боги, бог Солнца».

[27] Существует также предположение, согласно которому древние израильтяне заимствовали термин 'elohim из ханаанейского языка, восприняв его как существительное единственного числа.

[28] Ср. также *1 Цар.* 22:19.

[29] Some Emendations in Isaiah // JBL 69 (1950). P. 54.

«юность, молодость»; *zekunim* «старость»); и, следовательно, термин אלהים может в действительности иметь значение «Божественность».

IV

Истолковывая начальные стихи Библии в свете возможных релевантных месопотамских параллелей, обратимся к *Быт.* 1:2. Упоминаемый здесь תהום-*Техом* «(первозданный) Океан», «Бездна» («...и тьма над Океаном (Бездной)...») соотносится с аккадским *Тиамат* — изначально покрытой тьмой «Бездной», безначальным первозданным Океаном соленой воды (первоначально смешанной с пресными водами другого Океана — Апсу[30]), драконом хаоса вавилонского эпоса, побежденного богом Мардуком. *Техом* также сопоставим с шумерским и древнеегипетским первозданными Океанами. Особую сложность для интерпретации представляет фраза *Быт.* 1:2b, обычно переводимая как «... и Дух Божий (רוח אלהים) носился над водами». Но, как заметил еще Спиноза в «Богословско-политическом трактате», гл. 1, еврейский термин רוח *руах*, имеющий значения «ветер», «дуновение», «дух», в данном контексте, возможно, следует понимать как «ветер», а слово אלהים, *'Элохим,* — употребляемое в Библии, кроме прочего, для выражения превосходной степени качеств и свойств той или иной вещи, предмета, явления, — как «весьма, очень сильный». При таком понимании вся фраза приобретает иной смысл: «...и сильный ветер (про)носился над водами»[31]. В этом случае понятие רוח אלהים в *Быт.* 1:2b может быть сопоставлено с элементом шумерской космологии *лиль*, «ветер», «дуновение», «дух», главными аспектами которого считались движение и способность занимать пространство. По представлениям древних шумеров, именно «Повелитель (*эн*) ветра (*лиль*)» («Владыка-Ветер») бог Энлиль опустил (букв. «унес») землю, отделив ее от неба.

Начиная со стиха 1:3, в книге *Бытия* описываются деяния Бога по упорядочиванию элементов Вселенной и творению новых сущностей. Этот этап начинается с сотворения света, что завершает Первый День Творения. Творение осуществляется Богом *вербально*: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет». В качестве параллели можно указать также на *Пс.* 33[32]:6: «Словом (בדבר) ГОСПОДА сотворены небеса и Духом уст Его все их воинство»; 33:9: «Ибо Он сказал — и стало; Он повелел — и явилось». В *Притч.* 3:19–20, 8:22–31 и *Иер.* 10:12 эксплицитно выражается идея о творении Богом мироздания через Свою «Премудрость» (חכמה), «Разум» (תבונה), «Знание» (דעת), «Силу» (כח)[32].

Определенную параллель к библейской концепции Творения Словом можно усмотреть в т. наз. «Мемфисском теологическом трактате» (ок. середины III тысячелетия до

---

[30] *Якобсен.* Сокровища тьмы. С. 193.

[31] Ср., например: *Speiser.* Genesis. P. 3, 5: «...and only an awesome wind sweeping over the water».

[32] Ср. *Сир.* 24:3 слл.; *11Q Ps[a] Sirach*, *Sir.* 51:13 ff.; *Премудр. Сол.* 9:1–2 (ср. также 16:12, 18:15–16); *4Q422* (*Paraphrase of Genesis-Exodus*), кол. I, фр. 1, 6; *Юб.* 12:4; *1 Ен.* 90:38 и др. В *Уставе Кумранской общины* (*1Q S*), кол. XI, 11 сказано: «Его Знанием (или: «посредством Его Знания». — *И. Т.*) все получило существование...». Ср. также *Ин.* 1:1–3.

н. э.), согласно которому местный бог Птах, отождествляемый с первобытными водами Нун, «задумывает» создаваемое им «в сердце своем», т. е. в мысли (ибо, по представлениям древних, сердце являлось «вместилищем (седалищем) разума»), а затем «языком», т. е. произнося наименования вещей вслух, он вызывает их к реальной жизни. Впрочем, как заметил Вяч. Вс. Иванов[33], в данном произведении подчеркивается «конкретный физический (т. е. физиологический) смысл слова „язык"... В трактате обыгрывается образность частей тела — не только языка, но и всего, что связано со ртом: „Девятка же богов (Птаха) — это зубы и губы в этих устах, называвших имена всех вещей"[34]».

V

Согласно *Быт.*, гл. 1, Творение Богом крупнейших космических сущностей — света-дня, небес, земли и морей — происходит как бы в два этапа: «И сказал Бог: да будет...» и «И назвал Бог...». По представлениям древних, называние вещи является важнейшим моментом в процессе ее сотворения. Вероятно, точнее будет говорить о *трех* этапах в процессе творения; ибо следует учитывать и *аксиологический* аспект: «И увидел Бог, что *это* хорошо (טוב)». Еврейский термин טוב означает «хороший», «благой», «прекрасный»; в то же время под это определение подпадает всякая сущность или вещь, функционально соответствующая своему назначению. *Одобрение* Богом созданных сущностей кажется необходимым этапом их творения.

Хотя Библия умалчивает о «способе» первого акта Творения — создания мира в *хаотическом* состоянии, мы можем предполагать, что он принципиально отличался от последующего вербального творения *упорядоченных сущностей*: *бессущностный* хаос как переходное состояние от небытия к бытию (еще) *не определяется словом*, (еще) *не называется* — не может быть назван «бессущностным», «неупорядоченным», т. е. *хаосом*, до создания *сущностных* вещей. Показательно, что в *Быт.* 1:1 первозданная, еще не упорядоченная, Вселенная обозначается *«анахронично»* как «небо-и-земля», т. е. понятием, используемым для обозначения *уже сформированного мироздания*.

VI

Согласно *Быт.* 1:6–8, во Второй День Бог создает твердь (רקיע; или «купол»[35]), «отделившую воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью», и называет твердь небесами. В Третий День, согласно *Быт.* 1:9–13, Бог создает моря и землю, «произведшую» растительность. (NB: Растительный мир появляется еще до сотворения светил небесных.) При интерпретации пассажа *Быт.* 1:6–13 кажется уместным вновь обратить-

---

[33] Цитируется по тексту вступ. статьи «До — во время — после?» к книге: *Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Перевод с англ. *Т. Н. Толстой.* М., 1984. Р. 4–6; ср.: Там же. Р. 66–69.

[34] *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. М., 1956. С. 26, 84.

[35] Интерпретация И. Ш. Шифмана (Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 57).

ся к месопотамским космологическим представлениям. Согласно воззрениям шумеров и аккадцев, земля представляла собой плоский диск, а небо — своеобразный купол, опирающийся на твердую поверхность. Небесный свод, вероятно, был сделан из некоего металла[36]. Небо и земля сверху, снизу и с обеих сторон окружены водами Океана, в которых они каким-то образом сохраняют неподвижность[37]. Со сходными представлениями мы встречаемся и в Библии. Над небесной твердью-куполом помещаются верхние воды Океана (*Быт.* 1:6–7)[38]. В куполе сделаны специальные окна с решетками и ставнями (хляби); когда они отворяются, идет дождь (*Быт.* 7:11, 8:2; ср. *Ис.* 24:18; также *2 Цар.* 7:2, 19; *Мал.* 3:10). В верхней части одной из неопунических стел из Горфы, отражающей, бесспорно, более ранние финикийско-пунические представления, изображена человеческая душа, отправляющаяся в царство богов и пересекающая небесный Океан на дельфине[39], а под ним (Океаном), по обе стороны от «дерева жизни», располагаются птицы, символизируя атмосферу[40]. Под землей находятся нижние воды Океана (нижний Океан; ср. *Быт.* 49:25, *Втор.* 33:13); источники пресной воды на земле, включая колодцы, родники и т. п., проистекают из этого Океана (см., например, *Быт.* 7:11, 8:2)[41]. Очевидно, что прежде, чем создать моря, Бог отделил первобытные соленые воды от пресных (ср. *Быт.* 1:9–10)[42].

В Четвертый День Бог сотворил светила небесные, включая Солнце и Луну (*Быт.* 1:14–19), «для отделения дня от ночи, и для знамений (знаков), и установленных времен (מועדים), и дней, и годов»[43], и «чтобы светить на землю». Таким образом, по представлению автора *Священнического кодекса*, свет, сотворенный Богом в Первый День Творения (*Быт.* 1:3–5), еще до создания небесной тверди, *принципиально отличается* от света светил небесных — возможно, этот *Божественный свет* мыслится как *свет духовный* (исходящий от Духа Божия, если понятие רוח אלהים в *Быт.* 1:2b интерпретировать традиционно). Исходя из *Быт.* 1:14–19, можно предположить, что именно в Четвертый День — до творения животного мира — возникает земное *время*[44]. (Ср., однако, *И. Нав.* 10:12–13: когда ГОСПОДЬ по просьбе Иисуса Навина остановил солнце и луну, время продолжало длиться.) Из текста *Быт.* 1:14–19 также явствует, что употребляемые при описании Творения термины «день», «вечер», «утро» следует понимать не в *«су-*

---

[36] Шумеры называли «небесным металлом» олово.

[37] *Крамер.* История начинается в Шумере. С. 91.

[38] Ср. также, например, *Притч.* 3:20, 8:24.

[39] На некоторых пунических стелах — на птице или корабле.

[40] См.: *Циркин.* Карфаген и его культура. С. 169–170, 185.

[41] Аналогичные представления зафиксированы и в угаритских текстах.

[42] Ср. выше о соответствующих вавилонских представлениях.

[43] Ср. *Пс.* 104[103]:19.

[44] Относительно библейской концепции времени см., например: *Sasson J. M.* Time… to Begin // «Sha'arei Talmon»: Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon / Ed. by *Fishbane M., Tov E.* Winona Lake, 1992. P. 183–194; *Gelander S.* On the Biblical Concept of Time // BM 46 (2001). P. 121–127 (*иврит*); *Brin G.* The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. Leiden; Boston; Cologne, 2001.

точных» измерениях, но как обозначения определенных креационистских *этапов*, космогонических *циклов* — «ибо тысяча лет в глазах Твоих, как день вчерашний, который прошел», как сказано в *Псалме* 90[89]:4, приписываемом библейской традицией Моисею.

В Пятый День были сотворены рыбы и другие обитатели вод, пресмыкающиеся, «произведенные водой» (по приказу Бога), и птицы (*Быт.* 1:20–23). В Шестой День Бог творит животных, обитающих на земле (*Быт.* 1:24–25), причем, согласно ст. 24, животные «производятся» землей по приказу Бога. Таким образом, вода и земля фигурируют как «сотворцы», «помощники» Всевышнего в процессе созидания животного мира[45]. Итак, *первоначально органическая животная жизнь возникает в воде*; затем появляются птицы; и, наконец, животные, обитающие на земле. В День Шестой был сотворен человек — венец Творения — мужчина и женщина (*Быт.* 1:26–29). Подробнее о библейском антропогенезе (по *Священническому кодексу* и *Яхвисту*) мы будем говорить ниже, в гл. III, 1–2.

В День Седьмой Бог «отдыхал» (שָׁבַת, *шават*) «от всех дел Своих, которые делал»; и благословил, и освятил Он седьмой День (*Быт.* 2:2–3). В версии *Декалога*, зафиксированной в *Исх.*, гл. 20, именно этим обосновывается необходимость еженедельного субботнего отдыха (так же в *Исх.* 31:17). Впервые термин *Суббота* (евр. שַׁבָּת, *Шаббат*) встречается в Библии в тексте книги *Исхода* 16:23–30 в связи с дарованием ГОСПОДОМ израильтянам в шестой день недели манны в два раза больше, чем обычно, дабы они не собирали ее в *день покоя, святую Субботу для ГОСПОДА* (שבתון שבת קדש ליהוה).

VII

Библейская концепция *creatio ex nihilo* — Творения Богом мироздания из ничего — принципиально отличается от языческих мифологических представлений о космогенезе, равно как и от соответствующих концепций древнегреческих философов. Так, например, шумеры полагали, что *вечно* существующий первозданный Океан «породил небо-и-землю», т. е. Вселенную, включая богов. Древние египтяне верили, что мир возник из *извечной* первобытной бездны Нун. Согласно космогонии в изложении Филона Библского, финикийцы считали «началом всего (τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν) воздух мрачный и подобный ветру, или дуновение воздуха мрачного (ср. *Быт.* 1:2. — *И.Т.*), и Хаос туманный, темный, как подземное царство. Они были беспредельны (ἄπειρα)... и не имели границ. Когда же... возлюбил дух свои собственные начала и произошло смешение, соединение это получило наименование „страсть“. Она — начало создания всего... И от смешения духа с самим собою (ἐκ τῆς αὐτοῦ συμπλοκῆς τοῦ πνεύματος) родился Мот (бог смерти. — *И. Т.*); одни говорят, что это ил, а другие — гниль, смешанная с водой. И от него произошли все семена творения, и порождение всего... И когда воздух засветился, вследст-

[45] Земля «произвела» также траву и деревья (*Быт.* 1:11–12).

вие воспламенения моря и земли возникли ветры, и тучи, и небесных вод величайшие излияния и низвержения. И затем они разделились, и со своего места стронулись из-за солнечного пламени, и все встретились в воздухе, один с другими, и столкнулись, и произошли громы и молнии...»[46] В связи со сказанным напомним, что ионийский мыслитель Фалес Милетский (ок. 625 — ок. 547 гг. до н. э.), по-видимому, финикиец по происхождению, считал, что все сущее возникло из некоего влажного первовещества, или «воды». Согласно данным перипатетической доксографии, Анаксимандр (610 — ок. 540 гг. до н. э.) полагал первоначалом «беспредельное» (ἄπειρον), отличное от остальных элементов и веществ (и в этом смысле неопределенное) и не имеющее границ[47]. Анаксимен (вторая половина VI в. до н. э.) принимал в качестве первоосновы «воздух» — род дыхания или пара или *темного облака*[48].

Таким образом, в ближневосточных мифологиях боги возникают из *извечного* первозданного хаоса (подчас персонифицированного) и упорядочивают его, в то время как, согласно библейским представлениям, Бог создает «хаос» из ничего, а затем упорядочивает его[49].

Идея творения Богом мироздания была чужда ранним греческим мыслителям, полагавшим космос безначальным (во времени). Вслед за только что упомянутыми космогоническими доктринами милетских философов приведем также следующее утверждение Гераклита Эфесского (ок. 520 — ок. 460 гг. до н. э.) : «Этот космос, один и тот же для всех, не сотворил никто из богов, никто из людей, но он был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий»[50]. Для Парменида (род. ок. 515 г. до н. э.[51]) же «бестрепетное сердце хорошо закругленной истины» заключалось в следующем: «Остается еще только сказать о пути [исследования, признающем], что [только бытие] есть. На этом пути находится весьма много признаков, указывающих, что сущее *не возникло* (курсив наш. — *И. Т.*) и не подвержено гибели, что оно закончено в себе, однородно, неподвижно и не имеет конца. Оно никогда не существовало и не будет существовать, так как оно [всегда] находится в настоящем целиком во всей своей совокуп-

---

[46] *Евсевий Кесарийский,* Приготовление к Евангелию, I, 10, 1–2, 4.

[47] Точнее, сам Анаксимандр употреблял прилагательное «бесконечный» как один из атрибутов «вечной и нестареющей природы», «объемлющей все небосводы (т. е. миры. — *И. Т.*) и космосы (т. е. пространства. — *И. Т.*) в них».

[48] Ср.: *Eissfeldt O.* Phönikische und griechische Kosmogonie // Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Paris, 1960. P. 1–15; *Шифман И. Ш.* Культура древнего Угарита / Отв. ред. *А. Г. Лундин.* М., 1987. С.149–150.

[49] Как замечает Гегель в своих «Лекциях по философии религии», «сотворение мира Богом существенно отлично от возникновения, т. е. от утверждения, что мир возник из бога. Все народы имеют теогонии, или, что то же самое, космогонии; в них основной категорией всегда является *возникновение*, а не сотворение... Такое возникновение — это не отношение сотворенного: возникшее есть существующее, действительное таким образом, что *основание*, из которого оно возникло, положено как снятое, несущественное; возникшее возникает не как творение, а как *самостоятельное*, не как такое, которое в себе не самостоятельно». Ср.: *Платон,* Тимей 41a–e.

[50] B 30 DK/51 M [(a) *Климент Александрийский,* Строматы, V, 104, 2].

[51] По другой версии — ок. 544 г.

ности, единое и непрерывное. Ибо какое *начало* (курсив наш. — *И. Т.*) станешь искать для него? Как и откуда ему вырасти? Я не позволю тебе ни говорить, ни мыслить, чтобы [оно могло возникнуть] из небытия. Ибо несуществование бытия невыразимо [в словах] и непредставимо в мысли»[52].

Упоминавшийся выше римский император Юлиан, подвергавший сомнению креационизм библейской космогонии («согласно Моисею, Бог... лишь упорядочил существовавшую до того материю»; «Бога Моисей выводит лишь как организатора» материи)[53], противопоставляет ей «креационистскую», с его точки зрения, доктрину Платона (427–347 гг. до н. э.), представленную, по его мнению, в тексте трактата *Тимей*, 28b–c: «А как же всеобъемлющее небо? Назовем ли мы его космосом или иным именем... мы обязаны поставить относительно него вопрос: было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно возникло, выйдя из некоего начала? Оно возникло, ведь оно зримо, осязаемо, телесно, а все вещи такого рода ощутимы и, воспринимаясь в результате ощущения мнением, оказываются возникающими и порождаемыми. Но мы говорим, что все возникающее нуждается для своего возникновения в некоей причине. Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать». Император либо заблуждался относительно Платона, либо лукавил; ведь несколькими строками ниже (31b–32c) греческий философ пишет: «Бог, приступая к составлению тела Вселенной, *сотворил его из огня и земли*... поместил между огнем и землей *воду и воздух* (курсив наш. — *И. Т.*), после чего установил между ними возможно более точные соотношения... Так он сопряг их, построяя из них небо, видимое и осязаемое. На таких основаниях и из таких составных частей родилось тело космоса... При этом каждая из четырех частей вошла в состав космоса целиком: устроитель составил его из всего огня, из всей воды, и воздуха, и земли, не оставив за пределами космоса ни единой их части или силы»[54].

---

[52] 28 B fr. 8, ll. 1–9 (*Burnet J.* Early Greek Philosophy. 4th ed. London, 1930. P. 174); см. также 28 B fr. 8, ll. 19–22 (Ibid. P. 175).

[53] *Против христиан*, кн. 1.

[54] В заключение данного обзора отметим также, что космология стоиков предполагала бесконечное множество космических циклов, в точности повторяющих друг друга. Стоики учили о поочередном «воспламенении» (ἐκπύρωσις) и «возрождении» (παλιγγενεσία) Вселенной. По смерти тела душа человека может продолжать существовать определенное время, в зависимости от степени тонуса, достигнутого ею во время своего пребывания в теле. Однако и душа мудреца не может продолжать свое существование вечно: при мировом пожаре она необходимо возвращается в божественную субстанцию. Воплощаясь в период нового космического цикла, душа ничего не помнит о своих предыдущих существованиях.

Глава II

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ДРЕВНИХ ЕВРЕЕВ ОБ ‘ОЛАМЕ-«МИРОВОМ ВРЕМЕНИ». МИР КАК ИСТОРИЯ

I

Библейская креационистская концепция тесно связана с представлением древних евреев об ‘*оламе* (עולם). Первоначальное значение данного термина: «век»; «далекое будущее», «далекое прошлое»; «продолжительность»; «всегда» (с футурологическим оттенком). Сотворенный Богом ‘*олам* в определенной мере совпадает с *потоком времени*. С другой стороны, можно сказать, что ‘*олам* вмещает в себя время и несет в себе все сущее. Это — «мир как история»[1] или «мировое время» по преимуществу (в переводе М. Бубера и Ф. Розенцвейга — «Weltzeit»)[2]. А. Иеремиас, истолковывая עולם как некую пространственно-временную целостность, интерпретирует этот термин как «Weltlauf»[3]. ГОСПОДЬ Бог трансцендентен ‘*оламу*, Он вне сотворенного Им времени, над историей (в отличие от языческих религий, где боги имманентны миру; «нуминозные» силы здесь воспринимаются как внутриприсущие явлениям и предметам, как находящиеся в средоточии их существа и являющиеся той жизненной силой, которая вызвала их существование и развитие[4]). С другой стороны, ГОСПОДУ открывается в ‘*оламе*, движущемуся к установленной Им Цели; в нем реализуется Замысел Бога. ‘*Олам* сокрыт от непосредственного восприятия — *NB*: корень עלם означает «сокрыть», «спрятать»[5] — но внутри него может звучать Глас Божий, пребывать Его Дух, являться Слава (כבוד) ГОСПОДНЯ[6].

---

[1] См.: *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». Противостояние и встреча двух творческих принципов // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971. С. 229.

[2] См. далее, например: *Hessen J.* Platonismus und Prophetismus. 2. Aufl., München; Basel, 1955. S. 90; *Boman Th.* Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. 3. Aufl., Göttingen, 1959. S. 131–133; *Аверинцев.* Там же. С. 229–231; 261, прим. 58 f.; *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. М., 1981. С. 23; ср.: *Brin.* Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. Ср. также интерпретации, приведенные в примеч. 7 и 15 к настоящей главе.

[3] Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 4 Aufl., Leipzig, 1930. S. 127. В эпоху эллинизма термин ‘*олам* все более приобретает пространственные коннотации, в частности, в рукописях Мертвого моря (см.: *Brin.* Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. P. 277–293); его начинают соотносить с греческим понятием κόσμος. В «пространственном» значении это слово встречается в Мишне.

[4] См., например: *Якобсен.* Сокровища тьмы. С. 14 и сл.

[5] Ср., например: *Balentine S. E.* A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for «Hide» // VT 30 (1980). P. 137–153.

[6] Ср.: *Бычков.* Эстетика поздней античности. С. 24 и сл.

В *'оламе* человек живет, служит ГОСПОДУ, почитает Его — и в то же время Бог «вложил *ха-'олам*[7]» в его «сердце»[8] (*Еккл.* 3:11).

Библейская концепция мира-*'олама*, мира как потока времени par excellence, принципиально отлична от древнегреческого представления о мире-*космосе*. Первоначально слово κόσμος применялось либо по отношению к *воинскому строю*, либо к убранству (особенно женскому). Этот термин был экстраполирован на мировую структуру Пифагором (ок. 580 — ок. 510/500 гг. до н. э.) или, по другим сообщениям, Парменидом[9]. Космос представлялся эллинам как некая *неизменная* упорядоченно-симметричная структура, покоящаяся в пространстве. В определенном смысле космос и есть само пространство, вместилище вещей. Как замечает С. С. Аверинцев, «внутри космоса даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или латентно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени свойство необратимости и дает ему взамен мыслимое лишь в пространстве свойство симметрии. Внутри „'олама" даже пространство дано в модусе временного движения — как „вместилище" необратимых событий»[10]. Древний еврей мыслит временны́ми категориями, для него содержание мира главным образом выступает как движение во времени, а бытие — как участие в живом потоке событий; древний же грек мыслит по преимуществу пространственными категориями, его мир главным образом пространственнен, а бытие — это существование в определенном месте космоса[11]. Олимпийские боги характеризуются своим местом в мировом пространстве. ГОСПОДЬ Бог — это *Бог 'олама* ([12] אלהי עולם, אל עולם; *Быт.* 21:33, *Ис.* 40:28), *Царь 'олама* (מלך עולם; *Иер.* 10:10)[13], *Сотворивший небо и землю*, т. е. Господин Вселенной, Господин вечности, Господин истории. «Структуру можно созерцать, в истории приходится участвовать. Поэтому мир как „космос" оказывается адекватно схваченным через незаинтересованное статичное описание, а мир как „'олам", напротив — через направленное во время повествование, соотнесенное с концом, с исходом, с результатом, подгоняемое вопросом: „а что дальше?". Высшая мудрость античного человека состоит в том, чтобы доверять не времени, а пространству, не будущему, а настоящему, и его

---

[7] Наряду с традиционными переводами термина העולם в данном пассаже («вечность»; «мир»; «мировое время»), предлагаются и такие интерпретации, как: «тайна времени» (*Mazzinghi L.* Il mistero del tempo: sul termine 'olam in Qo 3,11 // *Fabris R.* (ed.). Initium sapientiae: Scritti in onore de Franco Festorazzi nel suo 70 compleanno. Bologna, 2000. P. 147–161); «путь мира» (*Jeppesen K.* Har mennesket 'Evigheden' eller 'Verden' i hjertet? Om Praedikerens syn på mennesket og tiden, med udgangspunkt i oversaettelsen af Praed 3,11 // Holt E. K. et al (ed.). Lov og visdom. Frederiksberg, 1995. S. 22–35).

[8] «Сердце» — средоточие личности, разума, души и т. д.

[9] Ср. еврейский термин עד, в определенных случаях выступающий как синоним термина עולם и означающий «вечность», и עדי — «наряд», «украшение», от עדה — «покрывать», «надевать», украшаться».

[10] Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». С. 229 сл.

[11] См., например, работы, указанные в примеч. 2.

[12] В ряде самаритянских кодексов — העולם.

[13] Обозначение «царь вечности» (mlk 'lm), используемое, вероятно, по отношению к богу Илу, встречается в угаритских текстах (KTU 1.108:recto 1, verso 4–7).

олимпийцы не могут лучше обласкать своего любимца, как подарив ему сегодняшний день в обмен на завтрашний... Напротив, сквозной мотив Библии — Обетование, на которое не только позволительно, но и безусловно необходимо без колебания променять наличные блага... Будущее — вот во что верят герои Библии. Многократно повторяемые в повествовании Пятикнижия благословения и обещания, которые вновь и вновь дает ГОСПОДЬ Аврааму и его потомкам, создают ощущение неуклонно возрастающей суммы Божественных гарантий грядущего счастья... Итак, греческий «космос» покоится в пространстве, выявляя присущую ему меру; библейский «'олам» движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы смыслу (так развязка рассказа переходит пределы рассказа, или мораль притчи переходит пределы притчи)»[14].

В представлении израильтян время *линеарно*, необратимо; это *историческое время*. Также время переживается как эсхатологический процесс. Будучи сотворено Богом, оно имеет *начало*, равно как и будет иметь *конец*[15] — «Конец дней», «День ГОСПОДЕНЬ»-День Воздаяния, знаменующий собой переход от истории (или, может быть точнее, «предыстории») человечества к *метаистории* («новое небо и новая земля»; *Ис.* 66:22), эпохе с иными характеристиками духовной и материальной жизни, порядка вещей. Как замечает М. Элиаде, ГОСПОДЬ «проявляется не в *космическом Времени* (подобно богам других религий), а во *Времени историческом*, необратимом. Каждое новое проявление ГОСПОДА в истории сводится к какому-либо предшествовавшему проявлению. В падении Иерусалима нашел свое выражение гнев ГОСПОДА на Свой народ, но это был вовсе не тот гнев, что обрушил ГОСПОДЬ на Самарию. Деяния ГОСПОДА — это Его *Личные* шаги в Истории: они открывают свой глубокий смысл *лишь Его народу*, тому народу, что был *избран* ГОСПОДОМ. Историческое событие приобретает при этом новое звучание: оно становится *Теофанией*»[16]. Именно в Библии мы встречаемся с самыми ранними в мировой литературе подлинно *историческими* произведениями[17]. Авторы древнееврейских исторических повествований впервые же создали *художественную прозу* в собственном смысле этого слова, *неритмизованную* художественную прозу[18].

Что касается древних греков, то для них время *циклично*, его символом является круг. История — это часть природы, для нее характерно вечное повторение; «духовная

---

[14] *Аверинцев.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». С. 230 сл.

[15] NB: Г. Герлеман обосновывает интерпретацию термина *'lm* как «граница», «рубеж», «предел» (Die sperrende Grenze: Die Wurzel 'lm im Hebräischen // ZAW 91 (1979). S. 338–349).

[16] Священное и мирское / Перевод с французского, предисловие и комментарии *Н. К. Гарбовского.* М., 1994. С. 73. Ср.: *Idem.* Le Mythe de l'Eternel Retour. Paris, 1949. P. 152 ff. (русский перевод этого исследования опубликован в сборнике: *Элиаде М.* Космос и история. Избранные произведения. М., 1987).

[17] Подробнее об этом см. ниже: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза* и *Девтерономическая история.*

[18] Ее не знала ни шумерская литература, ни вавилонская, ни древнеегипетская (последняя, вероятно, до середины I тысячелетия до н. э.). См.: *Дьяконов И. М.* Древнееврейская литература // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 549 и сл.

жизнь «аисторична»[19], поэтому грек так мало интересуется своим прошлым (оно для него сразу же становится мифом, теряет реальное значение). Он живет настоящим»[20]. Как замечает А. Ф. Лосев[21], «это необычайно сужало и ограничивало античную философию истории и навсегда оставило ее на ступени таких концепций, как вечное возвращение, периодические мировые пожары, душепереселение и душевоплощение»[22]. В отличие от библейского человека, живущего в *'оламе*, «мире как истории», античный человек, по выражению О. Шпенглера, принадлежит настоящему, «миру как природе»; он есть «неподвижное точечное бытие», человек, который «никогда не *становился*, а всегда *был*»[23].

Древний грек — это созерцатель, воспринимающий мир в целом, прежде всего, как статичную пространственную структуру; основой его миропонимания являлась пластичность. Отсюда и особое предпочтение, которое эллины отдавали пластическим видам искусства — архитектуре и скульптуре, чьи произведения можно созерцать[24]. Даже древнегреческая религия, философия, математика, физика, астрономия — «скульптурны и осязательны», а поэзия «пластична»[25].

Для израильтянина, участвующего в реализации Божественного Замысла, пребывающего в динамике исторических событий, в потоке времени, «беге жизни», статичное и пластическое отходит на второй план. Отсюда, видимо, израильтяне отдают предпочтение тем видам искусства, которые как бы «разворачиваются» во времени: музыка, поэзия, пение. «Пением и музыкой славил древний еврей ГОСПОДА. Греки сооружали своим богам храмы и статуи»[26].

II

Отрешенно-внеситуативная, созерцательная позиция древнего грека, его пространственно-пластическое восприятие и понимание мира обусловили тот факт, что важней-

---

[19] См.: *Boman.* Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. S. 148 f., 158; ср.: *Hessen.* Platonismus und Prophetismus. S. 88. Языческим религиям вообще присуще циклическое и мифологическое понимание времени. Например, как замечает М. Элиаде, Новый год языческих религий, «представляя собой восстановление космогонии в настоящем, предполагает *возобновление времени с самого начала*, т. е. реставрацию первичного, „чистого" времени, существовавшего в момент сотворения»; первоначальное сакральное время воспроизводится всякий раз в повторении ритуала и рассказывании мифа (см., например: Священное и мирское. С. 48–74).

[20] *Бычков.* Эстетика поздней античности. С. 23. См. далее, например: *Тахо-Годи А. А.* Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним // Вопросы классической филологии. М., 1969. Т. II. С. 107–126 (ср.: *Тахо-Годи А. А.* Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним // Там же. С. 126–157); *Гайденко В. П.* Тема судьбы и представление о времени в греческом мировоззрении // ВФ 9 (1969); *Лосев А. Ф.* Античная философия истории. М., 1977. См. также работы М. Элиаде, указанные в примеч. 16.

[21] Там же. С. 201.

[22] Сказанное справедливо во многом и по отношению к соответствующим представлениям брахманизма (индуизма), буддизма и других религий.

[23] Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. М., 1993. С. 136, 505.

[24] См.: *Бычков.* Эстетика поздней античности. С. 24.

[25] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. Т. I. С. 82 слл., 76.

[26] *Бычков.* Там же. С. 24.

шим структурообразующим приемом, характеризующим древнегреческую литературу, стало «пластически-объективизирующее» *описание* (людей, предметов, пейзажей, городов, архитектурных, скульптурных, живописных произведений и т. п.), *экфрасис*[27]. Что касается Еврейской Библии, то здесь, по сути, мы не встретим почти ни одного описания в духе античного экфрасиса. Израильтянина прежде всего интересовал не внешний вид человека, а его взаимоотношения с Богом, душевное состояние, психологизм ситуации, в которой он находится. Как замечает Томас Манн, «безразлично, был ли Авраам высок и красив... или, может статься, низкоросл, тощ и согбен — в любом случае он обладал силой духа, всей силой духа, потребной, чтобы возвести всяческое многообразие Божественного, и всякий гнев, и всякую милость к Нему, непосредственно к Нему, своему Богу»[28]. В отношении вещи или сооружения еврея, прежде всего, интересовал вопрос: «Как это сделано?»[29]. Например, в Пятикнижии мы встречаемся не с описанием внешнего вида Ноева ковчега (*Быт.* 6:14–16), Скинии собрания, Ковчега Завета, светильника, жертвенников для курения и всесожжения, одежд священнослужителей и др. (*Исх.*, гл. 25–28, 36–39), а с «технологией» изготовления этих сооружений и предметов. «Внешний вид неподвижных предметов как бы расчленяется во времени, наполняется динамикой и движением процесса их изготовления... Здесь не дается описания самого предмета, как находящегося перед взором писателя, но образ его постепенно возникает (специально строится) в воображении читателя. Это специфическая черта библейского художественного мышления вообще. Живший в потоке времени древний еврей был лишен статических представлений. Архитектура, как и вся природа (горы, деревья, водоемы), представлялась ему также только живущей, движущейся»[30].

В отличие от «пластически замкнутой формы» произведений древнегреческой литературы, «вычленившихся из жизненного потока» и требующих выявления индивидуального авторства, библейские произведения, «живущие всецело внутри общежизненной ситуации», обладают формой «открытой»[31]. Отдельные книги Еврейской Библии «лишены формально вычленяющегося „вступления“ (греч. προοίμιον), — их первую фразу зачастую открывает союз w- („и“, в передаче Септуагинты καὶ), лишний раз подчеркивая, что подлинное начало текста лежит за его пределами. „И вот имена сынов Израилевых...“ (книга *Исхода* 1:1); „И призвал Моисея, и говорил ГОСПОДЬ ему...“ (книга *Левита* 1:1); „И говорил Господь Моисею...“ (книга *Числ* 1:1); „Вот слова, которые говорил Моисей...“ (книга *Второзакония* 1:1)... — такой „зачин“ (нулевой зачин, знак полного отсутствия всякого зачина!) каждый раз квалифицирует текст как еще одно слово в длящемся разговоре, а форму его как открытую. В принципе несущественно, какое слово и

---

[27] См., например: *Аверинцев.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». С. 225 слл.; *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Пер. с нем. *Ал. В. Михайлова.* М., 1976. С. 23–44; *Бычков.* Там же. С. 27 слл.

[28] Пер. С. С. Аверинцева (там же. С. 259, примеч. 37).

[29] *Botan.* Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. S. 61.

[30] *Бычков.* Эстетика поздней античности. С. 27 сл.

[31] *Аверинцев.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». С. 222.

какая фраза стоят первыми»[32]. Но в то же время, по еврейской традиции, *слова, открывающие книги Торы, становились названиями этих книг.*

Э. Ауэрбах, соотнося литературные особенности Еврейской Библии, на примере рассказа из гл. 22 книги *Бытия* о жертвоприношении Авраама, с представлением израильтян о трансцендентности ГОСПОДА Бога и, в частности, анализируя первый стих данного текста — «И было: после этих событий, Бог испытал Авраама, и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я», — пишет: «Уже это начало вызывает наше недоумение, если мы занимаемся им после Гомера. Где пребывают собеседники? Этого не сказано. Но, конечно, читатель знает, что оба они не всегда находятся на одном и том же месте на земле, по крайней мере один из них, Бог, должен был появиться откуда-то, „внедриться" в земное из каких-то Своих высот или глубин. Откуда же Он явился и где находится Он, когда обращается к Аврааму? Об этом ничего не говорится. Бог не явился, как Зевс или Посейдон, от эфиопов, где наслаждался дымом жертвоприношений. Ни слова не сказано и о причине, которая побудила Бога столь жестоко испытывать Авраама. Бог не обсуждал таких причин на собрании богов, как Зевс, произнося хорошо построенные речи, и что взвесил Он в сердце Своем, о том мы не узнаём... Представление евреев о Боге — это не столько причина, почему у них было такое-то мировосприятие, сколько существенная сторона их взгляда на мир; именно так постигали и изображали они мир... Бог является, лишенный облика (и тем не менее „является"), является из неизведанного, и только голос Его нам слышен, и голос этот произносит только имя — без определений и эпитетов, без описания человека, к которому обращаются с речами, без чего не обходится ни одно гомеровское обращение... Оба собеседника располагаются не на одной плоскости; можно представить себе, что Авраам находится на переднем плане, можно вообразить себе его распластавшимся во прахе, или коленопреклоненным, или склонившимся с разведенными в сторону руками, или стоящим со взором, возведенным горé, — но Бог — Он не тут, не рядом с ним, не на переднем плане; слова и жесты Авраама направлены вовнутрь этой картины или ввысь, устремлены к неопределенному... месту, которое, во всяком случае, не расположено на переднем плане, — и оттуда доносится до него голос Бога...

Мир Священного Писания не только претендует на историческое бытие, — Писание заявляет, что его мир — единственно истинный, единственно признанный господствовать над всем сущим». Библия «стремится не заставить нас на несколько часов позабыть о нашей собственной действительности, — что происходит с нами при чтении Гомера, — а поработить нас: мы должны включить „в его мир" нашу действительность и нашу собственную жизнь, должны почувствовать себя кирпичиками всемирно-исторического здания, им возведенного»[33].

---

[32] Там же. С. 222 сл.

[33] Мимезис. С. 28 сл., 35 сл.

Как замечает А. Я. Гуревич, библейские персонажи и события «обладают реальностью особого рода. Библейское время не преходящее; оно представляет абсолютную ценность» (Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 98).

Глава III

БИБЛЕЙСКИЙ АНТРОПОГЕНЕЗ. ДОБРОЕ И ЗЛОЕ НАЧАЛА В МИРЕ

1. АНТРОПОГЕНЕЗ В *СВЯЩЕННИЧЕСКОМ КОДЕКСЕ*

Согласно концепции *Священнического кодекса*, способ творения Человека (הָאָדָם), *(ха-)'адам*), по-видимому, принципиально отличался от того, как были сотворены все другие сущности; во всяком случае, он был сотворен *не словом Божьим* (см. *Быт.* 1:26–27). Бог сотворил Человека «по образу Своему» (בצלמו; термин «образ» относится к Богу; см. также *Быт.* 1:26–27, 9:6), «*как* подобие» Его (כדמות; термин «подобие» относится к Человеку; см. также *Быт.* 1:26)[1]. Согласно версии *Священнического источника*, особь мужского пола (זכר; т. е. мужчина) и особь женского пола (נקבה; т. е. женщина) были сотворены одновременно; при этом и мужчина, и женщина подпадают здесь под одну категорию — «человек» (אדם). Эта идея выражена и в тексте *Быт.* 5:1–2, также относящемуся к *Священническому источнику*. Стихи *Быт.* 1:26–27, кроме прочего, свидетельствуют о том, что Библия имеет в виду именно внутреннее, *духовное* «подобие» человека (как *мужчины*, так и *женщины*) Богу, Божественному «образу», но никак не *внешнее*[2]. Во *Втор.* 4:15 имплицитно выражена идея того, что ГОСПОДЬ не имеет никакого зримого «образа» (תמונה; «формы», «выражения»). С самого начала זכר-*мужчина* (в физиологическом отношении) и נקבה-*женщина* (в физиологическом отношении) осознают свои половые различия и соответствующие функции и способны к размножению (ср. *Быт.* 1:28 : «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь...»). Земля и животные отдаются во владение людей (*Быт.* 1:2). Первоначально допускалось, что люди и животные могут вести вегетарианский образ жизни (*Быт.* 1:29–30)[3].

2. АНТРОПОГЕНЕЗ В ВЕРСИИ *ЯХВИСТА*

I

Яхвистская версия Творения, представленная в *Быт.* 2:4b–3:24[4], существенно отличается от рассмотренной выше концепции *Священнического кодекса*. Прежде всего,

---

[1] Ср., однако, *Быт.* 5:1: «по подобию Божию создал его».

[2] Ср. *Иов* 33:4, 6; 32:8, 34:14–15 и *Быт.* 2:7.

[3] Ср., однако, слова Бога, обращенные к Ною и его сыновьям *после Потопа* (*Быт.* 9:3; *Священнический кодекс*): «Все движущееся, что живет, будет вам в пищу; в ваши руки отданы они».

[4] По классификации О. Айссфельдта: *Светский источник — Яхвист.*

согласно версии *Яхвиста*, Человек-*мужчина* (האדם, *ха-'адам*) был «образован» *до* «образования» растений и животных, и даже еще до упорядочивания земного хаоса (*Быт.* 2:6–7; ср. *Быт.* 2:5 и 1:2.). Как уже отмечалось выше, термин *'адам* употребляется в double entente: для обозначения конкретного человека и человека *вообще*, *человечества*; при этом определенный артикль ה-*ха* при слове אדם-*'адам* не позволяет интерпретировать здесь данный термин как имя собственное — 'Адам.

Что касается *Женщины* (אשה, *'ишша*; «названа» так, «ибо взята от *Мужчины* ['*иш*]»; *Быт.* 2:23), то она оказывается созданной самой последней (после растений и животных) и не подпадает под категорию *'адам-человек*, являясь «*помощником* (עזר; «помощью». — *И. Т.*), соответственным ему» (*Быт.* 2:18)[5] — трансформированным ГОСПОДОМ фрагментом плоти мужчины. Итак, в то время как мужчина был создан из праха земного, женщина была сотворена из гораздо более высокоорганизованного «материала» — ребра мужчины. Согласно *Яхвистской версии*, Человек-*'адам* был *сформирован* — в *Быт.* 2:7–8 употреблен глагол יצר, являющийся техническим термином для обозначения деятельности горшечника, «придающего форму» глине[6] — «из комьев[7] земли (האדמה, *ха-'адама*)»[8] и оживлен, одухотворен Дыханием ГОСПОДА. (См. также *Быт.* 2:19 о «создании» («образовании») ГОСПОДОМ Богом «из земли» животных.) В *Быт.*, гл. 1 для обозначения творческой активности Бога употребляется глагол ברא, *бара* («творить»), используемый в Библии исключительно в тех случаях, когда субъектом действия выступает Сам Всевышний; при этом никогда не указывается материал, из которого что-либо творится, дабы не допускать аналогий с деятельностью человека. Знаменательно, что в обеих версиях Мужчина и Женщина творятся как *единичные* сущности, в отличие от животных, которые творятся целыми *видами*.

II

Согласно *Быт.* 2:19–20, ГОСПОДЬ творит животных *совместно* с Человеком-*'адамом*; ибо именно последний дает им «имена». Как замечает по этому поводу И. М. Дьяконов, «на Древнем Востоке наименование было существенной частью акта творения: пока имени какого-либо животного не существовало, не было и самого животного (ср. пролог к эпосу *Энума элиш-„Когда вверху"*)»[9]. Кроме того, знание имени

---

[5] Р. Д. Фридман трактует данную фразу как «a power equal to man» («Woman, A Power Equal To Man» // BAR, Jan./Feb. 1983. P. 56). О возможном *феминистском* прочтении текста *Быт.* 2:4b–3:24 см., например: *Milne P. J.* Eve and Adam: Is a Feminist Reading Possible? // BR 4 (3), 1988. P. 12–21, 39.

[6] По-еврейски «горшечник» — יוצר, *йоцер* (по форме — активное причастие м. р. от יצר).

[7] По поводу данного перевода см., например: *Speiser.* Genesis. P. 16.

[8] Согласно древнеегипетскому мифу, люди были вылеплены богом Хнумом на гончарном круге. Беросс, написавший ок. 275 г. до н. э. по-гречески «Историю Вавилонии», сообщает о мифе, согласно которому бог Бел отрезал собственную голову, а другие боги собрали кровь, смешали ее с землею и из этой смеси вылепили людей. Согласно древнегреческому мифу, Прометей вылепил первых людей из глины в долине к югу от Панопейского холма.

[9] Праотец Адам. С. 53.

некоей сущности давало в определенной мере власть над ней. В этой связи нужно сравнить *Быт.* 2:19–20 (*Яхвист*) и *Быт.* 1:28 (*Священнический кодекс*): «Владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле». После «образования» всех живых существ («из земли»; 2:20) Господь творит *Женщину* (впоследствии названную Евой; *евр.* Хавва, т. е. «дающая жизнь») из ребра (צלע) *Человека*. «Почему из ребра? Почему древнееврейские авторы предпочли ребро всем другим частям тела, когда речь шла о создании Евы, чье имя, согласно библейской традиции, означает „та, кто дает жизнь"?» — задается вопросом шумеролог С. Крамер. Для ответа на этот вопрос следует, по его мнению, обратиться к шумерскому мифу о боге Энки и богине-матери Нинхурсаг, «дающей рождение (жизнь)» всему сущему, включая богов и людей. (Возможно, первоначально она была тождественна с матерью-Землей [*Ки*] и считалась супругой бога Неба-*Ан.*) Согласно данному мифу, в начале времен Энки и Нинхурсаг обитали в «стране живых», т. е. бессмертных, Дильмун[10] — возможный прообраз отдельных элементов библейского Рая[11]. Там первоначально не было пресной воды, необходимой для жизни растений и животных. Энки оросил Дильмун (с помощью бога солнца Уту) и превратил его в цветущий сад. Нинхурсаг вырастила восемь растений. Энки без ее позволения съедает их. Разгневанная богиня проклинает его имя, обрекая его на смерть. Съеденные растения развиваются (вынашиваются) в организме Энки. Восемь частей его тела, где произрастают растения, поражены смертельной болезнью. Богиню Нинхурсаг в конце концов удается уговорить сжалиться над Энки и излечить его. Она помещает Энки в свою вульву и производит на свет восемь исцеляющих божеств соответственно восьми больным частям тела. Энки выздоравливает, смерть ему больше не грозит. И вот, отвечая на поставленные выше вопросы, С. Крамер замечает, что, по его мнению, «в основе библейской легенды о Рае лежит литературная традиция шумерской поэмы о Дильмуне. На шумерском языке ребро обозначается словом „ти". Богиня, созданная для того, чтобы исцелить боль в ребре Энки, носила имя Нин-ти, то есть „госпожа ребра". Но шумерское слово „ти" означает также „давать жизнь". Таким образом, в шумерской литературе „госпожа ребра" благодаря своего рода игре слов превратилась в „госпожу, дающую жизнь". Это была одна из первых литературных ошибок, которая укоренилась на века благодаря библейской легенде о Рае, хотя здесь уже никакой игры слов не осталось, потому что на древнееврейском языке „ребро" и „дающая жизнь" звучат по-разному»[12]. Представленная интерпретация принята сейчас большинством исследователей[13].

---

[10] См. примеч. 71 в гл. I, ч. I.

[11] Ср.: *Крамер.* История начинается в Шумере. С. 231, примеч. 63; *Якобсен.* Сокровища тьмы. С. 131.

[12] *Крамер.* Там же. С. 152.

[13] Там же. С. 231, примеч. 64.

Об Адаме и Еве в еврейской, христианской и мусульманской традициях см., например: Eve and Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender / Ed. by *K. E. Kvam, L. S. Schearing, V. H. Ziegler.* Bloomington, 1999.

3. КАИН И АВЕЛЬ. ДОБРОЕ И ЗЛОЕ НАЧАЛА В МИРЕ

I

> И Человек (האדם) познал Еву, жену («женщину». — *И. Т.*) свою; и она зачала, и родила Каина, и сказала: приобрела я мужчину (איש, или: «мужа»; имеется в виду Каин или же *Адам*, действительно ставший теперь ее *мужем*[14]. — *И. Т.*) с Господом. И еще родила брата его, Авеля. И был Авель пастухом овец; а Каин был земледельцем (*Быт.* 4:1–2).

Рассказ о Каине и Авеле (Хевеле) направлен на возвышение пастуха над земледельцем[15] и, возможно, ремесленником (имя Каин означает «кузнец»)[16]. В данном повествовании вызывает трудность интерпретация слов Господа, обращенных к Каину после того, как Он призрел на приношение Авеля от первородных стада его и не призрел на дар Каина от плодов земли, отчего «возгорелся гнев» последнего и «поникло лицо» его (см. *Быт.* 4:3–5; ср. ст. 6):

> Если ты делаешь доброе, (это принесет) возвышение, а если не делаешь доброе, то у входа грех (חטאת) רבץ (часто переводят: «лежит», «припал (к земле)». — *И. Т.*), и к тебе его влечение (תשוקתו; притяжательный суффикс м. р. — *И. Т.*), (однако) ты (можешь) властвовать над ним (בו; притяжательный суффикс м. р. — *И. Т.*) (*Быт.* 4:7).

Обычно переводчики рассматривает слово רבץ как *активное причастие мужского рода* (масоретская огласовка — rōḇēṣ); однако эта форма грамматически не согласуется с חטאת, «грех» — существительным *женского рода.* Местоименные суффиксы *мужского рода* в תשוקתו («его влечение») и בו («над ним») также не согласуются в роде со словом חטאת. Единственную возможность реконструировать грамматически корректное чтение дает допущение, согласно которому слово רבץ здесь — это *существительное* мужского рода (возможно, с той же вокализацией — rōḇēṣ), соответствующее аккадскому термину rābiṣum, «демон»[17]. В вавилонских магических текстах этим термином часто обозначается враждебная демоническая сила, «злобное пресмыкающееся», лежащее, притаившись,

---

[14] Как замечает в этой связи И. Н. Винников, «у многих народов, особенно скотоводческих, брачные узы становятся прочными только с рождением ребенка мужского пола. Это вызвано стремлением главы семьи сохранить в пределах семьи народившуюся личную собственность и получившим развитие культом предков. И Ева говорит: я приобрела мужа вместе с Богом — Бог сотворил его, а я, родив сына, приобрела право на него». (Социальная сущность сказания о первом братоубийстве // ПС 25(88), 1974. С. 39.)

[15] См., например: *Винников.* Там же. С. 39–44.

[16] Ср. рассказ *Иеремии* (гл. 35) об угодных Господу рехавитах, живущих в шатрах и не имеющих «ни виноградников, ни полей, ни посева».

[17] См., например: *Speiser.* Genesis. С. 32–33.

у входа и подстерегающее свою жертву[18]. Персонифицирующий грех rō֫bēṣ, притаившийся «у входа (לפתח)» в Рай (контекст свидетельствует о том, что события происходят неподалеку от Сада Эдена, пред «Лицом ГОСПОДНИМ» [*Быт.* 4:14, 16]), может быть соотнесен, если не отождествлен, со Змием[19], соблазнившим прародителей и за то изгнанным вместе с ними из Рая (библейская концепция грехопадения прародителей была рассмотрена выше: ч. I, гл. I, I, 2, I).

Каин убивает Авеля в поле из ревности и зависти. За убийство Каин проклинается («и ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои, чтобы принять кровь» Авеля) и изгоняется от Лица ГОСПОДА (*Быт.* 4:8–16). Перепуганный Каин говорит ГОСПОДУ: «Всякий, кто встретится со мною, убьет меня» (*Быт.* 4:14). «И сделал ГОСПОДЬ Каину знак (אות; «знамение», «символ» и т. п. — *И. Т.*), чтобы никто, встретившись с ним, не убил его» (*Быт.* 4:15). Но, задается вопросом Д. Д. Фрэзер[20], кто мог угрожать ему, если тогда на земле еще никого не было, кроме его родителей, Адама и Евы, которые продолжали проживать в районе Сада Эдена (ср. также *Быт.* 4:17 о жене Каина, дочери (?) [ср. *Быт.* 5:4] Адама и Евы). Возможно, в первоначальном варианте рассказа, по мнению Фрэзера, выражалось опасение перед духом убиенного, который стремился отомстить убийце. Дабы Каин не был узнан духом Авеля, он обмазывается какой-то краской либо получает некий знак на лбу («Каинова печать»), показывающий жаждущему мести духу жертвы, что убийца уже расплатился за содеянное или понес определенное наказание[21].

II

Вселенское противостояние доброго и злого начал имплицитно выражается уже в описании инициальной фазы космогенеза: тьма, олицетворяющая (злые) силы хаоса, как бы противопоставляется свету, который Бог *одобряет*, к которому Он *благоволит*:

> И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он *хорош* (טוב; *«добр», «благ»*; курсив наш. — *И. Т.*); и отделил Бог свет от тьмы (*Быт.* 1:3–4).

В *Ис.* 45:7 созданный ГОСПОДОМ «свет» (אור) коррелирует с «миром» (שלום), а сотворенная Им тьма (חשך) — со «злом» (רע).

В ряде библейских пассажей зло персонифицируется в некоем существе, пытающемся совратить человека. Если в *Быт.* гл. 2–4 злое существо, злая сила изображается как действующая относительно автономно (Змий, rō֫bēṣ), то в книгах *Первых Пророков*

---

[18] См., например: *Хук.* Мифология Ближнего Востока. С. 110.

[19] О морском змее (Ливйатане) как злом начале ср. также *Ис.* 27:1; *Пс.* 74[73]:14 (ср. ст. 13; *Пс.* 104[103]:26; *Иов.* 3:8, 40:25–32). Борьба богов со Змеем является одним из излюбленных сюжетов угаритской мифологии. (См.: *Шифман.* Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 271.)

[20] Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. С. 49–62.

[21] Это практиковалось у первобытных народов.

особо подчеркивается ее подчиненность Богу; более того, здесь она проявляет себя, действует именно по заданию Бога. Так, в *1 Сам.* 16:14–15 мы читаем:

> А от Саула отступил Дух Господень, и возмущал его Злой дух (רוח רעה) от Господа. И сказали приближенные Саула ему: вот же, Злой дух (от) Бога возмущает тебя.

В *1 Цар.* 22:19–23 (= *2 Хр.* 18:18–22) пророк Михайеху, сын Имлы, передает свое видение небесного Совета следующим образом:

> Я видел Господа, сидящего на Престоле Своем, и все воинство небесное стояло при Нем... И сказал Господь: кто склонил бы Ахава (израильский царь-идолопоклонник. — *И. Т.*), чтоб он пошел и пал в Рамот-Гил'аде?... И выступил один дух... и сказал: я склоню его. И сказал ему Господь: чем? И сказал он: я выйду и сделаюсь духом лживым (רוח שקר) в устах всех пророков его. И сказал Он: ты склонишь его и выполнишь это; пойди и сделай так...

Таким образом, персонифицированная злая сила постепенно «одухотворяется» и превращается в ангелоподобное существо, получающее наименование השטן, *хас-сатан* (букв. «обвинитель», «противоречащий», «спорщик», «противник»; *Иов*, гл. 1–2; *Зах.* 3:1–2). В *1 Хр.* 21:1[22] термин שטן употребляется без определенного члена, т. е., вероятно, уже как имя собственное, *Сатан*[23]. Согласно *Иов.* 1:6 и 2:1, השטן фигурирует среди «*сынов* Божиих»; это подразумевает, что он был сотворен Всевышним. (Согласно *Быт.* 3:1, Змий также есть творение Бога.[24]) Следует особо отметить, что библейский этический дуализм не выходит за рамки строгого монотеизма:

> Создающий свет и творящий тьму, делающий мир и сотворяющий зло — Я, Господь, делаю все это (*Ис.* 45:7; ср. также, например, *Ис.* 44:6, *Ам.* 3:6, *Мих.* 1:12, *1 Сам.* 2:6–10).

Человек волевым усилием может отклониться от совершения зла («властвовать» над злой силой; ср., например, *Быт.* 4:7). Следует также иметь в виду, что не только внешняя злая сила противостоит человеку: зло корениться и внутри него самого. Склонность ко злу, очевидно, наличествовала в человеке еще до грехопадения — ведь иначе он не нарушил бы Божий запрет, не стремился бы завладеть Божьей прерогативой. Допотопные люди однозначно порочны:

---

[22] Интерпретация текста *2 Сам.* 24:1.

[23] По-арамейски שטנא, סטנא; отсюда рус. *Сатана*.

[24] В *Премудр. Сол.* 2:24 Змий отождествляется с Диаволом.

Легенда о падшем ангеле Люцифере (*лат.* «Светоносец»; вероятно, в имени скрыто указание на его первоначально светлую природу) восходит в конечном счете к Вульгате. В тексте *Ис.* 14:12, где говорится о падении с небес «денницы (הילל; *букв.* „сияние", resp. „утренняя звезда"), сына зари», коррелируемой с «царем Вавилона» (ст. 4), Иероним интерпретирует термин הילל как Lucifer (т. е. *Несущий свет*). Данное истолкование соотносилось, в частности, с текстом *Лк.* 10:18, где Иисус говорит: «Я видел Сатану, спадшего с неба, как молнию».

> И увидел Господь, что велико зло человеческое на земле, и что всякая склонность (**יצר**; «направленность», «помышление», «побуждение». — *И. Т.*) мыслей сердца их — только зло во всякое время (*Быт.* 6:5).

Но даже и в первое время после Потопа род людской мало изменился в отношении своих побуждений:

> ... склонность (**יצר**) сердца человеческого — зло от юности его (*Быт.* 8:21).

По сути, добро на первоначальном этапе людской истории — это по преимуществу превозмогание или отклонение от внешних и внутренних злых поползновений. Позднее же, после Богооткровения и дарования Израилю — а в его лице и всему человечеству — Учения-Закона Божьего (составной частью которого являются *этические нормы*), когда человек доподлинно узнал, что есть добро, и, таким образом, получил возможность реализовать свою свободу воли в полной мере, ситуация меняется:

> Вот, Я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло... Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил Я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое (*Втор.* 30:15, 19)[25].

Таким образом, человек вновь получает возможность стать «благословенным» и обрести «жизнь».

[25] Ср. также, например, *Иер.* 21:8; *Притч.* 12:28.

Глава IV

ГЛОБАЛЬНЫЙ КАТАКЛИЗМ КАК НАКАЗАНИЕ ЗА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ЗЛО. БИБЛЕЙСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРАЯЗЫКЕ

1. ВСЕМИРНЫЙ ПОТОП

I

События, связанные со Всемирным Потопом (המבול, *хам-маббул*), описываются в гл. 6–9 книги *Бытия*[1]. Здесь содержатся две версии рассказа о Потопе: *Яхвиста*[2] и *Священнического кодекса*[3]. Согласно обеим версиям, Бог решает уничтожить все живое из-за его порочности в водах Потопа. (*NB:* праафразийское **maw-*, **may-* [евр. только мн. ч. מים] — «вода», вероятно, коррелирует с **mawt-* [евр. מות] — «смерть»[4].) Из людей лишь праведник Ной (сын Лемеха-шетида) «нашел милость в очах ГОСПОДА», благодаря чему он сам, три его сына — Шем, Хам и Йафет, а также их жены были спасены. По повелению Бога Ной и его сыновья построили специальный ковчег[5]. Согласно *Быт.* 6:18, перед тем как Ной должен был войти в этот ковчег, Бог заключает с ним «завет» (ברית; «союз») — *первый завет* Бога с человеком в истории. По версии *Священнического кодекса*, Бог повелевает Ною ввести в ковчег всякой твари по паре — мужскую и женскую особь всех животных без различия на чистых и нечистых, т. е. тех, которые можно употреблять в пищу, и тех, которых есть нельзя[6] (*Быт.* 6:19–22; см. также 7:8–9). В версии *Яхвиста*, ГОСПОДЬ повелевает Ною взять семь пар чистых животных и две пары нечистых

---

[1] О Потопе и Ное упоминается также в *Пс.* 29[28]:10 (ср. 104[103]:6–9), *Ис.* 54:9, *Иез.* 14:14, 20. См. далее, например, *Сир.* 44:17, *Прем.* 10:4.

[2] 6:5–8; 7:1–2, 3b, 4–5, 7*, 10–12, 16b, 17b, 22, 23aαb; 8:2b, 3a, 6, 8–12, 13b, 20–22; 9:18–27 (по: *Campbell A. F., O'Brien M. A.* Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations. Minneapolis, 1992. P. 261 и др.). О. Айссфельдт относит пассаж 9:21–27 к *Светскому источнику* (Einleitung in das Alte Testament. S. 258).

[3] 6:9–22; 7:6, 11, 13–16a, 18–21, 24; 8:1, 2a, 3b–5, 7, 13a, 14–19; 9:1–17, 28–29 (по: *Campbell, O'Brien.* Sources of the Pentateuch. P. 260 и др.).

[4] *Дьяконов И. М.* Введение // Мифология древнего мира / Пер. с англ. М., 1977. С. 13.

[5] Согласно *Быт.* 6:15, длина Ноева ковчега была триста локтей, ширина — пятьдесят локтей, высота — тридцать локтей, т. е. соответственно ок. 135×22×13,5 метров; эти размеры предполагают судно водоизмещением приблизительно в 43 000 тонн (см.: *Speiser.* Genesis. P. 52).

[6] По поводу чистых и нечистых животных см. *Лев.*, гл. 11 и *Втор.*, гл. 14. (См. также ниже: *Приложение II.* Девтерономический кодекс, 2, II.)

животных (*Быт.* 7:2, 3b). Согласно версии *Священнического кодекса*, Потоп вызывается тем, что «разверзлись все источники великого Океана (т. е. воды подземного Океана поднялись на землю. — *И. Т.*), и окна[7] небесные отворились» (и через них лились на землю воды небесного Океана); длился он 150 дней (*Быт.* 7:11, 24, 8:2a, 3b). По версии *Яхвиста*, ГОСПОДЬ «изливал дождь на землю» сорок дней и сорок ночей (*Быт.* 7:4, 12, 8:6); осушается же земля в течение трех (или двух?) периодов по семь дней (*Быт.* 8:10, 12). Сначала Ной выпускал ворона, «который, вылетев, отлетал и прилетал, пока осушилась земля от воды», т. е. вплоть до окончания Потопа. Трижды выпускал он голубя; при втором возвращении голубь принес в клюве свежий масличный лист — символ мира, а в третий раз он уже не вернулся — Потоп закончился.

Ковчег остановился «на горах Араратских» (*Быт.* 8:4 [*Священнический кодекс*])[8]. Выйдя из ковчега, Ной принес жертву ГОСПОДУ на специально сооруженном жертвеннике (*Быт.* 8:20–21; *Яхвист*). Бог благословляет Ноя и его сынов и устанавливает с ним, его потомками, а также со всеми животными завет (второй в истории), «что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа, и не будет уже потопа на опустошение земли». В качестве знамения (знака) этого завета Бог полагает радугу. Для послепотопного человечества звучит призыв Бога: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю». Человеку, в чьи руки отдано все живое, теперь разрешается вкушать не только растительную пищу (ср. *Быт.* 1:29–30), но и «плоть» животных, но без крови, «души» (נפש) ее. Кто же прольет кровь человеческую, должен быть предан смерти, «ибо по образу Божию Он создал человека»[9] (*Быт.* 9:1–17; *Священнический кодекс*)[10].

История Ноя завершается рассказом о нечестии, которое совершил в отношении него его младший сын Хам, и благочестии, проявленном двумя его другими сыновьями, Шемом и Йафетом. Однажды Ной, будучи пьян, лежал обнаженным в своем шатре. Хам, отец Ханаана, увидев нагого отца, пошел и рассказал об этом своим братьям. Те же, взяв

---

[7] С решетками и ставнями (хлябями). Ср. *2 Цар.* 7:2, 19.

[8] В кумранском свитке *Исайи* 1Q Is[a] (кол. XXXI, 19) зафиксировано написание הוררט, т. е. «Урарат». Древнейшие свидетельства о стране Урарту (Уруатри) с центром у озера Ван (ныне в Турции) в ассирийских текстах датируются первой половиной XIII в. до н. э. Ср. *2 Цар.* 19:37/*Ис.* 37:38; *Иер.* 51:27.

[9] *Быт.* 9:6.

[10] Талмудическая традиция выделяет т. наз. *Ноевы законы* — семь установлений, данных Адаму и Ною; поскольку эти законы были дарованы до Синайского Откровения Моисею, они обязывают все человечество. Начиная с интерпретации *Быт.* 2:16, *Вавилонский Талмуд* представляет первые шесть заповедей (допотопных): пять — в форме запретов на идолопоклонство; святотатство по отношению к Имени Бога; убийство; прелюбодеяние и кровосмешение; а также грабеж и воровство, и одно — относительно необходимости учреждения справедливого судопроизводства. После Потопа устанавливается еще одна заповедь, запрещающая вкушать плоть, отрезанную с живого животного. Так в раввинистической литературе интерпретируются слова Бога, обращенные к Ною и его сыновьям (*Быт.* 9:4): «Только плоти с душою ее, с кровью ее, не ешьте». (У языческих народов мясо, отрезанное у живого животного, считалось большим лакомством.) Хотя впоследствии число законов было увеличено до 30, включая такие дополнения, как запрещение кастрации, колдовства и т. д., эти *семь законов* (с незначительными вариациями) сохраняли свой первоначальный статус авторитетных заповедей, являющихся источником других законов. Маймонид рассматривал всякого, кто исполняет эти законы, как человека, которому «обеспечена доля в грядущем мире».

одежду, вошли в шатер спиной, дабы не видеть наготы отца, и покрыли его. Проспавшись и узнав о случившемся, Ной проклял Ханаана (а не его отца Хама, так как последний, согласно *Быт.* 9:1, был благословлен, наряду со своими братьями, Богом), пообещав, что он будет рабом Шему и Йафету и их потомкам (*Быт.* 9:21–27[11]).

II

В связи с библейским рассказом о Всемирном Потопе уместно упомянуть о близких месопотамских параллелях. Так, вавилонский жрец и историк Беросс в своей «Истории Вавилонии», написанной на греческом языке для селевкидского царя Антиоха I Сотера (281/280–262/261 гг. до н. э.)[12], сообщает, что великий потоп произошел в правление десятого царя Вавилонии Ксисутра. Будучи предупрежден во сне богом Кроном, Ксисутр построил корабль и спасся на нем от вод потопа вместе со своими родственниками и друзьями. Когда воды начали спадать, он стал выпускать птиц; на третий раз птицы на корабль не вернулись, и Ксисутр понял, что потоп закончился. Высадившись на одной из гор Армении вместе со своей женой, дочерью и кормчим, он построил жертвенник и принес жертву богам. За свое благочестие он со своими спутниками был призван к богам и деифицирован. По сообщению Беросса, обломки корабля, приставшего к горам Армении, оставались там еще в его время, и многие люди снимали с них смолу для талисманов[13]. О том, что деревянные части корабля, на котором некий человек спасся от потопа, сохранялись еще долгое время на горе Барида в Армении, писал и греко-сирийский историк Николай Дамасский (ок. 64 г. до н. э. — начало I в. н. э.)[14].

В 1872 г. хранитель Британского музея Дж. Смит опубликовал расшифрованную им одиннадцатую табличку вавилонского Эпоса о Гильгамеше, пятом правителе первой династии Урука (XXVII–XXVI вв. до н. э.), содержащую рассказ о потопе[15]. Согласно этой версии, его отдаленный предок, Утнапиштим Дальний (это имя, видимо, является интерпретацией шумерского имени Зиусудра; см. ниже), предупрежденный во сне богом Эйей о решении совета богов навести потоп на город Шуруппак (к северу от Урука), строит корабль и входит туда вместе со своей женой, всеми домочадцами, домашним скотом и зверями полевыми. Потоп, вызванный проливным дождем и бурей, превращается в глобальный катаклизм и длится шесть дней. Корабль останавливается на горе Ницир. Утнапиштим выпускает последовательно голубя, ласточку и ворона; последний назад не вернулся. Сойдя с судна, Утнапиштим приносит на горе Ницир жертву богам.

---

[11] *Яхвист*; по О. Айссфельдту — «Светский источник».

[12] До нас дошли лишь фрагменты этого произведения.

[13] Суммировано Евсевием Кесарийским (*Приготовление к Евангелию*, IX, 11–12) на основании сообщения Абидена. См. также: *Иосиф Флавий*, Древности, I, 93; Против Апиона, I, 130.

[14] См.: *Иосиф Флавий*, Древности, I, 94–95.

[15] ANET. P. 93–95. Двенадцать табличек, содержащих эпическую поэму о Гильгамеше («О все видавшем»), были обнаружены в середине XIX в. при раскопках Ниневии среди клинописных табличек, составлявших некогда знаменитую библиотеку ассирийского царя Ашшурбанипала.

Он и его жена были «уподоблены богам», «стали равными» им, обрели бессмертие и были унесены «далеко от земли» и оставлены жить «у устья рек».

Сохранился фрагмент другой, более ранней, версии вавилонского рассказа о потопе, также обнаруженный среди развалин библиотеки Ашшурбанипала в Ниневии[16]. Здесь героем, пережившим потоп, выступает Атрахасис (т. е. «Многомудрый»; в эпосе «О все видавшем», XI, 187 Утнапиштим также обозначается как «Многомудрый»)[17]. В сильно поврежденном тексте клинописной таблички, обнаруженной при раскопках города Сиппара, также встречается имя Атрахасиса в связи с потопом. По данной версии легенды, Бог Энлиль решает навести на землю потоп из-за того, что крикливое человечество нарушает сон богов. Буря длилась семь дней и семь ночей. Атрахасис, которому оказали помощь боги Эйа и Энки, спасся на корабле. По окончании потопа он принес жертву богам. Завершение этой версии сказания не сохранилось.

Вавилонские версии сказания о всемирном потопе восходят к шумерскому первоисточнику. В 1914 г. А. Пёбель опубликовал нижнюю часть шумерской таблички в шесть столбцов из Ниппурской коллекции Музея Пенсильванского университета в Филадельфии, содержание которой в основном посвящено потопу[18]. Богобоязненный царь города Шуруппака по имени Зиусудра (букв. «жизнь (нашедший) дней долгих», т. е. вечную жизнь), вероятно, тождественный с Ксисутрой Беросса, спасается от потопа, вызванного сильнейшей бурей и ураганом и длящегося семь дней, на специально построенном корабле. На восьмой день появляется солнце, и Зиусудра приносит на корабле жертву богу солнца Уту. Сохранились также строки, согласно которым Зиусудра получает от богов Ану и Энлиля «жизнь, подобно богу», вечное дыхание, а затем его переносят в Дильмун — обитель бессмертия, «место, где восходит солнце»[19].

Месопотамское (сутийское) происхождение протоевреев, а также тот факт, что эпос о Гильгамеше был широко известен в сиро-палестинском регионе[20], позволяют допус-

---

[16] См. предыдущее примечание.

[17] ANET. P. 104–105. См. также, например: *Lambert W. G., Millard A. R., Civil M.* Atra-Hasîs, The Babylonian Story of the Flood with The Sumerian Flood Story by M. Civil. Winona Lake, 1999.

[18] См.: ANET. P. 42–44.

[19] Шумерские сказания о Гильгамеше сложились, по всей вероятности, в конце первой половины III тыс. до н. э., хотя дошедшие до нас записи восходят к XIX–XVIII вв. до н. э. К этому времени относятся и дошедшие до нас записи аккадской поэмы о Гильгамеше, хотя в устной форме она, вероятно, сложилась еще в XXIII–XXII вв. до н. э. Т. наз. «ниневийская» версия эпоса была, согласно традиции, записана «из уст» Син-леке-уннинни, урукского заклинателя, жившего, видимо, в конце II тысячелетия до н. э. (*Дьяконов И. М.* «О все видавшем» со слов Син-леке-уннинни, заклинателя // Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973. С. 673 и сл.) См. также следующее примечание.

[20] Аккадский фрагмент эпоса о Гильгамеше (правда, не содержащий рассказ о потопе) был обнаружен в 1956 г. в Мегиддо. Т. наз. «переферийная» версия представлена также фрагментами (аккадским и переводов на хурритский и хеттский) из столицы Хеттского государства в Малой Азии Хаттуса (ныне городище Богазкёй), датирующимися XV–XIII вв. до н. э. В кумранских арамейских фрагментах *Книги исполинов* (*4Q EnGiants^{c} ar*, fr. 2, l. 12; *4Q EnGiants^{b} ar*, col. ii, l. 2) упоминается исполин, носящий имя Гильгамеш (גלגמיש[ג], גלגמיס). Здесь же зафиксировано имя חובבש (4Q EnGiants^{a} ar, fr. 3, l. 3), которое соотносят с именем Ху(м)бабы, монстра, фигурирующего в шумерском эпосе как страж Кедрового леса, с которым сражался Гильгамеш. Упомина-

тить, что сюжет библейского рассказа о всемирном потопе мог быть заимствован из шумеро-аккадской литературы (либо просто принесен из Междуречья самими сутиями[21]). Во всяком случае, рассказ о губительном наводнении вряд ли мог возникнуть на территории Палестины, где нет больших рек. С другой стороны, различия теолого-религиозного содержания (монотеизм; этическая мотивация наведения на землю Потопа [*Быт.* 9:5–7]; Ной оказывается родоначальником послепотопного человечества, а не деифицируется и отделяется от рода людского, как герои месопотамских версий; в его лице и лице его сыновей Бог заключает завет со всем человечеством и дает ряд фундаментальных законов и т. д.), а также своеобразие деталей, составляющих художественную ткань повествования, дают возможность предполагать, что в данном случае «мы имеем дело с самостоятельными разработками общего сюжета, восходящего к эпохе прасеверосемитского единства»[22].

По мнению С. Г. Хука, отголоски сказания об уничтожении человечества, не связанного с месопотамскими источниками, можно обнаружить в *Быт.*, гл. 19, где рассказывается об уничтожении ГОСПОДОМ серным и огненным дождем с неба Содома и Гоморры и о происхождении двух заиорданских соседей и противников Израиля — Моава и Аммона. «Их рождение связывается с кровосмесительными отношениями Лота (племянник Авраама. — *И. Т.*) и его дочерей; это происходит, когда Лот пьянеет, что напоминает срам и опьянение Ноя после его спасения от потопа. В главе 19 стих 31 дочь Лота говорит: „... нет человека на земле, который вошел бы к нам по обычаю всей земли", подразумевая полное уничтожение всего остального человечества»[23].

ния о Гильгамеше сохранились также у греческого писателя Элиана и средневекового сирийского автора Теодора бар-Коная.

[21] *Дьяконов.* Праотец Адам. С. 56.

[22] *Шифман.* Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 27. Относительно библейского рассказа о Всемирном Потопе см. далее, например: *Parrot A.* The Flood and Noah's Ark / Trans. by *E. Hudson.* London, 1955; *Bailey L. R.* Noah: The Person and the Story in History and Tradition. Columbia, 1989; *Mosis R.* Gen 9,1–7: Funktion und Bedeutung innerhalb der priesterschriftlichen Urgeschichte // BZ 38 (1994). S. 195–228; *Davila J. R.* The Flood Hero as King and Priest // JNES 54 (1995). P. 199–214; *Baumgart N. C.* Die Umkehr des Schöpfergottes: Zu Komposition und religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 5–9. Freiburg, 1999; *Larsson G.* Remarks Concerning the Noah-Flood Complex // ZAW 112 (2000). P. 75–77; *Mulzac K.* Genesis 9:1–7: Its Theological Connections with the Creation Motif // JAThS 12 (1, 2001). P. 65–77; *Kissling P. J.* The Rainbow in Genesis 9:12-17: A Triple Entendre? // SCJ 4 (2001). P. 249–261; *Noel T., Noel K.* A Scientific Paradigm for the Genesis Flood // JAThS 12 (1, 2001). P. 106–138.

В заключение данной темы отметим, что сказания о Великом Потопе зафиксированы у шестидесяти восьми различных народов мира. (Отдельные материалы по данному вопросу собраны, например, в книге: *Фрэзер.* Фольклор в Ветхом Завете. С. 63–159.) В частности, ряд античных авторов (в том числе Филон Александрийский) и ранних христианских апологетов сообщают о потопе, от которого спаслись сын Прометея Девкалион и его жена Пирра, дочь Эпимитея и Пандоры, первой женщины, сотворенной богами. Согласно т. наз. Паросской хронике (мраморная доска, обнаруженная в 1627 г. на острове Парос и содержащая краткую хронологию политической и литературной истории эллинов), потоп при Девкалионе произошел за 1265 лет до времени составления данного документа. Так как хроника была составлена в 265 г. до н. э., время потопа падает на 1530 г. до н. э.

[23] Мифология Ближнего Востока. С. 128–129.

2. ВАВИЛОНСКОЕ СТОЛПОТВОРЕНИЕ. ПОПЫТКИ ОБРЕТЕНИЯ БЕССМЕРТИЯ

В *Быт.* 11:1–9 (*Яхвист*[24]) сообщается о том, что ближайшие потомки Ноя и его сыновей первоначально поселились «в земле Шин'ар (שנער; = „Шумер"?)», т. е. в Вавилонии[25], на равнине. И был на всей земле тогда «язык один и слова одни». Решили люди построить себе из обожженного кирпича, скрепленного битумом, «город и башню, вершина которой находилась бы на небесах», дабы «сделать себе имя (שם), чтобы не быть рассеянными по всей земле» (*Быт.* 11:4). Под фразой «сделать себе имя», т. е. обрести *новую сущность*, здесь, вероятно, подразумевается попытка получить бессмертие благодаря посещению небес — потустороннего мира бессмертных небожителей. Показательно, что в *Быт.* 6:1–4 дети «сынов Божиих», т. е. небожителей, и дочерей человеческих — *нефилим*-«исполины» и *гибборим*-«герои» — обозначаются, кроме того, как «извечно (издревле) люди имени» (מעולם אנשי השם). В этом тексте, вероятно, нашло отражение представление о еще одной, допотопной, попытке людей (женщин) обрести бессмертие — через соитие (общение) с небожителями, по крайней мере, бессмертие для своего потомства. Однако та попытка привела к развращению и озлоблению человечества и, как следствие, к Потопу, в водах которого погибли все, кроме праведного Ноя и тех, кто был с ним на спасительном ковчеге. Итак, попытки привлечь «небо» на землю или самим взойти на небо, дабы обрести таким образом бессмертие *во плоти*, оказались тщетны.

Во время строительства людьми города и башни ГОСПОДЬ сошел с небес и смешал «язык их, так чтобы один не понимал языка другого. И рассеял их ГОСПОДЬ оттуда по всей земле; и они перестали строить город. Поэтому дано ему имя: Вавилон (בבל; *Бавел. — И. Т.*); ибо там смешал (בלל; *балал. — И. Т.*) ГОСПОДЬ язык всей земли» (11:7–9). Аккадское *Баб-илу* («Вавилон»; *шумер.* Ка-дингира) означает «Врата бога». Возведение *Бавел* к *балал* — пример народной (этиологической) этимологии и одновременно игра слов (ср. также евр. *навела* [נבלה; «смешаем»; *Быт.* 11:7] и *невала* [נבלה; «нечестие», «глупость», «преступление», *«наказание»*). Библейский образ «башни, вершина которой находилась бы на небесах», соотносится с месопотамскими зиккуратами — высокими ступенчатыми храмами-башнями, уровни-«этажи» которых символизируют небесные ярусы. Полагают, что здесь может подразумеваться вавилонский семиуровневый зиккурат Этеменанки (*шумер.* «Дом, являющийся основанием неба и земли»)[26]. Возведение этого сооружения началось, вероятно, во времена Навуходоносора I, ок. 1110 г. до н. э.

---

[24] По О. Айссфельдту — *Светский источник.*

[25] Обозначение «Шин'ар» встречается в *Быт.* 10:10, 11:2, 14:1, 9; *И. Нав.* 7:21; *Ис.* 11:11; *Зах.* 5:11; *Дан.* 1:2.

[26] См., например: *Oppenheim A. L.* The Mesopotamian Temple // BA 7 (1944). P. 54–63; *Borger R.* Die Inschriften Asarhaddons. Graz, 1956. S. 24, 29; *Hammond M.* The City in the Ancient World. Harvard Studies in Urban History. Cambridge, Mass., 1972. P. 38–40; *Шифман*, Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 276; ср.: *Westermann C.* Genesis 1–11 / Transl. by *J. J. Scullion*. Minneapolis, 1984. P. 540.

Оно пребывало в состоянии «недостроя» вплоть до вступления на престол ассирийского царя Асархаддона, который возобновил строительство зиккурата ок. 680 г. до н. э., но не закончил[27]. Строительные работы по возведению «башни» продолжились при Набопаласаре и были завершены при Навуходоносоре II. На ее вершине располагалось святилище, которое, как считалось, иногда посещал верховный бог Вавилона Мардук. (Ср.: *Геродот*, История, I, 181–182.) Высота зиккурата Этеменанки достигала 91 м. К югу от него располагался главный храмовый комплекс Вавилона — Эсагила, посвященный Мардуку. О строительстве зиккурата говорится, например, в вавилонском эпосе о творении «Энума элиш» (датируется временем правления Навуходоносора I [1124–1103 гг. до н. э.]):

Как услышал Мардук эти речи,
Словно ясный день, просиял он ликом:
«„Врата бога" постройте, как вы возжелали!
Кирпичи заложите, создайте кумирню!»
Лопатами замахали Ануннаки.
В первый год кирпичи для храма лепили.
По наступлению второго года
Главу Эсагилы, подобье Апсу, воздвигли,
При Апсу построили зиккурат высокий.
Ану, Энлилю и Эйе, как и в Апсу,
поставили там жилища[28] (VI, 55–64)[29].

В качестве параллели к библейской концепции праязыка можно, например, указать на шумерский текст III тысячелетия до н. э. «Энмеркар и господин Аратты», 145–146, где говорится о мифологическом времени, когда весь мир, все люди «вместе обращались к Энлилю на одном языке (eme aš-am$_3$)»[30].

---

[27] Известно, что сооружение пострадало при нашествии Синаххериба в 689 г. до н. э. и во время военных действий 652–648 гг. до н. э.

[28] Перевод *В. К. Афанасьевой*.

[29] По поводу библейского образа Вавилонской башни см. далее, например: *Parrot A.* Ziggurats et Tour de Babel. Neuchâtel, 1970; *Sasson J. M.* The «Tower of Babel» as a Clue of the Redactional Structuring of the Primeval History // Festschrift *C. Gordon*. New York, 1980. P. 211–219; *Vicari J.* Les ziggurats de Tchoga-Zanbil (Dur-Untash) et de Babylone // Le dessin d'architecture dans les sociétés antiques. Leiden, 1985. P. 47–57; *Berges U.* Gen 11,1–9: Babel oder das Ende der Kommunikation // BN 74 (1994). S. 37–56; *Harland P. J.* Vertical or horizontal: the sin of Babel // VT 48 (1998). P. 515–533; *Sherwin B.* The Tower of Babel // BT 33 (1995). P. 104–109; *Pinker A.* The Tower of Babel: God's Towering Pride // JBQ 27 (1999). P. 89–99; *Parker P.* Genesis 11:1–9 // Int 54 (2000). P. 57–59; *Seely P. H.* The Date of the Tower of Babel and Some Theological Implications // WThJ 63 (2001). P. 15–38.

[30] См. далее: *Kramer S. N.* Man's Golden Age: A Sumerian Parallel to Genesis 11:1 // JAOS 63 (1943). P. 191–93; *Idem.* The «Babel of Tongues»: A Sumerian Version // JAOS 88, 1968 (= AOS 53). P. 108–11; *Westermann.* Genesis 1–11. P. 539 f.

С библейской традицией было связано бытовавшее в европейской науке вплоть до XVII в. представление, согласно которому именно еврейский язык был тем праязыком, к которому восходят все другие языки мира. Одним из первых, кто резко выступил против этого мнения, был немецкий философ Лейбниц. (См., например: *Эдельштейн Ю. М.* Проблемы языка в памятниках патристики. Учения о происхождении языка //

История лингвистических учений. Средневековая Европа / Отв. ред. *А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон.* Л., 1985. С. 184–199.) Как замечает Дж. Р. Ферс, идея о праязыке, активно разрабатывавшаяся иудаистами в Средние века, была воспринята европейскими филологами не от христианских теологов, а от раввинов (Техника семантики // Новое в лингвистике. М., 1962, вып. 2. С. 72).

В XX — начале XXI в. ряд исследователей вновь обратились к теории языкового моногенеза. Среди разработчиков отметим, например, А. Тромбетти, М. Сводеша, создавшего глоттохронологию (область сравнительно-исторического языкознания, занимающаяся выявлением скорости языковых изменений и определением на этом основании времени разделения родственных языков и степени близости между ними), С. А. Старостина, разработавшего еще один метод подсчета времени разделения языков — этимостатистику, А. Ю. Милитарева и др. Эта теория коррелирует с проблемой моногенеза Homo Sapiens Sapiens. Многие антропологи полагают, что человек разумный появился в одном месте земли (скорее всего, в Африке) ок. 100 тысяч лет назад (но, может быть, и на несколько десятков тысяч лет ранее), откуда ок. 40–30 тысяч лет назад он начал распространяться по Западной Евразии. Исходный праязык после своего возникновения гипотетически также ок. 100 тысяч лет назад (согласно другому предположению, значительно позднее, 40–30 тыс. лет назад, примерно в одно время с появлением верхнепалеолитического искусства) мог с течением времени распасться на диалекты, давшие по мере расселения человека по Евразии и увеличения числа древних людей начало отдельным языкам (праязыкам макросемей). Как замечает Вяч. Вс. Иванов, «если расы явились результатом дифференциации Homo Sapiens, то основные расовые различия можно было бы соотнести с формированием тех первоначальных диалектов первичного языка, из которых позднее развились праязыки основных макросемей» (Теория моногенеза // ЛЭС. С. 309). Предпринимаются попытки реконструировать эти праязыки. Поскольку время существования таких макросемей, как ностратическая и гипотетическая северокавказско-енисейско-сино-тибето-на-дене, лежит между 20-м и 10-м тысячелетиями до н. э. (проблема соотношения этих макросемей с койсанской из южной Африки еще не решена; возможно их достаточно древнее разделение [см.: *Иванов.* Там же]), при установлении закономерных отношений между ними можно рассчитывать на реконструкцию праязыка, хронологически близкого ко времени появления Homo Sapiens Sapiens в Западной Евразии. (*Ностратическая* макросемья языков объединяет афразийские, индоевропейские, картвельские, уральские, дравидийские и алтайские языки. Обозначение «ностратические языки» (от *лат.* noster, «наш») было предложено в 1903 г. Х. Педерсеном. Впервые реконструкцию ностратического праязыка сделал В. М. Илличч-Свитыч.) По проблеме моногенеза языка см. далее, например: Origins and Evolution of Language and Speech. New York, 1976; *Décsy G.* Sprachherkunftsforschung. Bd 1. Wiesbaden, 1977; Glossogenetics: The Origin and Evolution of Language. Paris, 1983; *Старостин С. А.* 1) Сравнительно-историческое языкознание и лексикостатистика // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока: Тезисы докладов. Ч. 1. М., 1989. С. 3–39; 2) О доказательстве языкового родства // Типология и теория языка: от описания к объяснению. К 60-летию А. Е. Кибрика. М., 1999. С. 57–69; Введение в лингвистическую компаративистику / Под ред. С. А. Бурлака, С. А. Старостина. М., 2001. (Ср. однако, например: *Rubio G.* On the Alleged 'Pre-Sumerian Substratum' // JCS 51 (1999). P. 1–16.)

Глава V

БИБЛЕЙСКИЕ И ХАНААНЕЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ, ПОТУСТОРОННЕМ МИРЕ И ЗАГРОБНОМ ВОЗДАЯНИИ

1. БИБЛЕЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ШЕОЛЕ. ИДЕЯ ЗАГРОБНОГО ВОЗДАЯНИЯ В КНИГАХ ПОСЛЕДНИХ ПРОРОКОВ И ПИСАНИЯХ

I

В Еврейской Библии часто упоминается Шеол (שא(ו)ל) — потусторонний мир, находящийся, по представлениям древних евреев, под землей, морями и Океаном или же на оборотной стороне земли[1], куда нисходят души почивших. Шеол «параллелен» земному миру, являет собой своего рода «противоземие»[2]. В этой связи показателен текст *Иезекиила* 31:16:

> ...и утешились на нижней земле (בארץ תחתית; т. е. в Шеоле. — *И. Т.*)[3] все деревья ‘Эдена, избранные и наилучшие ливанские, все, пьющие воду... (см. также ст. 18; ср. 32:24).

В контексте гл. 31 книги *Иезекиила* в приведенном пассаже можно усмотреть отголосок представлений о том, что в Шеоле находится своего рода «параллельный ‘Эден» («Анти‘эден»?). Знаменательны также следующие слова из книги *Иова* (26:6–7):

---

[1] Ср. древнеегипетское «Славословие ночному Солнцу», т. е. Солнцу, зашедшему за небосклон и светящему в ночное время «в земле святой», т. е. в мире почивших, которые пробуждаются в это время. (Текст из гробницы Саха в Нэ (Фивы), относящийся к раннему периоду правления Аменхотепа IV. Рус. пер.: *Перепелкин Ю. Я.* Кэйе и Семнех-ке-Рэю К исходу солнцепоклоннического переворота в Египте. М., 1979. С. 290 и сл. [= История древнего востока. Ч. II. Приложение. С. 579 и сл.].)

Ср. также угаритский текст KTU 1.6:vi.45–49 («Поэма о борьбе Силача Ба‘лу и Муту»), согласно которому богиня солнца Шапшу правит над сообществом духов почивших (gr'im, 'ilnym, 'ilm, mtm) в потустороннем мире. В связи с данным пассажем И. Ш. Шифман упоминает жертвенник из Трастевере: изображенное на нем божество Солнца после заката трансформируется в бога-владыку обители мертвых. (О Ба‘лу. С. 242).

[2] О возможном употреблении слова ארץ («земля»; «страна») для обозначения потустороннего (подземного) мира см.: *Tsumura D. T.* A ‘Hyponymous’ Word Pair: *'rṣ* and *thm(t)* in Hebrew and Ugaritic // Bibl 69 (1988). P. 260; *Toorn.* Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 210. Ср., например: *Пс.* 16[15]:3: «...святые (קדושים), которые בארץ (т. е. «в потустороннем мире» (?); *букв.* «на (в) земле», «в стране». — *И. Т.*)...». Допускают аналогичное употребление слова *'arṣ*, «земля», в ряде угаритских текстов.

[3] Ср. *Втор.* 32:22.

Обнажен Шеол пред Ним,
и нет покрывала Аваддону[4].
Он распростер Цафон над пустотою,
повесил землю над ничем[5].

В определенном смысле Шеол выступает как оппозиция небесам, ангельскому миру. Например, в *Псалме* 139[138]:7–8 мы читаем:

Куда пойду от Духа Твоего,
и от Лица Твоего куда убегу?
Взойду ли на небо, Ты там;
сойду ли в Шеол, и там Ты[6].

В книге же *Исайи* 7:10–11 сообщается:

> И вновь Господь говорил с Ахазом (иудейский царь. — *И. Т.*), сказав: «Проси себе знамения у Господа, Бога твоего: во глубине Шеола или на высоте выси».

В то же время, судя по приведенным текстам, Божественное Присутствие обнаруживается как на небесах, так и в Шеоле. В Шеоле сохраняется идентичность личности (ср., например, *Быт.* 37:35, *Ис.* 14:10, *Иез.* 32:21, *1 Сам.* 28:15 и сл.), способность размышлять (*Ис.* 14:16), чувствовать — сюда можно сойти в «печали», «горести», «дурном (состоянии духа)» (*Быт.* 37:35, 42:38, 44:29, 31), но также и удовлетворенным земной жизнью (ср. *Быт.* 25:8); здесь возможно утешение (*Иез.* 31:16). В Шеоле воспроизводится семейная, национальная и социальная дифференциация, имевшая место в земном мире (ср., например, *Быт.* 25:8–9; 35:29; 37:35, *Ис.* 14:9–10, *Иез.* 32:17–32), возможно, сохраняются черты земной внешности (*1 Сам.* 28:14)[7]. Души выдающихся предков, вероятно, переходят в разряд ангелоподобных существ-אלהים (букв. «находящиеся впереди», «предшествующие» resp. «предки»; «лидеры»; «боги», «божественные существа»; также «ангелы»[8]), обладающих экстраординарными способностями[9]. Эвфемистически земная кончина человека и переход его души в Шеол выражается в Пятикнижии формулой ויאסף אל עמיו («и присоединился [„приложился“, „приобщился“] к народу своему»,

---

[4] Аваддон (букв. «уничтожение») — возможно, низший уровень Шеола (см. также ниже).

[5] Ср. также *Притч.* 15:11.

[6] Ср. также *Ам.* 9:2; *Иов.* 11:8.

[7] Ср. *Мф.* 22:32; *Мк.* 12:26–27; *Лк.* 20:37–38.

[8] См., например, *1 Сам.*, гл. 28; *Ис.* 8:19; также, на наш взгляд, см. *Лев.* 24:15, *Суд.* 9:9,13, 27, *Ис.* 41:23 и, возможно, *Быт.* 32:29, 31. Ср., кроме того, *Быт.* 6:3, где Божественный дух в человеке противопоставляется плотскому началу (ср. также, например, *Числ.* 16:22, 27:16) и тем самым имплицитно выражается идея бессмертия воплощенного в человеке духа. (См.: Коммент. к *Быт.* 6:3 в: *Шифман.* Учение, Пятикнижие Моисеево. С. 272 и сл.) Текстологический анализ пассажа *Быт.* 6:3 можно найти, например, в: *Bernstein.* 4Q252 i 2 לא ידור רוחי באדם לעולם, passim.

[9] Подробнее об этом см. ниже, 3, II.

т. е. к уже пребывающим в Шеоле соплеменникам)[10]. В *Суд.* 2:10 встречается выражение «присоединился к отцам своим» (см. также *2 Цар.* 22:20 = *2 Хр.* 34:28)[11]. То обстоятельство, что Аарон был погребен одиноко на вершине горы Хор, а Моисей в неведомом месте, «в долине, в земле моавитской, против Бет-Пе'ора», не позволяет интерпретировать фразу «присоединился к народу своему», употребленную в *Числ.* 27:13, 31:2 и *Втор.* 32:50 для констатации конца их земного пути, в смысле их «приобщения к гробнице соплеменников своих, а выражает переход души в таинственную область мира бестелесного»[12]. Так что l'humanité comprend plus de morts que de vivants[13].

Особенно нечестивые люди в наказание за грехи могут сойти в Шеол живыми (см. *Числ.* 16:30–33 [ср. также 26:9–10]; *Втор.* 11:6; *Пс.* 106[105]:16–18; *Пс.* 55[54]:16). В противоположность этому, особо праведные личности, не вкусив смерти, живыми берутся Богом на небеса (*Быт.* 5:24 [Енох][14]; *2 Цар.* 2:11–12 [Илия]). Таким образом, уже в ранних концепциях Шеола проявляются элементы представлений о загробном воздаянии[15].

II

Помимо концепции о переходе *всех душ* умерших в Шеол, в книгах Еврейской Библии мы встречаемся также с представлением о восхождении душ (духов)[16] почивших праведников и мудрецов к Богу на небеса, что является их наградой в потустороннем мире[17]; души же остальных нисходят в Шеол. Это воззрение находит свое эксплицитное или имплицитное выражение, например, в некоторых *Псалмах*[18], ряде пассажей из книг *Исайи* 53:8–12, *Притч* 14:37, 15:24, *Иова* 19:25–27[19] и *Екклесиаста* 12:7,[20] а также, вероятно, *Осии* 6:2 и 13:14. В рамках *данной* концепции Шеол изображается в негативных тонах и рассматривается по преимуществу как обитель унылого существования подобия

---

[10] *Быт.* 25:8 (об Аврааме), 17 (об Измаиле), 35:29 (об Исааке), 49:33 (о Йакове); *Числ.* 27:13 и *Втор.* 32:50 (об Аароне и Моисее), *Числ.* 31:2 (о Моисее).

[11] Ср. также *Деян.* 13:36.

[12] Пятикнижие Моисеево с дословным русским переводом *О. К. Штейнберга.* [Нью-Йорк, 1977]. Коммент. к *Числ.* 20:24.

[13] «Человечество состоит в большем числе из мертвых, чем из живых» (*фр.*).

[14] «И ходил Енох с Богом, и не стало его, ибо взял его Бог».

[15] В римский период среди иудеев получает распространение представление об особых, раздельных частях, или пространствах, Шеола, предназначенных для душ праведников и нечестивцев (до Дня Страшного Суда). Ср. также притчу Иисуса о бедном Лазаре (*Лк.* 16:19–31).

[16] Термины «дух» (רוח) и «душа» (נפש) в еврейской литературе (прежде всего, поэтической, например, в *Псалмах* или кумранских *Благодарственных гимнах*) подчас употребляются взаимозаменяемо, практически как синонимы.

[17] Ср., например, *Пс.* 119[118]:112, где, вероятно, выражается идея «*вечной* награды».

[18] *Пс.* 16[15]:5–11, 17[16]:15, 21[20]:5, 7, 23[22]:6, 27[26]:13, 36[35]:10, 37[36]:34–38, 41[40]:13, 49[48] passim, 56[55]:14, 61[60]:8, 73[72]:24–28, 103[102]:4–5, 116[114]:8–9, 119[118]:112, 142[141]:5–7, 143[142]:10.

[19] Ср. также *Иов.* 32:8, 33:4, 6, 34:14–15.

[20] «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его». Ср. *Еккл.* 3:11, 21.

(тени) человека или же как эквивалент фактической потери индивидуальности, разрушения личности, гибели[21]. Это — страна мрака, беспорядка (*Иов* 10:21–22) и безмолвия (например, *Пс.* 94[93]:17); согласно отдельным представлениям, здесь отсутствуют контакты с Богом (ср., например, *Пс.* 6:5–6, 30[29]:9[10], *Ис.* 38:18[22]). Одним из эвфемизмов для обозначения Шеола, вероятно, является библейский термин *bĕliyya'al* = **bal(i) ya'l(ê)*[23] (ср. особенно *2 Сам.* 22:5–6 = *Пс.* 18[17]:5–6), который может быть интерпретирован как «(место, из которого) никто не поднимется (восстанет)»[24] (ср. *Иов.* 7:9: «сошедший в Шеол не поднимется (לא יעלה)»); библейское же выражение «человек (люди) Белийа'ала», видимо, служит для обозначения тех, кому уготовано попасть в Преисподнюю.

Вероятно, существовало также представление о том, что *первоначально*, сразу после смерти плоти, *все души* нисходят в Шеол[25], где происходит суд — согласно книге *Притч*, «взвешивание» Господом «духов» (רוחות; 16:2) или «сердец» (לבות; 21:2, 24:12). По библейским представлениям, дух является носителем человеческого разума (рассудка, разумения и т. п.), сознания и связан с сердцем[26] (как бы пребывает в нем)[27]; «сердце» часто фигурирует в Писании как синоним *внутреннего человека*. В связи с указанием о «взвешивании» «духов» («сердец»[28]), т. е. Божественном суде над личностью в потустороннем мире (ср. *Еккл.* 11:9, 12:14 и 12:7), особое звучание приобретает этимология термина «Шеол» (שא(ו)ל), по всей вероятности, восходящего к глаголу שאל

---

[21] Ср. *Еккл.* 9:10: «... нет ни работы («деяния», «делания». — *И. Т.*), ни размышления, ни знания, ни мудрости в Шеоле...»

[22] Ср., однако, *Пс.* 139[138]:7–8; *Ис.* 7:11; *1 Сам.* 28:16–19.

[23] См.: *Cross F. M., Freedman D. N.* A Royal Psalm of Thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18 // JBL 72 (1953). P. 22, n. 6.

[24] Предлагаются также такие истолкования термина *bĕliyya'al,* как «бесполезный», «никчемный»; «разрушение», «уничтожение».

[25] См., например: *Пс.* 16[15]:10: «... ибо Ты не оставишь (לא תעזב) души моей в Шеоле...»; 49[48]:16: «Но Бог избавит душу мою от руки Шеола (מיד שאול), так как Он возьмет меня (*sc.* к Себе оттуда. — *И. Т.*)». Ср. кумранский *Благодарственный гимн 1Q H*^{a} 11[= 3]:19 ff., в котором кумранский лидер — *ex hypothesi* Учитель праведности — восклицает: «Я благодарю Тебя, Господи, за то, что Ты избавил душу мою от Ямы (שחת; т. е. Шеола. — *И. Т.*), и из Аваддона Шеола Ты поднял меня (העליתני) на вечную высоту (т. е. на небо. — *И. Т.*)...»

Ср. также *1 Петр.* 3:18–19 («...потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым он и находящимся в Темнице (т. е. Шеоле. — *И. Т.*) духам, пойдя, проповедовал...»), *Мф.* 12:40, апокрифические *Евангелия Петра* (10:41–42) и *Никодима*, 18–24, где говорится о нисхождении Иисуса в Шеол до своего воскресения и вознесения на небеса.

[26] Судя по дошедшим до нас источникам, первым из греков, кто связал процесс мышления с функциями головного мозга, был врач и мыслитель Алкмеон Кротонский (конец VI — первая половина V в. до н. э.). См., например: *Калкидий*, Коммент. к «Тимею» Платона, гл. 246; ср.: *Теофраст*, Об ощущениях, 25; ср. также: *Гиппократ*, О священной болезни, 14, 17; *Платон*, Федон, 96a–b; *Аристотель*, Вторая аналитика, B 19.100 a 3.

[27] Ср., например, *Исх.* 28:3, 35:5, 21–22, *Втор.* 34:9, *Ис.* 29:24, 40:13, 59:21, 65:17, *Иер.* 3:16–17, *Иез.* 11:5, 19, 18:31, 20:32, 36:26, *Иов* 20:3, 32:8(!), *Пс.* 77[76]:7, *1 Хр.* 28:12, *2 Хр.* 29:31.

[28] Ср. соответствующие древнеегипетские представления о взвешивании сердца на суде в загробном мире (особенно 125-ю гл. «Книги мертвых»). По поводу учения о «психостасии» в древнеегипетских текстах см., например: *Коростовцев.* Религия древнего Египта. С. 225 и сл.

(*ша'ал*), «спрашивать», «испрашивать»; «требовать». Души нечестивцев и глупцов, отягощенные грехами, в наказание навеки остаются здесь. Души же справедливых, трудолюбивых и умных воспаряют ввысь, на небеса к своему Творцу. В свете этого становится понятен, например, загадочный, на первый взгляд, стих *Пс.* 116:15 [115:6]:

Дорогá в очах Господних смерть благочестивых Его (יקר בעיני יהוה המותה לחסידיו).

(Ср. также, например, *Пс.* 21[20]:5:

Жизнь (חיים; т. е. бессмертие. — *И. Т.*)[29] просил он (т. е. царь. — *И. Т.*) у Тебя,
Ты дал ему протяженность дней невечно и вечно (ארך ימים עולם ועד).)

Вероятно, именно идея восхождения душ праведников на небеса выражается в следующих стихах книги *Осии*:

Он (Господь. — *И. Т.*) оживит нас через два дня,
в третий день поднимет нас,
и мы будем жить пред Лицем Его (6:2).

От власти[30] Шеола Я искуплю их,
от Смерти Я избавлю их.
Где твое уничтожение, Смерть?
Где твоя победа, Шеол? (13:14).

Отметим в данной связи также пассаж *1 Сам.* 2:6:

Господь умерщвляет и оживляет, низводит в Шеол и поднимает (ויעל; sc. на небеса из Шеола? — *И. Т.*)[31].

Из текстов книги *Иезекиила* 31:15–18 и гл. 32 можно заключить о существовании представления о том, что в Шеол нисходят лишь души «необрезанных» (ערלים) язычников, или же веры в то, что души евреев и язычников пребывают в Шеоле раздельно (ср. *Ис.*, гл. 14).

Особо отметим, что в Библии зафиксировано представление, согласно которому дух является средоточием и носителем *личности*, *самости* человека; он, по сути, тождествен с его «я». Одним из наиболее показательных в этом отношении текстов представляется пассаж из книги *Иова* 19:25–27. Эта книга получила свое окончательное оформление,

---

[29] Ср. угаритский текст KTU 1.17:vi.25–33, где рассказывается о том, как богиня 'Анату предложила витязю Ахиту даровать ему «жизнь»/«бессмертие» (*ḥym/blmt*); судя по KTU 1.17:vi.30–31, «жизнь», т. е. бессмертие, может даровать человеку и бог Ба'лу. (Ср.: *Шифман И. Ш.* Угаритский эпос. М., 1993. С. 237–241.)

[30] Букв. «руки».

[31] Ср. также *Втор.* 32:39.

Согласно древнеиранским, в частности зороастрийским, воззрениям, души праведников также оказывались в небесном раю, в то время как души нечестивцев нисходили в подземный мир.

вероятно, уже в персидский период (хотя некоторые исследователи допускают и дополненную датировку[32]), однако содержит значительно более ранние материалы и представления. Название книги — איוב (*Иов*), которое, вероятно, следует интерпретировать как *«Где дух предка?»*, выявляет цель написания и самую суть произведения — что происходит с человеком, праведным или нечестивым, после земной кончины, и есть ли загробное воздаяние? Главный вывод, к которому приходит Иов и который он хотел бы не просто записать в свитке, но вырезать резцом железным на скале навеки[33], гласит:

Я знаю, Избавитель мой жив,
и в конце (ואחרון; т. е. по кончине Иова[34]. — *И. Т.*) над прахом встанет Он,
после того, как (אחר) моя кожа (*здесь:* плоть. — *И. Т.*) уничтожится;
и вне плоти своей (т. е. выйдя за пределы своей изгнившей плоти. — *И. Т.*)
я (т. е. дух Иова[35]. — *И. Т.*) увижу Бога (ומבשרי אחזה אלוה)[36],
я сам увижу (Его),
мои глаза увидят (*sc.* духовный взор Иова; ср., например, *1 Сам.* 2:32–33; *2 Сам.* 7:16. — *И. Т.*) — (я сам), не другой (человек)... (*Иов* 19:25–27).

III

Отметим, наконец, что в *Ис.* 26:19 и, возможно, в 41:14, а также в *Дан.* 12:2, 13, выражается идея телесного воскресения мертвых[37]. В первом пассаже из *Исайи* говорится:

Оживут мертвые Твои — восстанут мертвые тела (народа) моего[38]!
Пробудитесь и радуйтесь[39], покоящиеся во прахе,
ибо роса света (оживляющего) — роса Твоя[40],
и земля (воз)родит почивших (רפאים)[41].

---

[32] В частности, в книге нет и намека на вавилонский плен, нет каких-либо напрашивающихся параллелей между несчастьями Иова и бедами евреев в плену.

[33] *Иов* 19:23–24. Некоторые усматривают здесь намек на грандиозную по размерам Бехистунскую надпись (ок. 519 г. до н. э.) персидского царя Дария I, составленную на древнеперсидском, эламском и аккадском языках. Надпись расположена в 30 км к востоку от г. Керманшах у древнего караванного пути, проходившего между Вавилоном и столицей Мидии Экбатанами. В надписи рассказывается по преимуществу о восстаниях народов Персидской империи против Дария I в 522–521 гг. до н. э. и об их подавлении. Текст надписи был переведен на многие языки и разослан во все сатрапии империи Ахеменидов. Среди элефантинских папирусов, принадлежавших еврейской военной колонии (юг Египта), обнаружены фрагменты этой надписи, переведенные на арамейский язык (V в. до н. э.).

[34] О чем свидетельствует параллельное полустишие 19:26b.

[35] Ср. *Иов* 32:8, 33:4, 6, 34:14–15.

[36] Или: «однако, из плоти своей (т. е. по своем воскресении, во плоти. — *И. Т.*) я увижу Бога».

[37] Ср. также предыдущее примечание.

[38] Таргум, Пешитта: «мертвые тела их». Вариант: «Оживут мертвые Твои, (вместе с) моим мертвым телом восстанут они».

[39] Или: «торжествуйте».

[40] Вариант: «ибо роса Твоя — (как) роса (целебных) трав».

[41] Вариант: «и земля извергнет רפאים», т. е. извергнет (воскресшие) тела *мертвецов* (*рефаим*; см. ниже, 3,

В *Ис.* 41:14[42] мы читаем:

Не бойся, червь Йакова,
мужи Израиля (מתי ישראל; или: «мертвецы[43] Израиля». — *И. Т.*)!
Я помогу тебе,– речение Господа, —
Я Избавитель твой, Святой Израиля.

При интерпретации фразы מתי ישראל как «мертвецы Израиля» (параллель к «червям Йакова» [תולעת יעקב], т. е. трупам израильтян, которые пожрали черви) в данном стихе можно усмотреть имплицитное указание на воскресение мертвых, или же истолковывать как аллегорию возрождения нации после вавилонского плена (ср. *Иез.* 37[44]).

В *Дан.* 12:2[45] говорится, что «многие» (т. е. не все) «из спящих во прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, а другие на вечное поругание и посрамление». Возможно, предполагается, что самые страшные грешники вообще не воскреснут, и это явится для них высшим наказанием[46]. Данная идея соотносится с представлением об Аваддоне (אבדון; букв. «уничтожение», sc. место уничтожения)[47] — т. е., вероятно, низшем и наиболее темном уровне Шеола[48], где уничтожаются души грешников и, как полагают некоторые исследователи, тех, кто не был погребен соответствующим образом. В *Дан.* 12:13 содержится предвестие о том, что праведник Даниил, «упокоившись», «восстанет для получения своего жребия в Конце дней».

В эпоху эллинизма доктрина о воскресении мертвых получает широкое распространение в иудейском обществе. Она зафиксирована в рукописях Мертвого моря, ряде апокрифов и псевдэпиграфов[49].

IV) или же *души* (*рефаим*) почивших, пребывающие в Шеоле (?).

[42] Пассаж из т. наз. *Девтеро-Исайи* (*Ис.*, гл. 40–55; ок. 540 г. до н. э.).

[43] Ср. *Ис.* 22:2.

[44] В 37-й главе книги *Иезекиила* содержится натуралистичная картина телесного воскресения иудеев и израильтян; здесь же говорится об их будущем возвращении на родину, воссоздании государства во главе с князем-давидидом и заключении вечного Завета с Богом. Это описание может быть истолковано трояко: как метафора возрождения еврейского государства (скорее всего, именно это здесь и имеется в виду); как выражение веры пророка в будущее воскресение почивших евреев; оба чаяния подразумеваются одновременно.

[45] Эта книга возникла в дошедшем до нас виде ок. 165 г. до н. э.

[46] Согласно *1 Ен.* 108:3, души нечестивцев, имена которых вычеркнуты из Книги жизни, после предварительных мучений огнем в некоей невидимой (или пребывающей в состоянии хаоса) пустыне, уничтожаются. (Ср. также *1 Ен.* 22:10–13.) Аналогичная идея зафиксирована и в тексте *Устава Кумранской общины* (*1Q S*), кол. IV, 9–14, где говорится, что после жестоких мучений в «темных областях» (Шеола) души нечестивцев будут подвергнуты «уничтожению без остатка и (возможности) спасения».

[47] Аваддон упоминается в *Пс.* 88[87]:12; *Притч.* 15:11, 27:20; *Иов* 26:6, 28:22, 31:12. Ср. *Откр.* 9:1–11.

[48] Ср. греческие представления о Тартаре.

[49] См., например: *Тантлевский.* История и идеология Кумранской общины. С. 231–240 и др.

* * *

Как замечает А. Мазар относительно иудейских погребений эпохи Первого Храма (с IX в. до н. э.), «план простых иудейских погребальных пещер напоминает дома четырехкомнатного типа, и вполне возможно предположить, что жилища живых послужили прототипом устройства обиталищ мертвых. Такие погребальные пещеры, схожие с домами, свидетельствуют о вере в жизнь после смерти»[50]. (Ср. *Притч.* 7:27, где упоминаются «горницы Смерти».) В еврейских захоронениях эпохи Первого Храма находят масляные светильники, которые должны были освещать путь покойника в загробную жизнь, драгоценности, оружие, серебряные талисманы с выгравированными на них надписями (ср., например, серебряные свитки из Кетеф Хиннома с текстом *Священнического благословения*[51]), личные печати погребенных и другие предметы, которые считались необходимыми для почивших[52]. Находят также разнообразные керамические сосуды, многие из которых могли содержать еду или питье.

2. «ДУХ» И «ДУША» ЧЕЛОВЕКА

I

У древних евреев, равно как у финикийцев и угаритян, существовало представление о двух душах, пребывающих в человеке, точнее, «душе» и «духе»: *npš* (евр. נפש, *nēpēš*) и *r(w)ḥ* (евр. רוח; *rûăḥ*)[53]. Термин *nēpēš* встречается в Библии 754 раза, из них 144 раза в *Псалмах*; в Септуагинте он 600 раз переведен как ψυχή[54]. Основные библейские значения слова *nēpēš*: «(дыхательное) горло» (resp. шея); «дыхание»; «(дыхание) жизни», «жизнь (на земле)» (ок. 280 раз); «живое существо» (в том числе по отношению к животным); «люди»; «человек» (ок. 220 раз); «душа» (как средоточие и выражение ощуще-

---

[50] Археология Библейской земли. Кн. 2. С. 213.

[51] См. ниже: *Приложение III.* Возникновение алфавитного письма. Древнейшие библейские рукописи, II.

[52] Археология Библейской земли. Кн. 2. С. 216.

[53] В угаритских текстах мы также встречаемся с «субстанцией», обозначаемой как brlt (1: «дух»; «жизненная сила»; 2: «чувство голода»; «аппетит»; «вкус»); этимология этого слова неясна, какие-либо корреляты в других семитских языках неизвестны (WUS. S. 59; DULAT. P. 238). В KTU 1.18:iv.24–26, 36–37; 1.19:ii.38–39, 43–44 («Об Аххите») и KTU 1.16:vi.11–12 («О Карату») «душа»-npš (уподобляющаяся «дыханию»-*rḥ*) и brlt (уподобляется пчеле?) употребляются в поэтическом параллелизме. По мнению И. Ш. Шифмана, библейской параллелью угаритскому brlt может являться נשמה, «дыхание» (также «существо, имеющее дыхание»; «живое существо»); ср., например, *Быт.* 2:7, 7:22; *1 Цар.* 17:17; *Ис.* 2:22, 42:5; *Иов.* 27:3; *Дан.* 10:17. (Культура древнего Угарита. С. 82 и сл.; 182, примеч. 76; Угаритский эпос. С. 167 и сл.).

В Библии встречается понятие «Дыхание Господа» (נשמת יהוה; *Ис.* 30:33); «Дыхание Бога» (נשמת אלוה, נשמת אל; *Иов.* 4:9, 37:10), «Дыхание Всемогущего» (נשמת שדי; *Иов.* 32:8, 33:4); ср. также *2 Сам.* 22:16/*Пс.* 18[17]:16.

[54] См.: HALOT. P. 711.

ний, чувств, восприятий); «мертвая душа»[55], «мертвый человек», «труп». В связи с последним значением отметим, что термин *npš* использовался в странах Восточного Средиземноморья, в том числе у древних евреев, для обозначения надгробных памятников и гробниц (могил)[56], т. е. «мест отдохновения» (ср. *евр.* נפש *Ni.*; букв. «передыхать») *смертной* души-*npš*[57]. Эта «душа» находится в крови живого существа — человека или животного (см.: *Быт.* 9:4–5; *Лев.* 17:10–12, 14; *Втор.* 12:23–24; ср. *Иер.* 2:34), являясь его *жизненной силой* (отсюда одно из значений данного термина — «жизнь»), и, вероятно, погибает вместе с плотью[58]. Р. Дюссо[59] обозначает *npš* как âme vegetative; мы бы охарактеризовали эту «душу» как «вегетативно-животную».

Термин *rûăḥ* встречается в Библии 387 раз (в том числе 52 раза в книге *Иезекиила*; 51 — в *Исаей*; 39 — в *Псалмах*; 31 — в книге *Иова*); в *LXX* это слово 277 раз переведено как πνεῦμα и 52 как ἄνεμος[60]. Основные библейские значения этого термина: «ветер», «ветерок»; «дыхание» (поддерживающее жизнь человека и животных); «дух»; «сознание», «разум», «границы сознания, разума». Р. Дюссо характеризует *rwḥ* как âme spirituelle, esprit[61]. Как было отмечено выше, «дух» человека, *rûăḥ*, либо остается в Шеоле, либо возносится на небеса. Возможно, во время сакральных действ, связанных с культом предков[62] и, вероятно, происходивших в отдельных случаях на кладбищах, в гробницах (ср., например, *Суд.* 9:26–29 и 9:9, 13; *Ис.* 65:4; *Пс.* 106[105]:28)[63], духи почивших призывались на землю; это могло бы объяснить появление в погребальных пещерах некоторых ценных для перешедшего в мир иной предметов и посуды для еды и питья. Видимо, существовало также представление, согласно которому духи почивших были как-то связаны со своей гробницей[64].

---

[55] Ср.: *Michel D.* Nœp̄œš als Leichnam // ZA 7 (1994). S. 81–84.

[56] См., например: *Avigad N.* Ancient Monuments in the Kidron Valley. Jerusalem, 1954; DISO. P. 183 f.; *Шифман И. Ш.* 1) Набатейское государство и его культура. М., 1976. С. 105 и сл.; 2) Культура древнего Угарита. С. 82; 3) О Ба'лу. С. 163 и сл.; HALOT. P. 713. См. также: DJD III. P. 247, n. 85 (2Q 15 1:5). В Библии термин *npš* в значении «гробница» не засвидетельствован.

[57] Ср. угаритские ритуальные тексты KTU 1.105, 106, 109, судя по которым npš могла быть объектом жертвоприношения, однако смысл такой жертвы пока не ясен (*Шифман.* Угаритский эпос. С. 168.)

[58] Ср., однако, например: *Dussaud R.* Les Phéniciens // *Dhorm E.* Les religions de Babylonie et d'Assyrie; *Dussaud R.* Les religions des Hittites et de Hourrites, des Phéniciens et des Syriens. Paris, 1949. P. 388; *Циркин.* Карфаген и его культура. С. 185.

[59] См.: *Dussaud.* Ibid. P. 385–388; ср. также: *Циркин,* там же.

[60] См.: HALOT. P. 1197.

[61] Phéniciens. P. 385–388.

[62] О культе духов предков см. ниже, 3.

[63] См. также ниже: 3, II.

[64] Воззрения древних о *rwḥ* и *npš* и их соотношении и взаимосвязи, по всей вероятности, менялись с течением времени и разнились в различных социальных кругах.

II

Определенную параллель упомянутым воззрениям на природу человеческого духа (точнее, «духа» и «души») можно усмотреть в трактате Аристотеля *О душе*, где греческий философ развивает свою доктрину о трех частях души — «растительной»[65], «животной» и разумной («ум»). Первые две (низшие) погибают вместе с телом. «Ум» же, или, точнее, «деятельный ум» (νοῦς ποιητικός), — не являющийся органической функцией, а приходящий *извне*, оказывающийся в известный момент развития для человека чем-то непосредственно данным и, таким образом, выступающий, скорее, как независимая (бестелесная)[66] «субстанция»[67], вступающая во временную связь с «растительно-животной» душой, — «бессмертен и вечен» (например, 430a 10–25)[68]. (В *Никомаховой этике*, 1177b 30–1178a 1–4 Аристотель говорит о потенциальном бессмертии «ума»: человеку «надо возвыситься до бессмертия»[69].)

Мысль Аристотеля о бессмертии «деятельного ума» может быть сопоставлена со следующим местом из *Екклесиаста* (3:11): «Все Он сделал прекрасным в свой срок, и вечность (העלם) вложил в их (т. е. людей. — *И. Т.*) сердце[70] (*сердце* — синоним «внутреннего» человека, средоточие личности, «седалище» («вместилище») разума, разумной «души», качеств, чувств. — *И. Т.*), хотя человек не может постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца». В то же время термин העלם может быть здесь интерпретирован как «мир» (имея в виду охват человеческой мыслью мироздания, а, возможно, и выражение идеи о душе человека как «микрокосме») или же как «тайна», «сокрытое»[71] (ср. *Пс.* 90[89]:8; ср. также *Еккл.* 12:14)[72].

---

[65] Ср., например: *Никомахова этика*, 1102a 32, 1102b 11 слл., 1102b 29; ср. также 1101a 22–25.

[66] См., например: *О душе*, II 1, 412 b 27.

[67] Ср., например: *О душе*, 430a 20–24: «Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен…»

[68] Ср.: *Метафизика*, 1070a 26, 1074b 1–14. Аристотель говорит и о божественной природе «ума».

[69] Ср.: Там же, 1100a 30. В своем более раннем произведении, нравственном диалоге *Евдем* (или *О душе*), Аристотель излагал платоническую концепцию бессмертия души («всей души») и анамнесиса.

[70] Ср. перевод *LXX*: «... καί γε σὺν τὸν αἰῶνα ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτῶν...»

[71] От корня עלם («сокрыть», «спрятать»). Ср. также примеч. 7 в гл. II, ч. II.

[72] В работе *Против Апиона* (I, 176–183) Иосиф Флавий, адресуясь к эллинскому читателю и опираясь на греческие источники, говорит о том, что для Аристотеля и его последователей, Теофраста (372–288) и Клеарха из Сол Кипрских (ок. 300 г. до н. э.), иудеи — это «племя философов (любомудров)», у которых греки (и в том числе они сами) заимствовали ряд доктрин. Иосиф Флавий приводит также рассказ Аристотеля, зафиксированный Клеархом в первой книге трактата «О сне», о его встрече и беседах с говорившим по-гречески иудеем из Келесирии (ее частью была Иудея), которые, вероятно, имели место в Мизии ок. 347–344 гг. до н. э. Аристотель, по словам Клеарха, упоминает о некоем «чудодействе и одновременно философии» иудея; однако о самих «чудесах», которые могут «показаться возможными только во сне», Иосиф Флавий умалчивает. Полагают, что Иосиф мог пользоваться не самим текстом Клеарха, а некоей антологией по еврейскому вопросу, составленной, вероятно, языческим автором (типа компиляции «Об иудеях» Александра Полигистора из Милета; сер. I в. до н. э.), по каким-то причинам опустившим рассказ о творимых еврейским мудрецом чудесах. Любопытная параллель к рассказу Иосифа Флавия содержится в «Комментариях к „Государству“ Платона» Прокла: «А то, что душа может входить в тело и выходить из него, показывает описанный у Клеарха человек, который воздействовал душеизвлекательным посохом на спящего отрока и тем убедил, как говорит Клеарх в

III

Античная традиция фиксирует определенное финикийско-иудейское влияние на становление представлений эллинской философии о бессмертии души. Знаменательно, что первый[73] из «семи мудрецов», — традиционно считающийся первым *философом* — основатель ионийской натурфилософской школы Фалес Милетский (624–546) был, согласно данным многих античных источников[74], финикийцем по происхождению. «По словам некоторых, он также первым сказал, что души бессмертны; к их числу принадлежит и поэт Херил»[75]. По другим сообщениям[76], первым из греков о бессмертии души учил Ферекид Сиросский (ок. середины VI в. до н. э.), «заимствовавший исходный материал у финикийцев»[77] и их «тайных книг»[78]. Основоположник идеалистической философии Пифагор, по происхождению, возможно, финикиец или сириец, был учеником Ферекида[79]. По словам Иосифа Флавия, ссылающегося, в частности, на первую книгу сочинения Гермиппа Смирнского (III в. до н. э.) *О Пифагоре*, последний перенял многое из учений и законов иудеев[80]. Ориген в работе *Против Кельса*, I, 15, 334[81] замечает: «Говорят, что Гермипп в первой книге (своего труда) „О законодателях“ сообщал о том, что Пифагор принес свою философию грекам от иудеев»[82].

своей книге *О сне*, божественного Аристотеля в том, что душа отделяется от тела и что она входит в тело и пользуется им как временным пристанищем. Действительно, ударив мальчика посохом, он извлек душу, и как бы отведя посохом подальше от тела, показал, что оно, оставаясь неподвижным и невредимым, ничего не чувствует...» (Цит. по: Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме / Введение и комментарии *М. Стерна*. Рус. изд. под. науч. и лит. ред. *Н. В. Брагинской*. Т. 1. М.; Иерусалим, 1997. С. 52.) Прокл нигде не называет мага евреем, что некоторые исследователи объясняют стремлением философа-неоплатоника избежать всего, что связано с иудаизмом и христианством.

[73] По одной из наиболее распространенных версий.

[74] См.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 100–109.

[75] Имеется в виду эпический поэт Хелил Самосский (V в. до н. э.) (см.: *Диоген Лаэртский*, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, I, 24).

[76] *Цицерон*, Тускуланские беседы, I, 16, 38; *Апоний*, Толкование на Песнь песней, V, p. 95 [Bottino–Martini, Roma, 1843]; на *Песн.* 3:5.

[77] *Филон Библский*, Финикийская история (фрагмент сохранился в сочинении Евсевия Кесарийского «Приготовление к Евангелию», I, 10, 50). Ср.: *Климент Александрийский*, Строматы, VIII, 5 и VI, 6–7.

[78] *Лексикон Су́ды*, под словом «Ферекид».

[79] Приверженность Пифагора (вероятно, опекавшего своего учителя до самой его смерти и похоронившего его) идее бессмертия души выразил в поэтической форме Ион Хиосский (ок. 490–422):

Мужеством был он (Ферекид. — *И. Т.*) велик и совестью был он украшен,
И принимает душой в смерти блаженную жизнь,
Ежели прав Пифагор и в знанье своем, и в ученье:
«Мысль — превыше всего между людей на земле».

(Цит. по: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учении и изречениях знаменитых философов / Пер. *М. Л. Гаспарова*. М., 1979. С. 101.)

[80] См.: *Иосиф Флавий*, Против Апиона, I, 162–165. Ср. также: *Евсевий Кесарийский*, Приготовление к Евангелию, XIII, 12, 4; *Ямвлих*. Жизнь Пифагора; см. также: *Green E. A.* Did Pythagoras Follow Nazirite Rules? // JBQ 20 (1991). P. 35–42, 60.

[81] Koetschau = F 14b R.

[82] Ср. примеч. 52 в гл. I, ч. I.

Платон (427–347), рассматривая в *Горгие* (526b–e), *Федоне* (107c–114c), *Федре* (245c–249d) и *Государстве* (X, 614a–621b) проблемы, связанные с пребыванием душ почивших в потустороннем мире, высказывает идеи, сопоставимые с соответствующими библейскими представлениями: греческий философ полагает, например, что нечестивцы оказываются по смерти в Тартаре (Аиде), а праведники и философы — на небе (или Островах блаженных[83]). Причем в *Государстве* Платон основывается на рассказе некоего Эра из Памфилии (юг Малой Азии) о посещении его душой потустороннего мира, о суде над почившими и о местопребывании душ праведников и нечестивцев. (Ср.: *Плутарх*, Застольные беседы, IX, 740 BC.) *Лексикон* Су́ды определяет имя Эра как «собственное еврейское имя»: в *Быт.* 38:3, 6–7, 46:12, *Числ.* 26:19, *1 Хр.* 2:3 упоминается ʻЭр (ער) — бездетный первенец Йехуды, сына Йакова (еще один ʻЭр упоминается в *1 Хр.* 4:21); в *Лк.* 3:28 имя Эр (Ἤρ) присутствует в генеалогии Иисуса.

3. БИБЛЕЙСКИЙ МОНОТЕИЗМ И ПОЛЕМИКА С КУЛЬТОМ ПРЕДКОВ. БИБЛЕЙСКИЕ И ХАНААНЕЙСКО-АМОРЕЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ В ПОТУСТОРОННЕМ МИРЕ

I. Библейский запрет на поклонение духам предков

Культ духов предков, контакты с перешедшими в потусторонний мир (наряду с различными формами идолослужения, поклонением силам природы, магией и т. п.) неприемлемы в рамках строгого монотеизма Пятикнижия, Еврейской Библии в целом. Почти полное отсутствие в Библии *эксплицитных* описаний или даже отдельных высказываний относительно судеб духов почивших в трансцендентном мире, вероятно, как раз и объясняется борьбой с глубоко укоренившимся в обществе культом предков. С другой стороны, материалы, собранные в данной главе, показывают, что Тора, как и Библия в целом, ни в коей мере не отрицают само существование потустороннего мира, в котором пребывают души предков, не отрицают бессмертия человеческого духа.

---

[83] В связи с эллинской концепцией Островов блаженных см., например: *Гомер*, Одиссея, IV, 560–569; *Гесиод*, Труды и дни, 159–174; *Геродот*, История, III, 26; см. также: *Вергилий*, Эклога IV, 18–25, 39–40; *Иосиф Флавий*, Иудейская война, II, 155–156; ср.: *Лукиан*, Правдивая история, 2, 6–13. Орфический поэт Пиндар во II Олимпийской оде (Ферону Акрагантскому, 476 г.), 54–88 пишет о том, что достойные мужи обретают беструдную жизнь на Островах блаженных, а презренные души постигаются карами под землей. Те, кто трижды пребыв на земле и под землей, сохранили душу свою чистой от всякой скверны, становятся святыми героями (фр. 133) и поселяются на Островах блаженных (см. также фр. 129–133). Тема Островов блаженных и метемпсихоза, вероятно, является отголоском получившего широкое распространение в греческих городах Италии пифагорейства, в целом скорее чуждого Пиндару. (Ср. *Труды и дни*, 137–142, где Гесиод говорит о «подземных» смертных серебряного века. Что касается людей золотого века, живших и почивших еще в эпоху Крона, то впоследствии они были превращены Зевсом в благодетельных демонов, которые обитают на земле, одевшись тьмою туманной (там же, 121–126). В зафиксированных в XI песни *Одиссеи* представлениях о душе можно выделить несколько религиозно-теологических и историко-культурных напластований, относящихся, вероятно, к различным периодам.)

В *Левите* и *Второзаконии* содержатся прямые категорические запреты на поклонение духам перешедших в мир иной и контакты с ними, а также с медиумами, через которых такое общение может осуществляться. В *Лев.* 19:31 зафиксированы следующие слова ГОСПОДА:

> Не обращайтесь к духам предков (הָאֹבֹת; или «тем, кто вызывает духов предков (праотцов)»[84]. — *И. Т.*) и знающим духам (или «предсказывающим духам», הידענים; возможен также перевод: «ведунам», «знахарям», «тем, кто вызывает знающих духов». — *И. Т.*)[85]; не ищите, чтобы не впасть в нечистоту через (общение) с ними. Я — ГОСПОДЬ, Бог ваш.

В *Лев.* 20:6 мы читаем:

> Тот, кто обратится к духам предков (האבת) и знающим духам (הידענים), совратившись (через поклонение) им, то на того обращу Я Лице Мое, и истреблю его из среды народа его.

В *Лев.* 20:27 предписывается:

> И мужчина или женщина, если окажется между ними вызыватель духов предков (אוב) или ведун (ידעני), смерти да будут они преданы, каменьями да будут они побиты, кровь их на них[86].

В тексте *Втор.* 18:11 (вероятно, соотносящемся со священническими предписаниями *Лев.* 19:31, 20:6, 27) сказано следующее:

> Да не находится у тебя... вызывающий (букв. «спрашивающий». — *И. Т.*) духов предков и знающих духов и вопрошающий мертвых (שאל אוב וידעני ודרש אל המתים). Ибо мерзость перед ГОСПОДОМ всякий, делающий это, и за мерзости эти ГОСПОДЬ, Бог твой, изгоняет их от лица твоего[87]. (Ср. также, например, *2 Цар.* 21:6.)

Упомянем также текст *2 Цар.* 23:24, согласно которому иудейский царь Йошийаху «истребил» (בער; букв. «сжег». — *И. Т.*) «тех, кто вызывал духов предков (האבות) и ведунов (הידענים), и терафимов, и идолов, и все мерзости, которые появились в Стране Иудейской и в Иерусалиме... чтобы исполнить слова Закона (התורה), записанные в Книге, которую нашел Хилкийаху, священник, в Доме ГОСПОДНЕМ». Судя по этому пассажу, царь Йошийаху в данном аспекте своих религиозных реформ сообразовывался, скорее, со священническими законами, зафиксированными в *Лев.* 19:31, 20:6, 27 и требующими

---

[84] В *1 Сам.* 28:7 женщина, вызывающая духов предков, обозначена как אשת בעלת אוב.

[85] В тексте *Ис.* 8:19 термины האבות и הידענים употребляются как синонимы המתים, «мертвецов»; см. также *Втор.* 18:11.

[86] Или: «И мужчина или женщина, если окажется в них дух предка или знающий дух...», т. е. если они будут выступать в качестве медиумов, через которых говорят духи перешедших в мир иной. (Ср. *Иез.* 13:17–23.)

[87] Ср. *Втор.* 26:14. Ср. также кумранский *Храмовый свиток* (*11Q T*) 60:17–20.

истребления «вызывающих духов предков» и «знающих духов» (т. е. некромантов и ведунов), чем с девтерономическим предписанием *Втор.* 18:11, согласно которому их следует *изгонять* из своей среды. (Ср. *1 Сам.* 28:3, 9.)[88]

В текстах *Числ.* 3:11–14, 40–51 и 8:16–19 говорится о замещении левитами первенцев Израилевых, освященных Богом для Себя во время Исхода (см. *Исх.* 13:2, 12 и др.). В замене первенцев левитами усматривают отголоски борьбы с языческим культом предков: засвидетельствовано, что первенцы получали священный статус и играли первостепенную роль в этом культе на древнем Ближнем Востоке[89]. Возможную причину негативного отношения Библии к поклонению перешедшим в мир иной и попыткам установить контакт с ними мы попытаемся выявить в ходе дальнейшего исследования (см. ниже, особенно раздел V этой главы).

II. «Деификация» духов предков (אלהים)

Характерной особенностью ханаанейско-аморейских представлений о загробном мире является идея «апофеоза» перешедших в потусторонний мир предков, прежде всего, справедливых и доблестных властителей, героев, праведников, мудрецов. Эти воззрения получили определенное распространение и в израильско-иудейском обществе. Согласно ряду угаритских текстов, пребывавшие в обители богов духи почивших обозначались как «боги» (’ilnı, ’ilnym)[90], «звездные боги» (’ilm kbkbm)[91] и «[з]вездные (существа)» ([d k]bkbm) «на небесах»[92], «божественный(-е) предок(-ки)» (’il’ib, «бог отца»,

---

[88] Ср. далее также: *Лев.* 19:27–28; *Втор.* 14:1–2; *Ис.* 15:2; *Иез.* 27:31; *Мих.* 1:16; *Иер.* 16:6.

[89] *Milgrom J.* Numbers. The Jewish Publication Society Torah Commentary. Philadelphia; New York; Jerusalem, 1990. P. XXXIII, XXXVI и Комментарии к *Числ.* 3:11–14.

[90] Так же и в месопотамских (шумерских и аккадских) текстах перешедшие в мир иной подчас обозначаются как «боги» (см., например: *Toorn.* Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 55 ff.) Вероятно, к такого рода воззрениям восходят элементы «евгемеризма», засвидетельствованные в «Финикийской истории» Филона Библского (см.: *Евсевий Кесарийский*, Приготовление к Евангелию, I, 9, 29; 10, 6). Этот автор, в частности, говорит о том, что для финикийцев «некоторые боги были смертными (sc. деифицированные выдающиеся предки. — *И. Т.*), а некоторые бессмертными (т. е. собственно боги. — *И. Т.*)». Ср. *Иез.* 28:2: «...за то, что вознеслось сердце твое (имеется в виду царь Тира, возможно, Ба‘ли II. — *И. Т.*) и ты говоришь: „Я бог (אל), восседаю на седалище Божием (אלהים; или “божием”; “богов”. — *И. Т.*), в сердцевине морей“...» (см. также 28:9; ср. ст. 14). См. также ниже, примеч. 92.

Древние римляне называли души почивших *dii manes*, т. е. «боги-маны» (например, Законы двенадцати таблиц [451–450 гг. до н. э.], Цицерон и др.); аббревиатура *«D.M.» («dis manibus»)*, *sc.* «богам-манам», засвидетельствована на римских надгробных памятниках. Неопунийская билингва I в. до н. э. из Триполитаны идентифицирует *рефаимов* именно с *dii manes* (см.: KAI. S. 117, Z. 1).

[91] *KTU* 1.43:2–3.

[92] Например, *KTU* 1.19:iv.24–25.

Ср. *Ис.* 14:13–14: «А говорил ты (имеется в виду „царь Вавилона“. — *И. Т.*) в сердце своем: „Взойду на небо, выше звезд Божиих (כוכבי אל) вознесу престол мой. И сяду на горе в общине (богов. — *И. Т.*), на краю Севера. Взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему“». Ср. также *Дан.* 12:3: «И вразумляющие будут сиять, как сияние тверди, и обратившие многих к праведности — как звезды (ככוכבים), вовеки, навсе-

т. е. *дух отца* или *предка*)[93]. Например, в угаритском гимне богине солнца Шапшу[94] говорится:

> Шапшу, над рапаимами (rp'im; т. е. духами почивших. — *И. Т.*)[95] правишь ты,
> Шапшу, правишь ты над богами ('ilnym);
> Сообщество твое — боги ('ilm)
> Вот, мертвецы (mtm) — сообщество твое (KTU 1.6:vi.45–49).

Одним из библейских обозначений душ перешедших в мир иной является термин אלהים, 'ĕlōhîm. Слово אלהים (вероятно, архаическое (диалектальное?) мн. ч. от אל; √אול/√אלה[96]) имеет значение «сильные», «могущественные»; также «находящиеся впереди», «предшествующие», resp. «вожди», «лидеры»[97] и служит для обозначения: *Бога* (pluralis majestatis), *ангелов, языческих богов, духов предков,* а также *правителей (царей)*[98], *судей*[99]. Возможно, слово אלהים (resp. אלוה) употреблялось и для обозначения культового скульптурного изображения предка (ср., например, *Суд.* 18:24, *Иов.* 12:6). В связи с употреблением данного термина по отношению к духам почивших следует иметь в виду, «что в мышлении Древнего Востока „прошлое" было тем, к чему мы направлялись, оно находилось „перед (нами)" — mahrû, тогда как „будущее" было чем-то догоняющим нас „сзади", „позади"» — warkû)»[100]. Духи-אלהים (אלים) — это духи, «находящиеся впереди», «предшествующие», resp. *предки.* Вероятно, именно в этом значении термин אלהים прежде всего и воспринимался, будучи употребляем для обозначения душ почивших; в то же время семантика данного слова и ряд контекстов позволяют предположить, что, по крайней мере, первоначально оно использовалось по преимуществу для обозначения духов высокопоставленных и влиятельных при жизни лиц.

Говоря о термине אלהים в значении «духи (выдающихся) предков», указывают, прежде всего, на тексты *1 Сам.* 28:13 и *Ис.* 8:19. В первом пассаже так обозначается дух Самуила, вызванный женщиной-медиумом из потустороннего мира по приказу царя Саула для осуществления предсказаний. Дух пророка Самуила предрек все точно (28:17–19). Предваряя предсказание, он замечает:

гда». В *Дамасском документе* (*CD*) 7:18 (почивший) Учитель праведности коррелирует со «звездой» (הכוכב); ср. также *Завещание Левия* 18:3.

[93] Относительно данной интерпретации термина см., например: *Toorn.* Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 155–160.

[94] Из «Поэмы о борьбе Силача Ба'лу и Муту».

[95] Тождественны библейским «рефаимам»; см. ниже, IV.

[96] Возможно, от אלהים возникает форма ед. ч. אלוה (см., например: HELOT. P. 42; HALOT. P. 52). Ср. встречающуюся форму *угарит.* мн. ч. м. р. 'ilhm («боги»); мн. ч. ж. р. 'ilht («богини»).

[97] См., например, HELOT. P. 41 ff.; HALOT. P. 48 ff.

[98] *Пс.* 45[44]:7–8 (помазанный царь); *Исх.* 22:27 (в данном стихе термин אלהים выступает как параллель к термину נשיא, «князь»).

[99] См. *Исх.* 21:6, 22:7–8; *Ис.* 8:21. Ср. также *Суд.* 5:8; *Пс.* 82[81]:1, 6; 138[137]:1.

[100] *Дьяконов.* Праотец Адам. С. 51.

Господь сделает то, что говорил через меня (28:17).

Эта фраза и контекст предполагают, что Самуил сохраняет общение с Богом и пророческую благодать также и в потустороннем мире; ему ведом и ход земных событий (ср. 28:16)[101].

Текст *Ис.* 8:19 может быть переведен следующим образом:

> А если скажут вам: «Вопросите вызывающих духов предков и ведунов, шепчущих и бормочущих — ведь (каждый) народ вопрошает богов своих (אלהיו) о (судьбе) живых, (вопрошает) мертвых», (вы же) к Учению и к Свидетельству (обращайтесь).

Нам представляется, что термин אלהים в значении «духи (выдающихся) предков» встречается и в ряде других пассажей Еврейской Библии. Например, в книге *Левита* 24:10–16 (*Священнический кодекс*) говорится следующее:

> И вышел сын израильтянки — он был (ее) сыном (от) египтянина — к сынам Израиля, и поссорился в стане сын израильтянки с израильтянином. И хулил сын израильтянки Имя (השם; sc. Имя Господа. — *И. Т.*) и злословил; и привели его к Моисею. А имя матери его — Шеломит, дочь Диври, из колена Дана. И посадили его под стражу до объявления им (решения) по слову Господню. И говорил Господь Моисею так: «Выведи злословившего вон из стана, и да возложат все слышавшие руки свои на голову его[102], и да побьет его каменьями все общество». А сынам Израилевым скажи так: «Всякий, кто злословит (духов) предков своих (אלהיו), несет грех свой. Но кто хулить будет Имя Господне (שם יהוה), смерти да будет предан (непременно), каменьями да побьет его все общество (непременно); как пришелец, так и урожденный (в Израиле), если станет хулить Имя, будет предан смерти».

Контекст предполагает, что слово אלהיו здесь, вероятно, не может относиться к Господу Богу, во-первых, потому, что о наказании хулителя Имени Господнего говорится отдельно в стихах 14 и 16, и, во-вторых, потому что хулитель Имени Господнего подлежит смертной казни, в то время как злословящий אלהיו сам «несет своей грех» и не подлежит наказанию от людей. Думается, что местоименный суффикс 3 л. ед. ч. м. р. в אלהיו («*свои* 'элохим») не позволяет рассматривать данный термин и как относящийся к ангелам — ангелы универсальны. Похоже, что контекст не позволяет также интерпретировать слово אלהיו как относящееся к судьям или правителям — речь в тексте идет, скорее всего, о трансцендентных существах. Безусловно, здесь не могут подразумеваться и языческие боги. Так что остается, как представляется, единственно возможная интерпретация данного термина в приведенном пассаже: *духи (выдающихся) предков*.

---

[101] Ср. текст *1 Сам.* 2:33, где Божий человек передает священнику Эли в Шило следующие слова Господа: «Но Я не отлучу никого из твоих (потомков) от жертвенника Моего, чтобы томить глаза твои и мучить душу твою (נפשך), но все потомство дома твоего будет умирать в средних летах». (Ср. также стих 32.) Это предполагает, что душа Эли, пребывая в потустороннем мире, будет иметь возможность наблюдать также и за ходом земных событий.

[102] Т. е. возложат на него самого вину за пролитие его крови.

Далее, в приводившейся выше (ч. I, гл. VI) антимонархической притче-аллегории из книги *Судей*, гл. 9 есть, в частности, такие стихи (9 и 13):

> И сказала им олива:
> «Неужто оставлю я тук мой, которым чествуют богов (אלהים) и людей,
> и пойду скитаться меж деревьями?»
>
> И сказала им виноградная лоза:
> «Неужто оставлю я сок мой, который веселит богов (אלהים) и людей,
> и пойду скитаться меж деревьями?»

Здесь, по всей вероятности, могут подразумеваться некие культовые действа, и в частности, сакральные трапезы, связанные с почитанием духов предков в рамках культовых сообществ типа западносемитских *марзехим* (см. об этом ниже, IV, II). В пользу такой интерпретации данных пассажей говорит и текст, помещенный несколько ниже в этой же главе книги *Судей* (9:26–29). В связи с появлением в Шехеме (контролировавшемся сыном Гид'она Авимелехом) Га'ала, сына 'Эведа, и его братьев (родичей) в данном пассаже говорится следующее:

> И прибыл Га'ал, сын 'Эведа, со своими братьями, и прошли они по Шехему, и понадеялись на него горожане Шехема. И пошли они в виноградники, и собрали виноград свой, и давили его (в давильнях), и затеяли празднество, и вошли в дом бога своего (ויבאו בית אלהיהם), и ели, и пили, и проклинали Авимелеха. И говорил Га'ал, сын 'Эведа: «Кто такой Авимелех? А кем (был) Шехем! Чтоб нам служить ему (Авимелеху)!? Не сын ли он Йерубба'ала, и не Зевул ли у него управителем? Служите (лучше) потомкам Хамора, отца Шехема! Почему это ему должны служить мы? Если бы кто дал мне народ этот, прогнал бы я Авимелеха». И сказал он Авимелеху: «Собирай все войско твое и выходи!».

Как представляется, в данном контексте и в свете *Суд.* 9:9, 13 фразу ויבאו בית אלהיהם (*Суд.* 9:27) можно было бы интерпретировать как «и вошли в гробницу (обожествленного) предка своего (или: обожествленных предков своих)». Га'ал и его родичи, очевидно, являлись потомками ханаанеянина-хиввита Хамора, «отца Шехема» (ср. *Быт.* 33:19, 34:1–26, *И. Нав.* 24:32); таким образом, здесь может подразумеваться родовая гробница Хамора, в которой происходит сакральная трапеза, связанная с культом духов предков. (Ср., например, *Ис.* 65:4: «Сидят в гробницах и ночуют в пещерах, едят свинину и мерзкое варево в сосудах у них»; *Пс.* 106[105]:28: «Они прилепились к Ба'ал-Пе'ору, и ели жертвы, (приносимые) мертвым».) В угаритском тексте «О рапаитах» перечисляются различные вина, которые пьют «боги»-рапаиты (о них см. ниже, IV) на пиру у бога Илу (KTU 1.22:B.15–25), упоминаются и оливки (zt); в KTU 1.22:A.13–18 говорится о помазании «богами»-рапаитами елеем (šmn) некоего лица на царство (ср. *Суд.* 9:9, 13).

Думается, что и в книге *Исайи* 41:23–24 под обозначением אלהים могут подразумеваться обитатели потустороннего мира, одной из важнейших характеристик которых

является знание добра и зла (ср., например, *Быт.* 3:22 и 5) и способность предсказывать будущее (ср. *1 Сам.* 28:7–19; *Ис.* 8:19):

> Возвестите о знамениях будущего,
> и мы будем знать, что вы боги (אלהים);
> приносите добро и зло,
> и мы приглядимся и увидим[103] вместе.
> Но вы — ничто,
> и дело ваше — ничтожно;
> мерзость тот, кто избирает вас[104].

III. Этимология термина «Израиль» в свете борьбы монотеистов с ханаанейским культом духов предков

В *Быт.* 32:25–33 (*Яхвист*[105]) рассказывается о ночной борьбе Йакова с אלהים, ’ĕlōhîm у переправы через реку Йаббок[106] в Заиорданье.

> И остался Йаков один; и боролся некто (איש; (некий) человек[107]. — *И. Т.*) с ним до восхода зари; но увидел тот, что не одолевает его, и тронул сустав бедра его[108]; и вывихнулся сустав бедра Йакова, когда он боролся с ним. И сказал тот: «Отпусти меня, ибо взошла заря». Но он сказал: «Не отпущу тебя, пока не благословишь меня». И сказал ему тот: «Как имя твое?» И сказал он: «Йаков». И сказал ему тот: «Не Йаков должно быть впредь имя твое, а Израиль (ישראל), ибо ты боролся (שרית) с ’ĕlōhîm (אלהים) и людьми (אנשים), и превозмог». И спросил Йаков и сказал: «Скажи же имя твое». И сказал тот: «Зачем это ты спрашиваешь об имени моем?» И благословил он его там. И нарек Йаков имя месту тому: Пени’эл (פניאל; т. е. «Лик ’эла» (אל). — *И. Т.*)[109], — «ибо видел я ’ĕlōhîm (אלהים) лицом к лицу, но душа моя (т. е. жизнь моя. — *И. Т.*) спаслась»[110]. И взошло над ним солнце, когда он проходил Пену’эл (פנואל), и он хромал на бедро свое. Поэтому не едят сыны Израилевы сухожилия, которое у сустава бедра, до сего дня, ибо коснулся (тот) в суставе бедра Йакова сухожилия.

---

[103] При иной огласовке и интерпретации: «и мы изумимся и испугаемся». В кумранском тексте *1QIs*^{a} вместо масоретского ונשתעה («и мы приглядимся») написано ונשמעה, «и мы услышим».

[104] В связи с затронутой темой отметим также, что в кумранских фрагментах т. наз. «Гимна самовосхваления» *4Q 491*^{c}, 1 (и его более поздней редакции, зафиксированной в *Благодарственных гимнах 4Q 431*, 1, *4Q 427*, 7, 1, *1Q H*^{a} 25:35–26:10) и «Песен субботнего всесожжения» (*4Q ShirShabb*, *11Q ShirShabb*) термин אלים, по всей вероятности, употребляется не только для обозначения ангелов, но и духов почивших праведников, вознесшихся на небеса (см.: *Tantlevskij.* Melchizedek *Redivivus* in Qumran. P. 52–56, 68).

[105] По О. Айссфельдту — *Светский источник* (L).

[106] Совр. Нахр аз-Зарка, река, впадающая в Иордан.

[107] *LXX*: ἄνθρωπος.

[108] Вероятно, имеется в виду вертлюжная впадина на бедре.

[109] В следующем стихе, а также в *Суд.* 8:8–9; *1 Цар.* 12:25 — *Пену’эл.*

[110] Ср. *Суд.* 13:22.

Обычно термин אלהים (resp. אל) интерпретируется в данном пассаже как относящийся к Самому ГОСПОДУ Богу (ср., например, *1 Цар.* 18:31; *2 Цар.* 17:34) — отсюда широко распространенное истолкование имени «Израиль» как «Боровшийся с Богом», «Богоборец», — или к ангелу[111] (это толкование допускал еще пророк Осия (см. *Ос.* 12:4–5 [3–4])[112]. Первая интерпретация, возможно, возникла под влиянием традиции, зафиксированной в тексте *Быт.* 35:9–10 (*Священнический кодекс*), согласно которому Сам Бог, благословив Йакова, нарек ему имя Израиль в Бет-Эле.

Обе упомянутые интерпретации сталкиваются с рядом трудностей. Источник *Яхвист* (Y), к которому относится рассматриваемый текст *Быт.* 32:25–33, употребляет в своем повествовании Тетраграмматон изначально, так что вопрос Йакова: «Скажи же имя твое» (*Быт.* 32:30) был бы неуместен (в контексте Y), если бы он адресовался к ГОСПОДУ (ср. также *Быт.* 32:10 [Y]). Вероятно, Йаков хочет узнать имя существа, дабы приобрести определенную власть над ним[113].

Далее, ангел является никем и ничем неодолимым исполнителем Воли Бога и состязаться с ним человеку не под силу. Кроме того, в стихе 25 сказано, что Йаков боролся с человеческим существом (איש). Термины איש, אנשים («люди») иногда употребляются в Библии и по отношению к ангелам (см., например, *Быт.*, 18; *И. Нав.* 5:13–15; *Суд.*, 13), однако из соответствующих контекстов явствует, что речь идет именно об *ангельских* существах, а не о людях. Упомянутые выше интерпретации термина אלהים в *Быт.* 32:25–33 не объясняют также, почему фигурирующее под этим обозначением лицо должно было покинуть поверхность земли с восходом солнца — ведь ангелы часто являются людям в дневное время (ср., например, *Быт.*, гл. 18 (*Яхвист*); 32:1–2 (*Элохист*); *Исх.* 3:1–4а (*Яхвист*) и др.; *И. Нав.* 5:13–15; *Суд.* 2:1–5; 6:11–24; гл. 13). Но главное, при таком истолковании пассажа неясен его общий смысл: непонятно, почему богобоязненный Йаков, верный адепт религии YHWH-ГОСПОДА, поборник монотеизма и противник всяких языческих культов (ср. особенно *Быт.* 35:1–4 [*Элохист*]), «вступает в борьбу» с Богом или ангелом Божиим и вследствие этого получает «богопротивное» имя Израиль-*Богоборец (Ангелоборец)*.

Кажется правдоподобным предположить, что под термином אלהים (resp. אל) в *Быт.* 32:25–33 подразумевается *дух* из потустороннего мира, сила которого *соизмерима* с силой Йакова. Судя по *1 Сам.* 28:8 слл., древние израильтяне верили, что духи почивших могут появляться на земле в ночное время; с учетом последнего обстоятельства становится понятным, почему אלהים, о котором идет речь в *Быт.* 32:25–33, и стремится

---

[111] Раввинистическая традиция допускает, что это мог быть ангел-хранитель 'Эсава, брата Йакова (*Вавилонский Талмуд*, Хуллин, 91b; *Берешит Рабба*, 77–78).

[112] Ср. также *Быт.* 48:15–16. Допускают также такие интерпретации имени «Израиль», как: «Бог сражается»; «Да сразит Бог» (врагов носителя имени); «Бог излечил». (См., например: *Шифман.* Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 287; *Коган Л.* К этимологии этнонима 'Израиля' (южносемитские элементы в аморейской ономастике) // Библия. Литературные и лингвистические исследования. Вып. 1. М., 1998. С. 179–186.)

[113] Ср. *Суд.* 13:17–18, где содержится аналогичный вопрос, заданный Маноахом, будущим отцом Самсона, ангелу ГОСПОДНЮ, и ответ, полученный им.

покинуть этот мир до восхода солнца. Судя по *2 Сам.* 4:12 и *Ис.* 57:11, духи перешедших в потусторонний мир могли причинять вред живущим; в рассматриваемом же пассаже אלהים повреждает сустав бедра своего противника — Йакова. В свете сказанного текст *Быт.* 32:25–33 может быть интерпретирован как аллегорическое выражение борьбы Йакова-Израиля, персонифицирующего собой еврейский народ, с древним и имевшим широкое распространение у жителей Восточного Средиземноморья культом предков[114]. Имя же *Израиль* могло бы быть истолковано в этом случае как *Боровшийся с духом* resp. *Тот, кто борется с (культом) духов*. Исходя из этого, текст *Быт.* 32:29 мы предложили бы перевести следующим образом: «... ибо ты боролся (שרית) с духами (אלהים; или: «духом». — *И. Т.*) и людьми (אנשים; sc. идолопоклонниками; ср., например, *Быт.* 35:1–4. — *И. Т.*), и превозмог»; т. е. Йаков благоуспешно боролся с существами однопорядковой с собой силы за чистоту монотеизма.

IV. Рефаимы

I

Одним из наиболее распространенных ханаанейско-аморейских и израильско-иудейских терминов для обозначения обитающих в потустороннем мире духов почивших (прежде всего, высокопоставленных в земной жизни лиц) было наименование рапаиты/рефаимы: *библ.* רפאים (масоретская огласовка: rĕp̄ā'îm; вероятная первоначальная вокализация rōp̄ĕ'îm; см. ниже), *угарит.* rp'um, род. п. rp'im; *финик.* rp'm. В Библии термин רפאים в данном значении встречается в *Ис.* 14:9, 26:14, 19, *Пс.* 88[87]:11, *Притч.* 2:18, 9:18, 21:16, *Иов.* 26:5.

Как замечает К. ван дер Тоорн, древнеизраильский культ предков и, в частности, представления о רפאים являются «во многих отношениях скрытым наследием — скрытым, поскольку оно было удалено из письменных источников или, по крайней мере, замаскировано и завуалировано»[115]. Он полагает также, что религиозные ученые, занимавшиеся отбором, кодификацией и редактированием библейских произведений, не были склонны упоминать или ссылаться на древнеизраильские верования, связанные с почитанием (выдающихся) предков, и «пытались устранить или выхолостить любые намеки на позитивную оценку культа мертвых»[116]. В этой же плоскости, вероятно, следует рассматривать и огласовку масоретами термина для обозначения духов почивших — רפאים — как rĕp̄ā'îm, «слабые», «немощные», «бессильные» (ср. רפה, «быть слабым, немощным») вместо изначального чтения rōp̄ĕ'îm, «целители», «врачи» resp. «бла-

---

[114] Неоднократно встречающиеся в Библии запреты на общение с духами почивших (*Лев.* 19:31, 20:6, 27, *Втор.* 18:11, *1 Сам.* 28:3, 9–12, *2 Цар.* 23:24; ср. *Втор.* 19:31; *Иез.* 13:17–23; также кумранский *Храмовый свиток* (*11Q T*), кол. LX, 17–20), как кажется, указывают на то, что эта практика была широко распространена в древней Палестине.

[115] *Toorn.* Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 225.

[116] Ibid.

годетели» (от רפא, «исцелять», «врачевать»; «помогать»; «утешать»)[117]. Последняя вокализация подтверждается, в частности, тем фактом, что *Септуагинта* переводит термин רפאים в *Ис.* 26:14 и *Пс.* 88[87]:11 как ἰατροί («врачи», «целители»), т. е. читает его как rōp̄ē'îm. С другой стороны, во *2 Хр.* 16:12, — где говорится о том, что иудейский царь Аса, заболев, взыскал (דרש) помощи не от ГОСПОДА, а от rōp̄ē'îm и умер, — под последними, вероятно, следует понимать именно духов почивших. Отметим также, что огласовка rĕp̄ā'îm, «слабые», «немощные» вместо изначального rōp̄ē'îm, «целители» могла возникнуть как полемическая и одновременно саркастическая реакция на обозначение почитаемых предков термином אלהים, 'ĕlōhîm, имеющим значение «сильные», «могучие».

Судя по ряду угаритских текстов, вероятно, предполагалось, что наряду с рапаитами потустороннего мира (это могут быть небеса или/и подземный мир) существовали также рапаиты земного мира[118]. Так, например, среди «рапаитов Страны ('arṣ; или „земли“)»[119] в «Описании жертвоприношения молящих» (KTU 1.161) присутствуют как «рапаиты древние», прежде всего почившие цари, так и, вероятно, рапаиты, живущие на земле, в том числе царь 'Аммурапи и его близкие, другие члены «собрания Дадану (ddn)[120]». По приказу богини солнца Шапшу для них «на землю», «во прах» спускаются престолы[121]. В KTU 1.15:iii.2–4 = 13–15 («О Карату») говорится о возвышении среди «рапаитов Страны», «в собрании сообщества Датану (dtn)» царя Карату. «Мужем рапаитским» (mt rp'i) был другой герой угаритского эпоса — ДаннИлу (см., например, KTU 1.17, 18, 19 («Об Акхите»), passim)[122]. Судя по обращению ДаннИлу к рапаитам-

---

[117] Ср.: HALOT. Vol. III. P. 1274 f.

[118] См. также: *Шифман.* Культура древнего Угарита. С. 81 и сл.; ср.: С. 181, примеч. 73

[119] Высказывается предположение, согласно которому выражение rp'i 'arṣ в KTU 1.15:iii.3,14 следует интерпретировать как «the Rephaim of the underworld» (*Toorn.* Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 210, n. 14).

[120] Огласовка условна.

[121] Ср. KTU 1.22:A.13–18 («О рапаитах») о помазании на царство некоего персонажа и получении им царского престола на культовом собрании рапаитов-богов в доме (т. е., вероятно, храме) бога Илу.

[122] 'Ог, царь Башанский, см. назван последним из рефаимов (*Втор.* 3:11–13, *И. Нав.* 12:4–5, 13:12). Ср. далее *Быт.* 14:5, 15:20, *Втор.* 2:11; см. также *2 Сам.* 21:16, 18, 20, *1 Хр.* 20:8. В одном из угаритских текстов говорится о рапаите, который, подобно 'Огу, правит в 'Аштароте и Эдре'и (столичные города Башана). Кроме того, в одной финикийской надписи упоминается божество по имени 'Ог, связанное с потусторонним миром. Относительно большая распространенность рефаимов и их экстраординарные качества нашли свое трансформированное отражение в ряде библейских пассажей, где (часть) рефаимов рассматривается как какой-то особенный народ (исполинов), живший в Ханаане, а также к востоку от Иордана, в Башане и на окрестных территориях. См. *Быт.* 14:5, 15:20; *Втор.* 2:10–11, 20–21, 3:11–13; *И. Нав.* 17:15, *2 Сам.* 21:16–22; *1 Хр.* 20:4–8. В *И. Нав.* 15:8, 18:16, *2 Сам.* 5:18, 22, 23:13, *Ис.* 17:5, *1 Хр.* 11:15, 14:9 упоминается «долина рефаимов» (к югу от Иерусалима); во *Втор.* 2:20, 3:13 — «страна рефаимов» в районе Башана. (См.: *Шифман.* Культура древнего Угарита. С. 81 и сл.) Возможно, что среди упоминаемых в вышеуказанных библейских пассажах групп древних обитателей Палестины и окрестных территорий почитание духов предков и соответствующие культовые сообщества (*марзехим* — см. о них ниже) были особо широко распространены, что и отразилось в их наименовании. Во *Втор.* 2:10–11, 20–21 рефаимы (רפאים) коррелируют с великанами-анакимами (ענקים), обитавшими

«богам» (прибывающим на колесницах и ослах на гумна и плантации бога Илу) в тексте KTU 1.20:B.7–11 («О рапаитах»), он играл среди них ведущую роль, мог направлять их действия[123]. Возможно, среди «сынов рапаитов» (bn rp'im) и «богов Страны» (или «земли»; 'ilm 'arṣ) также были рапаиты, обитавшие *на* земле.

II

Исходя из вышеупомянутых библейских пассажей, касающихся духов предков, можно, как кажется, заключить, что, согласно отдельным народным верованиям, обитатели потустороннего мира считались обладающими экстраординарными знаниями (и вследствие этого обозначались как yiddĕ'ōnîm, «знающие (духи)»), даром предвидения (ср. *1 Сам.* 28:7–19; *Ис.* 8:19, 41:23–24), способностью исцелять (отсюда, вероятно, и их наименование [rĕp̄ā'îm]/rōp̄ĕ'îm; *угарит.* rp'um; *финик.* rp'm, т. е. «целители»)[124], но также, вероятно, и наносить вред обитателям земли; кроме того, возможно, отдельные особо выдающиеся предки считались способными оживлять умерших (ср. *2 Цар.* 13:20–21)[125].

В то же время мы узнаем и о существовании *лиминальных*[126], «пограничных» личностей, получивших специальное посвящение, — по-видимому, предполагавшее переживание мистической смерти и последующее возрождение к новой жизни в процессе совершения ритуального действа, — а через это приобретших сакральное, трансцендентное знание и естественно вытекавшие из этого знания экстраординарные способности и качества[127]. Возможно, одним из их обозначений было ילידי הרפאים, ילי(י)די הרפה/א (букв. «порождения (дети) рефаима/рефаимов»; *2 Сам.* 21:16, 18; *1 Хр.* 20:4 [ср. 20:6, 8]), где термин ילי(י)ד, вероятно, может быть интерпретирован как 'прошедший посвящение,

---

в Хевроне и его окрестностях. В *Числ.* 13:33 анакимы отождествляются с исполинами-нефилимами (הנפילים), которые, согласно *Быт.* 6:4, произошли от «сынов Божиих» и «дочерей человеческих». Думается, что вопрос о возможной корреляции термина רפאים, обозначающего *духов потустороннего мира*, и רפאים как этнонима требует дальнейших исследований.

[123] См.: *Шифман.* Угаритский эпос. С. 290 и сл.

[124] См.: *Шифман.* Культура древнего Угарита. С. 81 f.

[125] *Bloch-Smith E.* Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead. Sheffield, 1992. P. 146; ср.: *Toorn.* Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 231–235. См. далее, например: *Schmidt B. B.* Israel's Beneficent Dead. Tübingen, 1994.

[126] От *лат.* limen, «порог».

[127] См.: *Шифман.* Культура древнего Угарита. С. 81 сл. (относительно рефаимов). См. также: *Шифман.* 1) О Ба'лу. С. 198, 242–244; 2) Древняя Финикия. С. 270 сл.; *Toorn.* Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 151–177, 225–235. Анализируя феномен пророчества, М. Элиаде замечает, что неофит, прошедший через обряд мистической, ритуальной смерти, возрождается для нового способа бытия, делающего возможным познание. «Посвященный — это не только „новорожденный" или „воскресший"; он человек, который *знает*; ему открыты тайны, известны откровения метафизического порядка... Он познает священные тайны: мифы о богах и происхождении мира, истинные имена богов, назначение и происхождение ритуального инструментария, используемого во время церемоний посвящения» и т. п. «Оглядываясь на всю религиозную историю человечества, мы постоянно встречаем эту идею: посвященный — это тот, кто узнал тайны, т. е. *тот, кто знает*» (Священное и мирское. С. 117).

предполагавшее мистическое *возрождение* (*перерождение*)' (ср. *2 Сам.* 21:20, 22; *1 Хр.* 20:6, 8[128]). Угаритской параллелью, видимо, является обозначение «сыны рапаитов» (bn rp'im).

Считалось, что еще в этой жизни данные лица могли соприкасаться с потусторонним миром или даже посещать его. Эта их причастность к потустороннему миру отразилась, в частности, в том, что термины, используемые для их наименования, совпадали с обозначениями обитателей потустороннего мира, с которыми они общались: потусторонние и земные רפאים-«целители»; духи предков (праотцов) и те, кто их вызывает, — הָאֹבֹת; знающие духи и знахари (ведуны), с ними общающиеся, — הידענים (см., например, *Лев.* 19:31, 20:6, 27, *Втор.* 18:11, *2 Цар.* 23:24; ср. также стихи *1 Сам.* 28:3 и 9, согласно которым Саул «изгнал („удалил"; הסיר. — *И. Т.*) האבות и הידענים из страны» (ст. 3) или даже «уничтожил» (הכרית) их (ст. 9); поскольку духи почивших не могут быть «изгнаны» или «уничтожены», следует предположить, что здесь подразумеваются те из жителей древнего Израиля, кто находился в контакте с духами потустороннего мира). Заметим, что и термин אלהים употреблялся не только по отношению к духам предков (по преимуществу выдающихся и высокопоставленных), но также и применительно к земным руководителям и судьям, вероятно, считавшимся наделенными особой Божественной благодатью, знанием и силой и в ряде случаев, возможно, прошедшим специальное посвящение. Показателен в этой связи *Пс.* 45[44]:3; 7–8:

> Ты (т. е. царь. — *И. Т.*) прекраснее сынов человеческих,
> была излита милость на уста твои;
> посему благословил тебя Бог навеки (לעולם)...
> Престол твой, бог (אלהים), во веки вечные (עולם ועד):
> жезл царства твоего — жезл правоты.
> Возлюбил ты праведность и возненавидел нечестие;
> посему помазал тебя, бог (אלהים), Бог твой (אלהיך)
> елеем радости более товарищей твоих.

Или, например, в *Исх.* 22:27 мы читаем:

> Могучего (אלהים; вероятно, имеется в виду «царь». — *И. Т.*) не оскорбляй и князя (נשיא; «высокопоставленного», «правителя». — *И. Т.*) в народе твоем не поноси. (Ср. также *Пс.* 82[81]:1, 6; 138[137]:1–2.)

В 23-й главе книги *Бытия*, содержащей рассказ о погребении Сары, говорится, что на просьбу Авраама к хеттам[129] Хеврона отдать ему в наследственную собственность

---

[128] Ср. также значение термина יליד в *Быт.* 14:14.

[129] Царство хеттов с центром в Хаттусе (на востоке Малой Азии) пало ок. 1200 г. до н. э. под ударами «народов моря», однако в Северной Сирии продолжали существовать т. наз. новохеттские царства вплоть до 717 г. до н. э (когда ассирийцы захватили Каркемиш на Евфрате). Но даже после их падения в ассирийских и вавилонских анналах территории к западу от Евфрата именуются «страной хеттов». О пребывании хеттов на территории Ханаана неоднократно упоминается в Библии.

гробницу для погребения жены, те, называя праотца נשיא אלהים «в их среде» (ст. 6), предлагают ему совершить погребение Сары в «избраннейшей» из своих гробниц; Авраам тем не менее *покупает* у хетта Эфрона в собственность поле и пещеру в Махпеле, в которой и погребает Сару. Обозначение נשיא אלהים может быть интерпретировано в данном контексте как «князь Божий», «князь могучий», но также и как «князь, *бог*».

В связи со сказанным отметим также, что, судя по некоторым угаритским текстам, рапаиты-*целители*, как земные, так и потусторонние, являлись членами культовых сообществ, своего рода гильдий, называвшихся *mrzḥ*, *mrz'y* (евр. מרזח, *marzēăḥ*, сопряж. *mirzaḥ*; *Ам.* 6:7; *Иер.* 16:5; финик. *mrzḥ*; арам. *mrz(y)ḥ'*; пальмир. *mrzḥw*)[130]. Такого рода ассоциации засвидетельствованы в Сирии и Палестине и в более поздние периоды. Земные участники *mrzḥ*, прошедшие специальное посвящение, составляли культовые сообщества с потусторонними существами, в том числе духами предков, прежде всего, практикуя совместные сакральные трапезы (например, во время религиозных праздников и заупокойных действ)[131]. Ассоциации по типу *mrzḥ* могли возникать вокруг культа какого-либо бога (например, верховного бога местного пантеона[132]) либо обожествленного предка. В тексте *Иер.* 16:5 *Септуагинта* переводит еврейское מרזח (*marzēăḥ*) как θίασος, «фиас». Фиасами назывались древнегреческие культовые ассоциации, которые во многих отношениях были весьма схожи с западносемитскими *marzeḥim*[133]. Это были своего рода религиозные «клубы», формировавшиеся вокруг культа какого-либо бога или героя и практиковавшие совместные трапезы (временами выливавшиеся в попойки) и похоронные и заупокойные обряды для своих членов — фиасотов[134]. Покойные, по-видимому, продолжали считаться членами *marzeḥim* и фиасов и незримо присутствовать

---

[130] По поводу *marzeḥim* см., например: *Spronk K.* Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East. Neukirchen; Vluyn, 1986. P. 170, 196–202; *Lewis Th. J.* Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit. Atlanta, 1989. P. 80–94; *Loretz O.* «Marziḥu» im ugaritischen und biblischen Ahnenkult; zu Ps 23; 133; Am 6, 1–7 und Jer 16, 5.8 // Mesopotamica, Ugaritica, Biblica (1993). S. 93–144; *Smith M. S.* The Ugaritic Baal Cycle. Volume I: Introduction with Text, Translation and Commentary of *KTU* 1.1–1.2. Leiden, 1994. P. 140–144; *Gangloff F.*, *Haelewyck J.-C.* Osee 4:17–19; un marzeaḥ en l'honneur de la déesse Anat? // EThL 71 (1995). P. 370–382; *Asen B. A.* The Garlands of Ephraim; Isaiah 28:1–6 and the «marzeaḥ» // JSOT 71 (1996). P. 73–87; *Maier Ch.*, *Doerrfus E. M.* «Um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken» — Am 6, 7; Jer 16, 5 und die Bedeutung von «marzeaḥ» // ZAW 111 (1999). S. 45–57; *McLaughlin J. L.* The marzeaḥ in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence. Leiden; Boston; Cologne, 2001.

[131] Ср., например, текст KTU 1.20, 21, 22, 108 («О рапаитах»); 1.161 («Описание жертвоприношения молящих»). Ср. также, например, *Втор.* 26:14; *Ис.* 65:4; *Ам.* 6:7; *Иер.* 16:5; *Пс.* 106[105]:28.

[132] Ср., например, текст *Сифре Бемидбар*, 131, в котором культ мертвых, связанный с языческим божеством Ба'ал-Пе'ором, обозначается как *marzeaḥ*.

[133] Ср. также аттические культовые сообщества, называвшиеся оргеонами.

[134] Ср.: *Spronk.* Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East. P. 202.

на трапезах и собраниях[135]. (Ср. текст *Втор.* 26:14, согласно которому отделяющий десятину-«святыню» для левита, пришельца, сироты и вдовы, говорит пред ГОСПОДОМ Богом, что, поступая согласно Его заповедям, он «не ел от нее в печали своей, и не отделял от нее в нечистоте, и не давал от нее для мертвого (למת)»; последнее может быть интерпретировано в том смысле, что этот человек не участвовал сакральной трапезе, практиковавшейся участниками культа мертвых; ср. также *Ис.* 65:4; *Пс.* 106[105]:28.)[136]

V. Выражена ли идея существования загробной жизни и воздаяния в Пятикнижии?

По мнению многих исследователей, не только идея загробного воздаяния, но даже само представление о возможности продолжения жизни в потустороннем мире практически отсутствуют в Еврейской Библии (за исключением текстов *Ис.* 26:19 и *Дан.* 12:2–3, 13, в которых, как полагают, могут содержаться указания на будущее телесное воскресение мертвых); обычно считается, что соответствующие воззрения появляются в иудаизме лишь в эпоху эллинизма. Показательно в этом отношении, например, следующее обобщающее замечание Дж. Х. Чарлзуорта: «Ученые обычно согласны в том, что ветхозаветные писания не содержат эксплицитных указаний на воскресение мертвых, возможно, за исключением *Исайи*, гл. 26 и *Даниила*, гл. 12. По смерти индивидуум просто оказывается в месте вечного упокоения, своей (или родовой) гробнице. Шеол и преисподняя (*'ereṣ*) описываются как обитель мертвецов, а не как местопребывание

---

[135] Представления о рефаимах (а также сообщества, основанные по типу *marzeḥim*), вероятно, продолжали бытовать в модифицированном виде (и практиковаться) в гетеродоксальных иудейских религиозных кругах и в эпоху эллинизма, например, среди представителей некоторых эзотерических ессейских групп мистико-гностического толка. Подробнее об этом см.: *Tantlevskij I. R.* Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources // The Qumran Chronicle. Vol. 7. N ¾. 1997. P. 193–213; *Idem.* Melchizedek *Redivivus* in Qumran. P. 67–79.

Во время раскопок центрального ессейского поселения в Хирбет-Кумране (близ северо-западного побережья Мертвого моря) были обнаружены в разных местах скопления остатков костей животных (баранов, коз, козлят, ягнят, коров, быков, телят; всего числом 57), аккуратно сложенных в сосуды или прикрытых черепками. Кости были предварительно тщательно вываренны и изжарены; это свидетельствует о том, что они являлись остатками мясных трапез. Причина «погребения» костей животных составляет загадку для исследователей. Возможно, благочестивые ессеи-кумраниты, верившие, что в их сакральных действах, в том числе, вероятно, трапезах, незримо принимают участие ангелы (ср. кумранские тексты 1Q Sa 2:3–9, 1Q S 11:8, 4Q D^{b}, fr. 17, 1:6–9) и духи почивших праведников (по крайней мере, в особо торжественных случаях), считали нужным не оставлять в небрежении остатки пищи, на которую взирали небожители (а возможно, и таинственным образом прикасались к ней?) и над которой творились молитвы. С другой стороны, такое бережное отношение к костям съеденных животных, возможно, как-то связано с особенностями кумранской интерпретации предписания *Исх.* 12:46 и *Числ.* 9:12 не ломать костей пасхального агнца.

[136] Первое археологическое свидетельство культа рапаитов (гр'um) зафиксировано при раскопках древней Эблы (Телль-Мардих, в 55 км к югу от Халеба, Сирия); оно относится к первой половине II тысячелетия до н. э. (См., например: Древняя Эбла (Раскопки в Сирии) / Составление и введение *П. Маттиэ*. Общая редакция и заключительная статья *И. М. Дьяконова*; *П. Маттиэ*. Введение. Раскопки в Эблы 1964–1982 гг.: итоги и перспективы. М., 1985. С. 12 и сл.)

людей, продолжающих жить после смерти (ср. *Ис.* 38:18, *Сир.* 17:28, 14:12–19). Только доброе имя человека и сын напоминают о нем на земле. С этим воззрением контрастируют представления, получающие развитие в послепленном иудаизме. Отдельные апокрифические книги содержат многочисленные эксплицитные указания на воскресение мертвых (см. особенно *2 Макк.* 7:14) или, возможно, даже на бессмертие души (*Премудр. Сол.*); в рукописях Мертвого моря сохранились неоднозначные отрывки, возможно, содержащие указания на загробную жизнь (см. особенно *1Q H* 5:34, 6:29 f., 11:10–14)...»[137]. Думается, что приведенные в данной главе пассажи из Библии говорят в пользу того, что представления о существовании загробной жизни (бессмертии души), а также, вероятно, о воздаянии в потустороннем мире были распространены в древнем Израиле и Иудее. Соответствующие идеи нашли свое отражение не только в книгах Пророков и Писаний, но, вероятно, и в Торе, по крайней мере, в имплицитной форме. Очевидно, что такие наименования духов предков (האבת), как *боги, знающие (духи), целители,* не могли применяться ко *всем* почившим, во всяком случае, первоначально; в разряд таковых, вероятно, попадали лишь высокопоставленные и выдающиеся лица, праведники, мудрецы (см. также выше). Далее, в *Исх.* 32:32–33 упоминается «Книга» (ספר) Господня, — в *Ис.* 34:16 она названа ספר יהוה, «Книга Господа», в *Пс.* 69[68]:29 — ספר חיים, «Книга жизни»[138], в *Мал.* 3:16 — ספר זכרון, «Книга памяти» (см. также *Ис.* 4:3; *Дан.* 12:1), — в которую вписаны «праведники», «святые», «боящиеся Господа и чтущие Имя Его»; совершившие же нечестие, прежде всего, впавшие в идолопоклонство, «стираются» из нее, и в *День Взыскания* Господь взыщет с них за грех их (*Исх.* 32:34). Контекст позволяет предположить, что здесь может подразумеваться не гибель в этом мире, а наказание, вплоть до полной аннигиляции, в мире потустороннем (возможно, в Аваддоне; букв. «уничтожение»); наименование же ספר חיים может быть истолковано как *Книга вечной жизни.* В пользу данного предположения свидетельствует, как кажется, и текст *Лев.* 20:1–3:

> И говорил Господь Моисею так: «Скажи это сынам Израилевым: „Кто из сынов Израилевых и из пришельцев, проживающих в (среде) Израиля, даст из детей своих в (жертву) *молех*[139], тот да будет предан смерти: народ земли да забросает его каменьями. Обращу и Я Лице Мое на того человека, и истреблю его из среды народа его (והכרתי אתו מקרב עמו) за то, что он дал из детей своих в (жертву) *молех*, чтоб осквернять Святилище Мое и бесчестить Мое Святое Имя“».

Иными словами, идолопоклонник будет умерщвлен согражданами, а Господь уничтожит его дух, *присоединившийся к его народу в потустороннем мире* (ср. формулу

---

[137] Introduction for the General Reader // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. by *J. H. Charlesworth.* Vol. 2. New York, 1985. P. xxxiii.

[138] См. также *1 Ен.* 47:3; 108:3.

[139] Вид жертвоприношения, подразумевающий сожжение детей, предварительно умерщвленных (см. ч. I, гл. I, I, 6, II). И. Ш. Шифман интерпретирует: «для жертвы овладевания» (Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 175 и сл., 282, 308). Вариант перевода: «(богу) Молоху».

ויאסף אל עמיו, «и присоединился к народу своему», т. е. к уже пребывающим в потустороннем мире соплеменникам).

Как уже отмечалось, погребение Аарона и Моисея в уединенных местах не позволяет интерпретировать фразу «присоединился к народу своему», употребленную в *Числ.* 27:13, 31:2 и *Втор.* 32:50 для констатации окончания их земного пути, в смысле их приобщения к гробнице соплеменников своих, а, вероятно, выражает их переход в мир иной.

Согласно *Быт.* 3:22 и 3:5 (ср. *Ис.* 41:23)[140], основными характеристиками обитателей потустороннего мира, обозначаемых как אלהים-«боги», было *знание добра и зла* (ср. обозначение духов предков как «знающие (духи)») и *бессмертие*. Как учит нас рассказ о грехопадении прародителей, Адама и Евы, основные моральные категории — добро и зло — изначально имманентны духовному миру и первичны по отношению к миру сему. В силу этого свою окончательную реализацию идея справедливости, справедливого воздаяния, в частности загробного воздаяния, должна находить именно в потустороннем мире.

Судя по *Быт.* 5:24, у древних израильтян существовало представление о том, что выдающиеся праведники могут попасть по земной кончине к Богу на небеса (подобно Еноху; ср. также *2 Цар.* 2:1–12 о вознесении пророка Илии); согласно же тексту *Числ.* 16:30–33 (см. также *Пс.* 55[54]:16), особо нечестивые люди в наказание за грехи могут сойти в Шеол живыми.

Согласно *Лев.* 24:15, грехом считалось злословие духов предков (אלהים-«богов»). Содержащиеся в Пятикнижии запреты участия в культах предков и обращение к медиумам не ставят под сомнение само загробное существование. Однако почитание духов почивших, распространенное у окрестных языческих народов, и особенно *деификация* (отдельных) духов рассматриваются как верования, не совместимые со строгим иудаистским монотеизмом. Живущему в мире сем дано знать о *существовании* мира иного, но ему не следует пытаться приоткрыть завесу между этими мирами до времени, в частности, чтобы не впасть в идолопоклонство[141]. Пятикнижие умышленно воздерживается от каких-либо описаний загробной жизни и стремится устранить любые возможности преждевременного проникновения человека в тайны потустороннего мира. Индикативен в этом отношении текст *Втор.* 29:28[29]:

> Сокровенное (הנסתרת) — это Господу, Богу нашему, открытое (הנגלת) же — нам и детям нашим навечно, чтобы исполнять все слова этого Учения (התורה; Закона. — *И. Т.*).

Появляющиеся же в эпоху эллинизма и раннеримский период произведения, содержащие эксплицитные описания потустороннего мира и указания на загробную жизнь,

---

[140] Ср. также, например, *2 Сам.* 14:17.

[141] Ср.: Пятикнижие Моисеево, с дословным русским переводом *О. К. Штейнберга*; комментарии к *Числ.* 20:24 и *Втор.* 14:2.

создавались, как правило, в *гетеродоксальных* иудейских кругах, прежде всего, вероятно, ессейско-кумранского толка; они не попали в канон Еврейской Библии и оказались в разряде т. наз. *хас-сефарим ха-хицоним*, т. е. «внешних (посторонних) книг»[142]. (С другой стороны, в ряде угаритских текстов, записанных в XIV–XIII вв. до н. э. и созданных, вероятно, в конце III — начале II тысячелетия до н. э., содержатся описания сакральных действ «богов»-рапаитов (включая *потусторонних*), их обильных пиров (с музыкой и пением), различных перемещений и даже, возможно, трудовой деятельности на «гумнах» и «плантациях»; см., например, KTU 1.17:vi.30–33[143]; 1.20; 1.21; 1.22; 1.108; 1.161.)

Показательно, что медицинские функции, вероятно, осуществлявшиеся в языческих обществах *целителями* (rp'um/rp'(y)m) и *знахарями*, в святом обществе Израиля должны были осуществлять священники (ср., например, *Лев.*, гл. 13–14); левиты заменяют первенцев (*Числ.* 3:11–14, 40–51; 8:16–19), игравших, как засвидетельствовано, первостепенную роль в культе предков на древнем Ближнем Востоке[144]. Погребальный культ отделяется от Святилища (Скинии, впоследствии Храма) и священства[145] (ср. *Лев.*, гл. 21)[146]. В определенном смысле можно сказать, что подобно тому, как священники и левиты стояли на страже Святилища — сакральной репрезентации вышнего мира на земле, они также «охраняли» и сам трансцендентный мир от языческой профанации.

---

[142] Христианское обозначение: *апокрифические* (т. е. «сокрытые», «утаенные») *книги*.

[143] И. Ш. Шифман (Угаритский эпос. С. 240) усматривает аналогию к этому угаритскому тексту в *Пс.* 15[14].

[144] См., например: *Milgrom.* Numbers. P. XXXIII, XXXVI и Комментарии к *Числ.* 3:11–14.

[145] Можно предположить, что в установлении, согласно которому прикоснувшийся к мертвому телу человека или к гробнице будет нечист семь дней и должен совершить очищение водой и пеплом рыжей телицы (*Числ.*, гл. 19), нашел отражение отголосок полемики с культом мертвых. (Ср., например, *Ис.* 65:4.)

[146] Запрет священникам употреблять вино или какой-то другой алкогольный напиток (שכר) во время Богослужения (*Лев.* 10:9–11) мог быть связан со стремлением элиминировать возможность появления под их воздействием галлюцинаций, связанных с «видениями» картин потустороннего мира.

В этой связи напомним, что, например, в брахманизме и зороастризме жрецы во время ритуальных действий употребляли вино и галлюциногенные напитки (например, напиток сомы/хаомы, получаемый из растения могильника (Perganum harmala) и, возможно, тождественный напитку манг), благодаря воздействию которых погружались в транс и совершали мистические «вояжи» в мир богов и духов. В элевсинских мистериях для аналогичных целей использовался напиток кикеон, содержавший, вероятно, производные спорыньи.

Вместо заключения

КРАТКИЙ ОЧЕРК БИБЛЕЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Историография в узком (эллинском) смысле слова не получила развития в Иудее вплоть до периода эллинизма. В определенной мере можно даже говорить, что, к примеру, *Вторая Маккавейская книга* (составлена после 124 г. до н. э.; ср. 1:10) и сочинения иудейского историка Иосифа Флавия (37/38 — после 100 г. н. э.), написанные в традициях греческой историографии, во многом контрастируют с библейским нарративом. В самом еврейском языке нет эквивалента греческому термину «история» (ἱστορία; «расспрашивание»; «исследование»; «сведения»); библейскими коррелятами в определенной мере являются такие понятия, как: *дивре хайямим* (דברי הימים, «хроники»; букв. «деяния (события) дней») или просто *деварим* (דברים; «слова»; «вещи», «дела», «деяния», «события», «происшествия»), *мидраш* (מדרש, «исследование», «расследование», «описание», «толкование»; *2 Хр.* 13:22, 24:27), отчасти также *толедот* (תולדות; «родословия»; «происхождение»). Парадоксально, однако, что именно в мировоззрении древних евреев впервые в истории мысли формируется представление о *линеарном*, *историческом* времени*. По представлению библейских авторов, сотворенный Богом *'олам* (עולם) — это, по сути, «мировое время», «мир как история» (см. ч. II, гл. II). В нижеследующем очерке мы трактуем древнееврейскую историографию в широком смысле: библейская историография — это изложение историко-религиозных событий израильско-иудейского прошлого и их интерпретация в этико-религиозном аксиологическом ракурсе. С этой точки зрения библейская *девтерономическая («второзаконническая») история* (*Иисус Навин—2 Царей*), оформившаяся в VI в. до н. э., может, по сути, рассматриваться как *первое* известное нам *историческое* произведение. В определенном смысле эта оценка справедлива и по отношению к повествованию т. наз. *Яхвиста*, писавшего, вероятно, в X или IX в. до н. э. (Некоторые параллели к древнеизраильской историографии можно усмотреть в хеттских «историографических» сочинениях последней трети XIV — конца XII в. до н. э.)

Прежде чем перейти к рассмотрению отдельных проблем библейской историографии, отметим, что в конечном счете именно для подтверждения содержащихся в Библии

---

* Как замечает Н. Бердяев, «еврейству принадлежала совершенно исключительная роль в зарождении сознания истории, в напряженном чувстве исторической судьбы; именно еврейством внесено в мировую жизнь человечества начало „исторического"» (Смысл истории. М., 1990. С. 68).

историографических данных конституировался в XIX в. ряд важнейших востоковедных дисциплин (прежде всего, ассириология).

Пятикнижие.
Документальная гипотеза

Говоря о начале библейской историографии, следует, прежде всего, остановиться на т. наз. *документальной гипотезе.* Данная концепция, принятая большинством современных библеистов, предполагает, что в основе Пятикнижия лежат четыре основных письменных источника, содержащих отдельные историографические материалы, касающиеся древнейшей истории и религиозно-мировоззренческих основ Израиля: эпохи патриархов, египетского плена, Исхода из Египта, Синайского Откровения и Завета с Богом, пребывания в оазисе Кадеш-Барнеа, продвижения к Земле Обетованной через регионы, лежащие к югу и востоку от Мертвого моря. Этими документами являются: *Яхвист* (Y; сокр. от написания Тетраграмматона — YHWH; используется также обозначение — J[1]), *Элохист* (E; от термина Elohim — *евр.* «Бог»), *Священнический кодекс* или *источник* (P — от *нем.* Priestercodex) и *Второзаконие* (D — Девтерономический материал; *греч.* Δευτερονόμιον/*лат.* Deuteronomium, «Второзаконие»)[2]. Согласно т. наз. *классической* («велльхаузеанской»; по имени Ю. Велльхаузена [1844–1918]) документальной гипотезе, — подвергающейся в последнее время рядом исследователей кардинальной ревизии (см. ниже), — *Яхвист* являлся наиболее ранним из четырех источников и представлял собой памятник иудейской придворной историографии, созданный приблизительно в 870–800 гг. до н. э. Ряд же исследователей (Э. Зеллин, А. Лемэр, Х. Шулте, М. Грант и др.) датируют его временем царствования израильских царей Давида или Соломона, т. е. относят его появление ко времени единого Израильского царства. Р. Сменд предложил различать в *Яхвисте* два параллельных предания — *Яхвист I* и *Яхвист II. Яхвист I* был обозначен О. Айссфельдтом как «Светский источник» (L; от *нем.* Laienquelle)[3] и датирован 950–850 гг. до н. э. Что касается *Яхвиста II*, или собственно *Яхвиста*[4], то

---

[1] От написания JHWH.

[2] Ряд материалов Пятикнижия восходят к источникам, отличным от Y, E, P и D (т. наз. «nonsources texts»). Список этих текстов можно найти, например, в: *Campbell, O'Brien.* Sources of the Pentateuch. P. 195–201, 263.

[3] К материалам «Светского источника» (L) О. Айссфельдт (Einleitung in das Alte Testament, S. 258) относит следующие тексты (звездочкой помечены те библейские пассажи, которые включают позднейшие добавления или составлены из различных источников, так что соответствующая ссылка относится только к части указываемого фрагмента): *Быт.* 2:4b–3:24*; 4:1, 17a, 18–24; 6:1–4; 9:21–27; 11:1–9; 12:1–4a*, 6–8;13:2, 5, 7–11, 12bβ–18; 18–19; 25:1–6, 11b, 21–26a, 29–34; 26:1–2a, 3a, 6–23, 25b–33; 29:1–30:24*, 25–43*; 31:1, 3, 19–54*; 32:24b–33; 33:18–19*; 34; 35:5, 21–22α; 36:2b–5*, 9–39*; 38; 49:1*, 2–7; *Исх.* 1–2*; 3:21–22; 4:1–9, 19–26, 30b–31a; 7:15b, 17b*, 20aβb; 12:21–27, 33–39; 13:3–16*, 20; 14*; 15:20–27; 16*; 17:1a, 8–16; 19:2–25*; 24:1–2, 9–11, 13a, 14–15a; 32:17–18, 25–29; 33:3b–4; 34:10–13*; *Числ.* 10:29–36*; 11:1–3, 4–35*; 12*; 13–14*; 20:1–13*, 14–21*; 21:1–3, 10–35*; 25:1–5*; 32*. Г. Форер обозначает *Яхвист I* (первоначальный источник) как «номадический источник», а Р. Х. Пфейфер — как «южный».

[4] К материалам *Яхвиста* О. Айссфельдт (Ibid. S. 264 f.) относит тексты: *Быт.* 2:4b–3:24*; 4:2–16, 17b, 25–

О. Айссфельдт относил его появление к середине VIII в. до н. э., хотя допускал и более раннюю датировку.

Название *Яхвист* возникло в результате того, что Имя YHWH-Господь употребляется в данном источнике с самого начала повествования; здесь выражается убеждение, что Имя Бога было открыто еще во времена Шета (третьего сына Адама и Евы) и его сына Эноша (*Быт.* 4:26). Данный источник, используя как изустные, так и записанные предания и эпос (например, *Книгу войн Господних*; *Числ.* 21:14—15), помещает древнейшую историю Израиля в широкий контекст общечеловеческой истории, начиная с антропогенеза (рассказ об Адаме и Еве). В этом документе выдвигается идея моногенеза языка (рассказ о Вавилонском столпотворении). Произведение *Яхвиста* обнаруживает глубокий интерес к южному региону страны (к Иудее); в частности, именно он содержит основные материалы о патриархе Аврааме, обычно связанном с Южным Ханааном. Этот источник утверждает традицию о 12 сыновьях Йакова — эпонимах 12 колен Израилевых, и представляет патриархов Авраама, Исаака и Йакова как членов одной семьи. В данном источнике эксплицитно выражен этический характер иудаистской монотеистической религии.

Сочинение *Элохиста* обычно датируется более поздним временем, чем произведение *Яхвиста*. Чаще всего предлагается датировка между 850 и 750 гг. до н. э. Элохист проявляет особый интерес к центральным и северным израильским коленам, к культовым центрам в Бет-Эле и Шехеме; поэтому создание *Элохиста* локализуется на севере, в Израильском царстве[5]. Согласно *Элохисту*, Имя YHWH-Господь было открыто израильтянам через Моисея (*Исх.* 3:14)[6]. Этот источник акцентирует внимание на трансцендентности Бога. *Элохист* подчеркивает замысел Бога, поставивший израильтян в особое, сравнительно с другими народами, положение. В частности, этот замысел раскрывается в счастливом спасении израильтян после их выхода из Египта, спасении, предварившем их вхождение в Землю Обетованную. *Элохист* придает особую важность этическим аспектам бытия.

Среди наиболее характерных лексических различий *Яхвиста* и *Элохиста* отметим, в частности, тот факт, что источник Y употребляет для обозначения горы Божественного Откровения наименование סיני, Синай, а источник E — חרב, Хорев; Y использует в каче-

---

26; 5:28 (с «и родил»), 29; 6:5–9:19* [ср. примеч. 2 в гл. IV, ч. II], 20; 10*; 11:28–30; 12:1–4a, 10–20; 13:1; 15*; 16:1b–2, 4–14; 21:1–7*, 22–34*; 22*; 24*; 25:18, 27–28*; 26:2b, 3bα, 24–25a; 27*; 28:13–16, 19; 29:1–30:24*, 25–43*; 31:19–54*; 32:1–24a*; 33*; 36:2b–5*, 9–39*; 37:3–36*; 39–50*; *Исх.* 1–2*; 3*; 4:18, 29, 31b; 5*; 6:1*; 7–11*; 12:29–30, 32; 13:21–22; 14*; 16*;17:1b–7*; 18*; 19:2–25*; 20:18*, 20*; 23:20–33*; 33:1–3a; 34:1–28*; *Числ.* 10:29–36*; 11:4–35*; 13–14*; 16*; 20:14–21*; 21:10–35*; 22–24*; 25:1–5*; 32*; *Втор.* 31:14*, 16*, 23*; 34:1*, 2–6.

[5] К материалам *Элохиста* О. Айссфельдт (Ibid. S. 266 f.) относит тексты: *Быт.* 15*; 20; 21:1–7*, 8–21, 22–34*; 22*; 24*; 25:11a, 27–28*; 26:3bβ–5; 27*; 28:10–12, 17–18, 20–22; 29:1–30:24*; 31:2, 4–18aα, 19–54*; 32:1–24a*; 33*; 35:1–4, 6b–8, 14, 16–20; 36:2b–5*, 9–39*; 37:3–36*; 39–50*; *Исх.* 1–2*; 3*; 4:10–17, 27–28, 30a; 5*; 6:1*; 7–11*; 12:31; 13:17–19; 14*; 17:1b–7*; 18*; 19:2–25*; 20:18*, 19, 20*; 21:1–17; 23:20–33*; 24:3–8, 12, 13b, 18b; 31:18b; 32:1–16, 19–24, 30–35; 33:5–11; *Числ.* 11:4–35*; 12*; 13–14*; 20:11b, 14–21*; 21:4–9, 10–35*; 22–24*; 32*; *Втор.* 31:14–18*, 23*; 34:1*.

[6] Ср.: ч. I, гл. I, I, 4 и *Экскурс*: Значение и произношение Тетраграмматона.

стве общего наименования ранних обитателей Ханаана термин כנעני («ханааней»), а E — אמרי («аморей»); в Y служанка (рабыня) обозначается как שפחה (также פילגש, рабыня (служанка), выступающая в роли наложницы), а в E — как אמה.

В рамках классической документальной гипотезы считается, что источники *Яхвист* (Y) и *Элохист* (E) были слиты в единый документ YE вскоре после падения Израильского царства под ударами ассирийцев (722 г. до н. э.), именно, в конце VIII—начале VII в. до н. э. (т. е. еще до оформления *Второзакония* и *Священнического кодекса*; см. ниже). Это могло произойти в Иудее, куда беженцы с севера принесли материалы *Элохиста*. С другой стороны, ряд исследователей, в том числе П. Фольц, В. Рудольф, З. Мувинкель, отрицают существование двух параллельных самостоятельных источников — *Яхвиста* и *Элохиста*: по их мнению, существовало только одно изложение предания — *Яхвист*. *Элохист* же — это только интерполятор, вносивший свои дополнения с целью улучшить текст.

Значительный резонанс в библеистике получила предложенная М. Нотом методика «истории традиций» (южных и северных колен)[7]. На основе изучения библейских материалов, относящихся к домонархической эпохе истории евреев, немецкий библеист пришел к заключению, что Израиль возник в результате смешения и объединения различных родов и племен, происходивших в процессе поселения в Ханаане. М. Ноту представляется невероятным, чтобы все племена и роды знали *все* традиции о периоде, предшествующем поселению в Земле Обетованной, — о патриархах, египетском рабстве, Исходе, странствованиях в Синайской пустыне, Синайском Откровении и завоевании Ханаана. По-видимому, отдельные элементы традиций бытовали в различных племенах и группах. В процессе консолидации последних стали также объединяться и различные элементы традиции и оформляться в общеизраильское наследие. Используя, в частности, и формально-критический метод[8], разработанный Г. Гункелем (1862–1932), Нот попы-

[7] Методология, используемая при анализе материалов, бытовавших в устной форме, обычно обозначается как «критика традиций», а при анализе письменных материалов — как «критика редакций».

[8] Формально-критический подход (*нем.* Formgeschichte) основывается на трех основных посылках. 1) Библию составляет религиозная литература, которая по природе своей противится каким-либо изменениям и стремится к сохранению установившихся схем и форм; данные материалы могут быть классифицированы по «категориям» (*нем.* Gattungen) в соответствии с формальным сходством. 2) Можно предположить, что схожие по форме произведения использовались в сходных проявлениях религиозной жизни, в одних и тех же жизненных ситуациях (*нем.* Sitze im Leben). Например, жизненные ситуации, в рамках которых могли появляться, использоваться и развиваться поэтические формы (в частности, гимны), достаточно разнообразны: победы в сражениях, выздоровление, избавление от засухи, стихийных бедствий или эпидемий, благодарения за обильный урожай, воспоминания об Исходе, сезонные праздники, бракосочетания, посвящения и т. д. 3) Поскольку обнаружены черты сходства в богослужебных и литургических формах израильтян и их соседей, допустимо привлекать религиозные тексты других ближневосточных культур для лучшего понимания использования и значения литературных форм Израиля. Таким образом, сравнительное изучение литератур и религиоведческий компаративистский анализ (*нем.* Religionsgeschichte) могут оказаться полезными в понимании Еврейской Библии. Г. Гункель полагал, что критическим временем в формировании традиций о патриархах была устная стадия, когда отдельные элементы преданий нашли свое выражение в особых жанрах или формах. История традиций наилучшим образом могла бы изучаться через идентификацию данных элементов в результате кор-

тался реконструировать «историю» отдельных элементов традиции, начиная от их возникновения внутри того или иного племени или рода, и вплоть до интеграции в общенациональную традицию. Основным критерием, позволяющим, по Ноту, выявить происхождение отдельного элемента традиции, является его связь с каким-либо географическим пунктом. К примеру, повествования о патриархах содержат четко обозначенные географические привязки. Так, Авраам обычно связан с южным Ханааном, его основным местожительством является «дубрава Мамре» близ Хеврона (например, *Быт.* 13:18, 14:13, 18:1); Исаак жил в оазисах Беэр-Шева (*Быт.* 26:32–33) и Беэр-Лахай-Рои (*Быт.* 24:62, 25:11); Йаков чаще всего локализуется в районе Шехема (*Быт.* 33:18–19) и Бет-Эла (*Быт.* 28:18–19, 35:1–8), а также связан с Гил'адом (*Быт.* 31:43–50, 32:2–3, 32:30, 33:17). Исходя из этого, Нот заключает, что традиции об Аврааме происходят из района Иудейского нагорья, об Исааке — из юго-западной Иудеи и Негева, а о Йакове — из центрального района Эфраимитского нагорья. Основываясь на том, что непосредственный предок-эпоним израильтян Йаков, которого звали также Израиль, связан с центральной частью страны, с которой началось заселение израильтянами Земли Обетованной, Нот полагает, что традиция о нем является древнейшим компонентом преданий о патриархах. Когда же Израиль начал распространяться к югу, поглощая территорию будущей Иудеи и северного Негева, традиции об Аврааме и Исааке начинают объединяться с традицией об Йакове, и, таким образом, возникает общая генеалогия патриархов. Очевидно, что данное объединение произошло еще на той стадии, когда повествования о патриархах передавались *изустно*, до создания документа *Яхвиста*, где Авраам, Исаак и Йаков фигурируют как члены одной семьи. Ситуация, когда южный патриарх, Авраам, рассматривается как старейший, предполагает, что данная «иерархия» возникла в период приоритета Йехуды над Израилем. Скорее всего, это могло произойти в царствование Давида, выходца их колена Йехуды, родившегося в Бет-Лехеме и помазанного на царство в Хевроне.

М. Нот постулировал существование некоего общего прототипа, лежащего в основе как сочинения *Яхвиста*, так и сочинения *Элохиста*, который он обозначил буквой G (от *нем.* gemeinsame Grundlage, «общая основа»). Основываясь на идее Х. Гункеля о том, что фольклорные сочинения развиваются из коротких и простых по структуре элементов в сложные, дискурсивные комплексы, М. Нот предположил, что традиция о патриархах в ее нынешнем виде выкристаллизовалась из малых, первоначально независимых единиц. Повествование со сложной структурой он с необходимостью рассматривал как позднюю конструкцию, в то время как простую повествовательную единицу — как более ранний элемент. Однако в настоящее время представляется практически бесспорным, что уже на

реляции форм, в которых они сохранялись, и исследования способа объединения этих элементов в более крупные нарративные образования. (См., например: Legends of Genesis: The Biblical Saga and History / Transl. by *W. R. Carruth.* New York, 1964; The Psalms: A Form-critical Introduction / Transl. by *T. M. Horner.* Philadelphia, 1967. По вопросам, связанным с развитием формально-критических методик, см. далее, например: *Tucker G. M.* Form Criticism of the Old Testament. Philadelphia, 1971; Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism / Ed. by *P. R. House.* Winona Lake, 1992.)

устном этапе развития традиции длинные повествования со сложной структурой были во многих культурах обычным явлением[9]. Например, дошедшие до нас угаритские мифо-эпические сочинения — достаточно крупные произведения со сложной структурой — очень близко отстоят от стадии их устного бытования или даже, что более вероятно, являются непосредственной записью бытовавших до того только в устной форме произведений. Гомер также, почти наверняка, был устным поэтом[10]. Одним из недостатков методики «истории традиции» представляется также недостаточный учет ее адептами данных археологических раскопок в библейских странах.

Е. А. Спейзер предложил обозначать священные устные предания израильтян предавидического периода, лежащие в основе *Яхвиста*, *Элохиста* и *Священнического кодекса*, символом T (от *англ.* Tradition, «Традиция»). Вероятно, основными сюжетами устных традиций домонархического периода были предания о патриархах (прежде всего, Божественные обетования патриархам), Исход их Египта, Синайское Откровение и Завет, Завоевание Ханаана. Предполагается, что эти темы представляли своего рода национальное кредо, и репрезентирующие их эпические произведения могли периодически рецитироваться в древнеизраильских священных городах, прежде всего в северном религиозном центре Шехеме, где проводились различного рода религиозные церемонии (см. *Втор.*, гл. 27, *И. Нав.* 8:30–35, 24; *ср. Втор.* 26:5–9). Некоторые исследователи полагают, что Синайский нарративный цикл (*Исх.*, гл. 19–24, 32–34) являлся более поздней интерполяцией, и что первоначально схема священной истории была такой: патриархи, Исход и Завоевание Ханаана. Однако ссылки на Синай в древних поэтических произведениях (см., например, *Суд.* 5:5, *Пс.* 68[67]:9 [ср. 18]; ср. также *Втор.* 33:2), как кажется,

---

[9] Ср., например: *Cross F. M.* The Epic Tradition of Early Israel: Epic Narrative and the Reconstruction of Early Israelite Institutions // The Poet and the Historian. Essays in Literary and Historical Biblical Criticism / Ed. by *R. E. Friedman*. Chico, 1983. P. 13–40. Как замечает Дж. А. Соджин, «привязанность к устной традиции и, конечно, превосходная память ее носителей сохранились на Востоке до нынешних дней. Неграмотный, но благочестивый мусульманин знает иной раз наизусть значительную часть Корана. Среди евреев Восточной Европы до катастрофы нетрудно было найти (как сейчас нетрудно найти среди йеменских евреев) человека, чаще всего из низших социальных слоев, который знал на память не только всю Библию, но и значительную часть Талмуда». (Долитературная стадия библейской традиции. Жанры // Библейские исследования. Сб. статей / Составитель *Б. Шварц*. Пер. с англ. *С. В. Тищенко*. М., 1997. С. 81.)

[10] Отметим также тот факт, что сакральные зороастрийские тексты (гимнические, литургические, законодательные, нравоучительные и т. д.) VI–IV вв. до н. э., составлявшие Авесту, были письменно зафиксированы лишь в сасанидскую эпоху, в III–VI вв. н. э.; т. е. они бытовали в устной форме на уже мертвом авестийском языке, по крайней мере, около тысячи лет. (Официальным языком сасанидского Ирана был среднеперсидский, пехлеви.) Любопытно отметить, что ранние зороастрийцы считали, что священные тексты вообще должны существовать исключительно в устной форме, а письменность рассматривали как изобретение злого духа Ангхро Манью (Аримана). Сложные по структуре и большие по объему брахманские произведения — веды (X–VII вв. до н. э.; древнейшая ведийская самхита «Ригведа» сложилась, по-видимому, ок. 1000 г. до н. э.), брахманы и упанишады (окончательная редакция осуществлялась в VIII–VI вв. до н. э.; некоторые упанишады и веданги относятся к более позднему периоду — V–III вв. до н. э.), а также тексты буддистской Типитаки (Трипитаки; конец VI в. до н. э. — ок. 200 г. до н. э.) тоже бытовали многие сотни лет в устной форме. Типитака была зафиксирована, по-видимому, где-то на рубеже эпох или в первые века нашей эры, а веды лишь в XIII в.

свидетельствуют о том, что тема Синая имела глубокие корни в древнеизраильской традиции.

Согласно классической документальной гипотезе, в период между концом VII — первой половиной V в. до н. э. к документу *Яхвист-Элохист* (YE) было присоединено *Второзаконие* (документ D), по содержанию представляющее собой три прощальных обращения Моисея к израильтянам, когда они находились на равнинах Моава, незадолго до перехода реки Иордан и завоевания Ханаана. Со времен В. де Ветте (1805 г.) большинство исследователей полагают, что книгу *Второзакония* — точнее, ее главы 12–26 (т. наз. *Девтерономический кодекс*) или 5–26 — следует отождествить с обнаруженной иудейским первосвященником Хилкийаху в Иерусалимском Храме в 621 г. до н. э. «Книгой Учения (Торы)», и что *Второзаконие* (или его первоначальная версия) возникло, по-видимому, около этого же времени, в период проведения царем Йошийаху религиозной реформы в Иудее (об этих событиях см. *2 Цар.* 22:1–23:28 и *2 Хр.*, гл. 34–35)[11]. Центральными идеями данного документа являются: чистота монотеистического культа ГОСПОДА и установление *централизованного* Богослужения (в Иерусалимском Храме[12]).

---

[11] Существуют, однако, и другие точки зрения относительно обстоятельств, времени и места возникновения *Второзакония*. Например, Э. Робертсон полагает, что данная книга была составлена под руководством и при участии пророка Самуила во второй половине XI в. до н. э. (The Old Testament Problem. Manchester, 1950. P. 138). А. Уэлч (The Code of Deuteronomy. London, 1924) и А. Альт (Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Bd 2. S. 250–275) усматривают ряд общих черт во *Второзаконии* и книге израильского пророка *Осии* (первая половина VIII в. до н. э.) и полагают, что *Второзаконие* было создано не в Иудейском, а в Израильском царстве. Оттуда это произведение было доставлено в Иерусалимский Храм и хранилось там. И. Ш. Шифман (Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 43–44) считает возможным датировать возникновение *Второзакония* временем иудейского царя Йехошафата (ок. 870 г. до н. э.; см. ч. I, гл. VII, 2).

Ряд исследователей относят создание *Второзакония* (или его прототипа) ко времени иудейских царей Менашше (686–641) или Хизкийаху (715–686).

Некоторые ученые полагают, что *Второзаконие* явилось не причиной, а результатом религиозных реформ царя Йошийаху (639–608) и датируют его появление временем пророков Аггея и Захарии (последняя четверть VI в. до н. э.) или даже позднее (см., например: *Hölscher G.* Komposition und Ursprung des Deuteronomiums // ZAW 40 (1922). S. 161–256.)

Отметим также, что формально-критический анализ *Второзакония* приводит ряд исследователей к выводу, что эта книга (за исключением явно более поздних глосс и, возможно, некоторых материалов в последних главах) покоится на традиции, во многом восходящей ко времени Моисея (см., например: *Wright G. E.* Introduction and Exegesis of Deuteronomy // IDB. Vol. II. P. 326; *LaSor et al.* Old Testament Survey. P. 179 f. Ср.: *Driver S. R.* Deuteronomy. New York, 1895. P. lxi.) Некоторые библеисты полагают, что *Второзаконие* не следует рассматривать как продукт идей пророческого движения допленного периода (сер. IX — нач. VI в. до н. э.); наоборот, оно само оказало влияние на проповеди пророков. В частности, отмечается отсутствие в этой книге таких характерных для пророков тем, как обличение служения на «высотах» и конкретных видов идолопоклонства. Таким образом, некоторые исследователи полагают, что именно «Моисей, а не пророки после него установил великие принципы израильской религии». (*LaSor et al.* Old Testament Survey. P. 180.)

[12] Однако Иерусалим во *Второзаконии* не упоминается. Кроме того, как отмечает Г. фон Рад (Studies in Deuteronomy / Transl. by *D. M. G. Stalker*. London, 1953. P. 68), данному постулату противоречит факт присутствия во *Второзаконии* повеления возвести жертвенник на горе 'Эвал (27:4–8), расположенной близ Шехема, а также то, что данная книга обращена ко всему Израилю, а не конкретно к колену Йехуды, династии Давида, Сиону. Как заметил Т. Острайхер (Das deuteronomische Grundgesetz // BFChTh 27/4 (1923)), главным назначением книги *Второзакония* является установление не *единства культа* в Иерусалимском Храме (*Kulteinheit*), а

Предполагают также, что документ Яхвист-Элохист (YE), возможно, подвергся частичному девтерономическому редактированию (включая гипотетические интерполяции в данный документ отдельных девтерономических пассажей). Таким образом, в распоряжении священнического редактора (P), работавшего уже в эпоху после вавилонского плена иудеев (после 538 г. до н. э.), был комплекс YE + D. Предлагается и другой вариант последовательности присоединения источников: YEP + D. При этом допускается, что последним редактором всего Пятикнижия был в VI в. до н. э. *девтерономический историк* (см. ниже).

Исторический обзор, представляемый автором Священнического кодекса (P)[13], служит основой для собрания религиозных предписаний и законов; они столь же важны, как и история спасения. Выявляя истоки религиозных установлений Израиля, «Священник» начинает свое сочинение с грандиозной картины Божественного космогенеза и антропогенеза (*Быт.* 1:1–2:4a). *Священнический кодекс* уделяет особое внимание генеалогиям, цитируя, в частности, «Книгу родословия человечества» (*Быт.* 5:1). Подобно *Элохисту, Священнический кодекс* подразумевает, что Имя YHWH-ГОСПОДЬ было открыто израильтянам через Моисея (*Исх.* 6:2–3). Кульминацией истории, по «Священнику», является Синайское Откровение, обосновывающее, в частности, особое положение народа ГОСПОДА. Согласно школе Ю. Велльхаузена, культ, описанный в книге *Левита*, является созданием послепленного иудаизма, а *Священнический кодекс* в целом представляет собой наиболее позднюю часть Пятикнижия, которая начала составляться в эпоху вавилонского плена (или в конце VI — начале V в. до н. э.) и получила свое окончательное оформление ко времени религиозной реформы книжника Эзры (Эздры) ок. 444 г. до н. э.[14] При этом Ю. Велльхаузен и его адепты выдвигают следующие аргументы. В *Священническом кодексе* единый централизованный культ принимается как

чистоты культа (*Kultreinheit*).

[13] К *Священническому кодексу* обычно относят следующие тексты (список приводится почти целиком по: *Campbell, O'Brien.* Sources of the Pentateuch. P. 260 etc.): *Быт.* 1:1–2:4a; 5:1–28 (до «и родил»), 30–32; 6:5–9:17* [см. примеч. 3 в гл. IV, ч. II], 28–29; 10:1, 2–7, 20, 22–23, 31–32; 11:10–27, 31–32, 12:4b–5; 13:6, 11b–12abα; 16:1a, 3, 15–16; 17:1–27; 19:29; 21:1b–5; 23:1–20; 25:7–11a, 12–17, 19–20, 26b; 26:34–35; 27:46; 28:1–9, 31:18aβb; 33:18a; 35:6, 9–13a, 15, 22b–29; 36:1–14; 37:1, 2aαb; 41:46a; 46:6–27; 47:27b–28; 48:3–6; 49:1a, 29–33; 50:12–13; *Исх.* 1:1–7, 13–14; 2:23aβb–25; 6:2–30; 7:1–13, 19–20aα, 21b–22; 8:5–7, 15aβb–19; 9:8–12; 11:9–10; 12:1–20, 28, 40–51, 13;1–2; 14:1–4, 8, 9aβb, 10aβb, 15–18, 21aαb, 22–23, 26–27aα, 28–29; 15:22aα, 27; 16:1–3, 6–27, 32–35a; 17:1aβb; 19:1–2a; 24:15b–18; 25–31; 35–40; *Лев.*, passim; *Числ.* 1:1–10:28; 13:1–17a, 21, 25, 26*, 32–33; 14:1a, 2–3, 5–10, 26–38; 15; 17–19; 21:4aα*; 22:1b; 27–29; 31; 35–36; *Втор.* 32:48–52; 34:1aα, 7–9. Полагают также, что ряд текстов (например, *Исх.* 19–20; *Числ.* 16, 20, 32 и др.), в основе своей несвященнические, были обработаны священническим редактором или содержат существенные священнические дополнения. (См., например: *Eissfeldt.* Einleitung in das Alte Testament. S. 250 ff.; *Friedman R. E.* Who Wrote the Bible? London, 1988. P. 246 ff.; *Kaiser O.* Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Gütersloh, 1992. Bd 1. S. 58 f.)

[14] См. также, например: *Kapelrud A.* The Date of the Priestly Code (P) // ASThIJ 3 (1964). P. 58–64; *Vink J. G.* The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament // The Priestly Code and Seven Other Studies. Leiden, 1969; *Brueggemann W.* The Kerygma of the Priestly Writer // ZAW 84 (1973). P. 397–414; *Ginsberg H. L.* The Israelian Heritage of Judaism. New York, 1982.

самоочевидный факт. Почитание Бога связано со Скинией собрания — переносным Храмом-Шатром, в котором израильтяне, вышедшие из египетского рабства, осуществляли Богослужение в период пребывания на Синае. По мнению Велльхаузена, в действительности Скиния собрания, описанная в деталях в *Священническом кодексе* (см. *Исх.*, гл. 25–30, 35–40; *Числ.* 1:50–54; гл. 2–4; 7–8), является фиктивной конструкцией иерусалимского священства эпохи Второго Храма (возводился в 520–516 гг. до н. э.) и представляет собой идеализированное отражение реалий Святилища в Иерусалиме. В *Священническом кодексе* действуют как священники, так и левиты (вспомогательные служители культа); первосвященник изображается как глава религиозной общины евреев. Это, полагает немецкий исследователь, характерно именно для эпохи Второго Храма. Тщательно разработанная система жертвоприношений ГОСПОДУ и приношений священникам и левитам в *Священническом кодексе* (см., например, *Лев.*, гл. 4–5, *Числ.* 18:15–32, гл. 28–29, 35:1–8) отражает влияние священнических кругов периода Второго Храма. *Священнический кодекс* уделяет особое внимание законам ритуальной чистоты и нечистоты (см., например, *Лев.*, гл. 11–15, *Числ.*, гл. 19) и увещеваниям касательно возможного осквернения Святилища (*Лев.*, гл. 21–22); эти аспекты, по мысли Велльхаузена, также характерны для периода Второго Храма. Появление праздника Нового года и Дня искупления (*Йом хак-Киппурим*; *Лев.* 23:23–32, *Числ.* 29:1–11), не связанных с сельскохозяйственными циклами в Палестине, а также акцент на соблюдении Субботы и обряда обрезания (см. *Быт.* 2:2–3, 17:1 слл., *Исх.* 16:1 слл., 31:12–17, 35:1–3, *Числ.* 15:32–34) отражают процесс «спиритуализации» иудаизма в период вавилонского плена (VI в. до н. э.) и послепленный период. Исходя из всего вышесказанного, немецкий библеист пришел к заключению, что *Священнический кодекс* начал составляться в эпоху вавилонского изгнания и получил свое окончательное оформление лишь ко времени религиозной реформы Эзры.

Данная концепция доминировала в библеистике вплоть до середины XX в. В 1946–1947 гг. Й. Кауфманн опубликовал на иврите восьмитомное монографическое исследование «Происхождение израильской религии» (תולדות האמונה הישראלית; Иерусалим—Тель-Авив), в котором высказал серьезные возражения против данной гипотезы, суть которых сводилась к тому, что целый ряд религиозных предписаний и реалий в *Священническом кодексе* (P) явно возник в эпоху *до* установления централизованного культа в Иерусалимском Храме, — т. е. до религиозной реформы иудейского царя Йошийаху (621 г. до н. э.), основные моменты которой соотносятся с материалами *Второзакония* (D), — и, следовательно, *старше* документа D; при этом отдельные аспекты религиозной практики сближают документ P с *Яхвистом-Элохистом* (YE). В частности, Й. Кауфман отмечает следующее: 1) *Второзаконие* разрешает секулярный, частный убой скота (12:15–16, 21, 20:14), который ранее был запрещен (ср. *1 Сам.* 14:31–35). *Священнический кодекс* запрещает частный убой (*Лев.* 17:1–7). Согласно D, нельзя закалывать Пасху (т. е. пасхальную жертву) дома, но только в Храме, публично (*Втор.* 16:5–6), в то время как, согласно YE (*Исх.* 12:21–23) и P (*Исх.* 12:1–14), пасхальная жертва приносится именно дома. Трудно представить себе, чтобы после того как был установ-

лен публичный характер пасхальной церемонии, вновь возвратились бы к домашней форме ее осуществления. Согласно P (*Лев.* 17:11, 13–14), кровь закалываемого при Скинии домашнего животного предназначена для жертвенника во искупление души; крови же пойманного зверя или птицы следует дать вытечь и покрыть ее землею. *Второзаконие* предписывает выливание крови любого животного на землю, «подобно воде» (12:16, 24). Согласно P, первородные животные принадлежат Богу и отдаются священникам (*Числ.* 18:15–19), а десятина — левитам (*Числ.* 18:21–24) или Святилищу (*Лев.* 27:30–33). Согласно YE (*Исх.* 13:2, 12–13, 22:28–29[29–30]), первородное также принадлежит Богу и отдается в Святилище. Не так в D: 1) первородное и десятина поедаются их владельцами в Иерусалиме (*Втор.* 14:22–29, 15:19–23). Й. Кауфманн считает, что передача первородного и десятины в руки владельцев явилась результатом централизации культа, а не наоборот; 2) в течение всего периода Первого Храма функционировало большое число левитов; в эпоху же Второго Храма левитов было очень мало (*Эзр.* 8:15–19). Невозможно, чтобы меньшинство получало такие большие и многочисленные приношения (какие предусматривает для них P), превышающие приношения священникам (например, десятина левитам и только десятина от десятины священникам; левитские города). Должность первосвященника существовала в эпоху Первого Храма, и нет никаких оснований датировать библейские пассажи, в которых говорится о его деятельности в данный период, более поздним временем. (Первосвященники, происходящие из древних и знаменитых семей, — подобно израильским первосвященникам-ааронидам, — известны из ассирийских и вавилонских текстов; ассирийский первосвященник назывался «большой брат» (abu rabû); ср. *Лев.* 21:10.) 3) культовый комплекс, изображенный в P, существовал в эпоху Первого Храма; ср., например, *2 Цар.* 16:15 (ежедневные утренние и вечерние приношения и всесожжения); 12:17[18] (приношения за грехи). Месопотамские, угаритские, финикийские и хеттские тексты свидетельствуют о существовании аналогичных жертвоприношений повсеместно на древнем Ближнем Востоке; 4) аллюзии на законы ритуальной чистоты, которым в P уделено первостепенное внимание, встречаются в документах, относящихся к эпохе Монархии (ср., например, *1 Сам.* 21:6, *2 Сам.* 11:4, *2 Цар.* 7:3, *Ос.* 9:9). Аналогичные законы тщательно соблюдались всеми народами древнего Ближнего Востока; 5) обрезание и Суббота известны в Израиле с древних времен (ср., например, *Быт.*, гл. 34, *Исх.* 4:24–26, *2 Цар.* 4:23, *Ам.* 8:5). То, что в литературе эпохи вавилонского плена и Возвращения в Сион делается акцент на соблюдении Субботы, связано с ослаблением данного института в этот период (*Неем.* 13:15–22; ср. *Иер.* 17:21–27). Напротив, в эпоху Монархии Суббота соблюдалась даже людьми неправедными, которых обличали пророки (*Ам.* 8:5). Согласно P, только несоблюдение Субботнего года вело к изгнанию и уничтожению (*Лев.* 26:34), в то время как в период вавилонского плена и Возвращения в Сион также и осквернение Субботнего дня влекло за собой изгнание и истребление (*Иез.* 20:13, 21, 24, *Иер.* 17:24, *Неем.* 13:15–22); 6) в храмовых службах, посвященных Новому году и Дню искупления, активную роль играли *священники*, народ же был пассивен. (Так же было, например, в Месопотамии.) Поэтому оба этих священных дня отмечены именно в *Священническом источнике*. Их отсутствие в

других источниках вовсе не означает, что Новый год и День искупления не отмечались в эпоху Первого Храма. В *Лев.*, гл. 23 (источник P) упоминаются также древние праздники, связанные с сельскохозяйственными циклами в Палестине; 7) судя по текстам *1 Сам.* 2:22 и *2 Сам.* 7:6, традиция Скинии уходит корнями в древнеизраильскую эпоху, и, следовательно, нет оснований рассматривать Скинию собрания — переносной Шатер-Святилище как фикцию, введенную священниками эпохи Второго Храма. Как полагают многие исследователи, на описание Скинии собрания могла оказать влияние Скиния, находившаяся в культовом центре Шило (ср. *И. Нав.* 18:1), Шатер, который устроил для Ковчега ГОСПОДА царь Давид в своем Граде в Иерусалиме (ср. *2 Сам.* 6; *1 Хр.* 13, 15–16), а возможно, даже и какие-то аспекты Первого Храма; однако само существование Скинии собрания в эпоху Исхода и завоевания Ханаана не следует подвергать сомнению. По мнению Й. Кауфманна, Скиния собрания могла явиться прототипом Иерусалимского Храма, а также локальных святилищ-«высот».

Ряд исследователей, следуя хронологии Й. Кауфманна, датируют *Священнический кодекс* началом VII в. до н. э. Некоторые говорят о возникновении в VII в. до н. э. «собрания священнических сочинений», оформленных в условиях вавилонского изгнания (597/586–538 гг. до н. э.)[15].

И. Кноэл[16] разделил *священнический документ P* на две группы текстов: 1) *священническая Тора*[17] (the Priestly Torah) — материалы старой священнической школы, и 2) материалы *школы Кодекса святости* (the Holiness School) — новой священнической школы[18]. (*Кодекс святости*, *Лев.*, гл. 17–26 — одна из основных частей, по сути, ядро книги *Левита*[19]). Возникновение документа *школы священнической Торы* И. Кноэл от-

---

[15] См., например: *Hurvitz A.* The Evidence of Language in Dating the Priestly Code // RB 81 (1974). P. 24–56; *Friedman R. E.* The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomic and Priestly Works. Chicago, 1981. P. 44 ff.; *Haran M.* Behind the Scenes of History: Determing the Date of the Priestly Source // JBL 100 (1981). P. 321–333.

[16] The Priestly Torah Versus Holiness School: Sabbath and the Festivals // HUCA 58 (1987). P. 65–117; The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School. Passim.

[17] *Евр.* «Учение», «Закон».

[18] К текстам данной школы И. Кноэл относит следующие пассажи из документа P: *Быт.* 17:7–8, 14; 23; *Исх.* 6:2–7:6; 12:1–20, 43–49; 20:11; 24:15b–17; 31; 35–40; *Лев.*, гл. 17–22; 24–26 и ряд редакционных дополнений в других главах данной книги; *Числ.* 1:48–5:10; 6:22–10:28; 13:1–17a; 14:26–35; 15; 17–18; 25:6–18; 27; 31; 35–36; *Втор.* 32:48–52. По его мнению, редактор *школы Кодекса святости* переработал также некоторые материалы *школы священнической Торы* (*Исх.*, гл. 25–30; *Лев.*, гл. 23; *Числ.* 19; 28–29) и отдельные несвященнические материалы источника *Яхвист-Элохист* (*Быт.* 16; *Исх.*, гл. 18; *Числ.* 16; 20; 32).

[19] И. Ш. Шифман, говоря о времени возникновения *Кодекса святости*, обращает внимание на сходство молитвы царя Соломона при освящении построенного им в Иерусалиме Храма (*1 Цар.* 8:31–32) и его речи, обращенной по этому поводу к народу (*1 Цар.* 8:56–61), с фрагментами *Лев.* 18:2–5, 19:2, 19:37, 20:7–8, 20:22. Это обстоятельство позволяет российскому исследователю предположить, что *Кодекс святости* был создан в период строительства Соломоном Первого Храма (Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 44). Ряд исследователей полагают, что данный документ был создан священническим автором (или школой) в VII или VI в. до н. э. По мнению А. Холевиньски, *Кодекс святости* складывался из нескольких документов в течение продолжительного отрезка времени. Свою окончательную форму он приобрел в эпоху вавилонского плена благодаря усилиям священнического редактора, принадлежавшего к реформаторскому крылу девтерономической школы

носит к периоду между строительством Соломоном Иерусалимского Храма (ок. 966–ок. 959) и правлением иудейских царей Ахаза (731–715) и Хизкийаху (715–686). Начало деятельности *школы Кодекса святости* и создание самого *Кодекса* — древнейшего, по мнению И. Кноэла, документа данной школы — он относит ко времени правления Ахаза или Хизкийаху[20].

Для источника P характерно употребление таких словосочетаний и слов, как תולדות («родословия»), הקים ברית («заключить Завет»), אחזה («земельная собственность»), רכוש («имущество»)[21].

П. Фольц, Ф. М. Кросс и некоторые другие исследователи отрицают существование *Священнического кодекса* как самостоятельного нарративного источника. По мнению же З. Мувинкеля, *Священнический кодекс* представляет собой компиляцию двух источников — исторического и ритуально-законодательного, составленную для реставрированной в период после вавилонского плена иудейской общины и соединенную неким редактором с *Яхвистом*.

Концепция «девтерономической истории». Идея избранного народа

В рамках классической документальной гипотезы было принято говорить о *шестикнижии* (*hexateuch*), т. е. рассматривать книгу *Иисуса Навина*, повествующую о завоевании израильтянами Ханаана под предводительством этого героя, как произведение, тесно примыкающее в литературном, историческом и религиозно-теологическом отноше-

---

(Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium: Eine vergleichende Studie. Roma, 1976). Попытка установить возможное влияние отдельных предписаний *Девтерономического кодекса* (*Втор.*, гл. 12–26) на соответствующие установления *Кодекса святости* предпринимается Г. Беттензоли (Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz // VT 34 (1984). S. 385–398).

[20] Отметим также точку зрения Э. А. Спейзера, согласно которой жреческое законодательство и литература формировались в течение длительного периода времени, и было бы, в частности, некорректно относить создание всех материалов, составляющих книгу *Левита* (и *Священнического кодекса* в целом) к какому-то одному конкретному периоду (Leviticus and the Critics // *Yehezkel Kaufmann* Jubilee Volume / Ed. by *M. Haran*. Jerusalem, 1960. P. 29–45. См. также, например: *Levine*. Leviticus. P. XXIX f.). Здесь содержаться, по его мнению, как некоторые ранние документы, так и материалы, относящиеся к эпохе вавилонского плена и послепленного периода.

С. В. Тищенко выдвигает идею об одном авторе Пятикнижия, которого он идентифицирует с представителем священнической *школы Кодекса святости*, работавшим, как он полагает, не ранее конца V — начала IV в. до н. э. При этом структурно-тематическую цикличность Торы российский исследователь соотносит с трехлетним циклом ее литургических чтений, полагая, что «Тора и трехлетний литургический цикл сложились одновременно» в результате «единого процесса, сопровождавшего становление института синагоги», существенным признаком которого было регулярное публичное чтение Торы (Кто написал Тору? К литературной истории Пятикнижия // Библия. Литературные и лингвистические исследования. М., 1998. С. 11–82).

[21] В литературе отмечаются многочисленные точки соприкосновения — языковые и содержательные — между *Священническим кодексом* и книгой пророка и священника *Иезекиила*, одного из основных представителей священнической школы Иерусалима, деятельность которого приходится на период разрушения Первого Храма и ухода иудеев в вавилонское изгнание (первая треть VI в. до н. э.). В то время как одни исследователи, следуя Й. Кауфманну и его школе, считают, что *Священнический кодекс* являлся одним из источников *Иезекиила*, другие полагают, что зависимость была обратной.

нии к Пятикнижию. По мнению Г. Хёльшера и его школы, повествования *Яхвиста*, *Элохиста* и *Священнического кодекса* продолжаются во *всех* сочинениях Первых Пророков: *Иисуса Навина*, *Судей*, *1–2 Самуила*, *1–2 Царей*. Однако с середины XX в. ряд исследователей начинают склоняться к той точке зрения, что *Второзаконие* имеет больше общего с книгами Первых Пророков — историческими книгами Библии, чем с первыми четырьмя книгами Торы. При этом предполагается, что первые три главы *Второзакония* следует рассматривать не как введение к девтерономическому закону, а как начало грандиозного сочинения по истории Израиля, т. наз. *девтерономической истории*, включающей помимо *Второзакония* также книги *Первых Пророков* (М. Нот, М. Вейнфельд, А. М. Майес, О. Кайзер, Ф. М. Кросс, Р. Е. Фридман и др.). Первоначальная версия *девтерономической истории*, создававшаяся в рамках т. наз. *девтерономической школы*, завершалась описанием религиозной реформы царя Йошийаху (*2 Цар.* 22:1–23:25), направленной на очищение и утверждение единого централизованного монотеистического культа YHWH-Господа в Иерусалимском Храме, и была создана в допленную эпоху, но позднее *Второзакония*; свой нынешний вид этот исторический цикл приобретает уже в эпоху вавилонского плена (VI в. до н. э.). На определенном этапе книга *Второзакония* была после соответствующей переработки включена в качестве «предисловия» в девтерономический исторический цикл. Таким образом, многие стали говорить не о *шестикнижии*, а о *четверокнижии* (*tetrateuch*; *Бытие–Числа*) и *девтерономической истории* (*Второзаконие–2 Царей*). В книге *Второзакония* выдвигаются, в частности, следующие принципы, которыми руководствовался *девтерономический историк*, представляя историю Израиля: верность Господу и послушание Его повелениям вознаграждаются благословениями и благодеяниями, свидетельством чего являются, в частности, чудеса, сотворенные Богом на заре истории Израиля; служение чужим богам и пренебрежение Господними установлениями навлекают проклятия; почитание Господа может происходить только в одном священном месте (Иерусалиме) всем Израилем; деятельность священников, пророков и царей регулируется законом Господа, дарованным через Моисея. *Девтерономист* использует характерную лексику и увещевательный стиль, требуя от Израиля подчинения законам Завета (Союза) с Господом и акцентируя внимание на избрании Господом Израиля в качестве Своего особого народа. Широкоупотребительное обозначение «избранный народ», по сути, является интерпретацией девтерономических обозначений עם סגלה (*'ам сегулла*), «народ-сокровище» (*Втор.* 7:6, 14:2, 26:18; ср. *Исх.* 19:5) и עם נחלה (*'ам нахала*), «народ-наследие» (*Втор.* 4:20; ср. 9:26, 29). Здесь же отметим, что идея избранного народа достигает апогея в своей эволюции в пророчествах *Второ-Исайи* (кн. *Исайи*, главы 40—55; конец периода вавилонского плена). Этот пророк утверждал, что исторические события и судьбы всех народов суть не что иное, как этапы реализации Божественной Цели, а Цель эта заключается в конечном объединении всего человечества в единый народ, почитающий YHWH-Господа как Бога. Израиль — это орудие Бога для осуществления данного великого Откровения; он выступит в качестве посланника Бога, будет свидетельствовать о Его Реальности и даст Закон всем другим народам земли. Народ Израиля явит пример исполнения Божествен-

ных установлений, обучит им остальных людей и, таким образом, будет способствовать спасению всего рода человеческого.

Некоторые исследователи полагают, что *девтерономический историк* осуществлял окончательное редактирование Пятикнижия. Допускают также, что документ *Яхвист-Элохист* (YE) создавался представителем *девтерономической школы* с учетом *девтерономической истории* (Х. Х. Шмид, М. Розе, Дж. Ван Сетерс и др.). Таким образом, предполагается, что материалы *Яхвиста-Элохиста* следует датировать периодом вавилонского плена или даже послепленным периодом.

По мнению Дж. Ван Сетерса, документ YE (= повествовательные части книг *Бытия*, *Исхода*, *Левита* и *Чисел*), — который он обозначает единым термином *Яхвист*, — создавался как пролог к *девтерономической истории* Израиля; благодаря этому национальная история Израиля оказывается важнейшей частью всемирно-исторического процесса. В рамках данной гипотезы оказывается, что в распоряжении священнического компилятора, составлявшего Пятикнижие, был комплексный документ: *Второзаконие* + *девтеронимическая история* + материалы *Яхвиста* (= YE), а также собрание *священнических текстов*.

Исторические книги Библии

I

Составитель *Первых Пророков*, гипотетически *девтерономический историк*, описывает события от начала завоевания израильтянами Ханаана до разрушения вавилонянами Иерусалимского Храма в 586 г. до н. э. и начала вавилонского плена. (*2 Царей* завершается рассказом об освобождении вавилонским царем Амел-Мардуком иудейского царя Йехойахина из тюрьмы в Вавилонии в 562/561 году до н. э.) Книги *Иисуса Навина–2 Царей* получили свое окончательное оформление, вероятно, в середине VI в. до н. э., т. е. в последние десятилетия вавилонского плена. Повествование *Книг Царей* об истории Иудеи и Израиля, начиная с рассказа о расколе единого Израильского царства ок. 931 г. до н. э. (*1 Цар.* 12), построено по принципу синхронизма, принятому в ассирийской и вавилонской историографиях: рассказ об иудейском царе сопровождается повествованием о современном ему израильском царе или царях. Не позднее 400–350 гг. до н. э. в Иудее т. наз. *Хронист* (*Летописец*) составляет *1 и 2 Книги Хроник*, содержащие материалы, охватывающие период от эпохи патриархов до декрета персидского царя Кира II (ок. 538 г. до н. э.), разрешающего иудеям возвратиться из вавилонского изгнания на родину и восстановить Иерусалим и Святилище ГОСПОДА Бога[22]. В своей работе *Хронист* опирается, прежде всего, на корпус книг *1 Самуила—2 Царей*. В центре его

[22] В тексте *Септуагинты* эти книги названы *1 Паралейпоменон и 2 Паралейпоменон*, т. е. «Пропущенное»; таким образом, в греческом названии делается акцент на том, что в этих книгах содержатся некоторые материалы, «пропущенные» в *1 Самуила–2 Царей*.

повествования находятся Иудея, Иерусалим и Храм; Северное царство отходит на второй план. Особое внимание уделяет *Хронист* вопросам Богослужения. Стержневым принципом произведения является положение, согласно которому добродетель вознаграждается Господом, а нечестие Им карается.

Составитель *1 Самуила–2 Царей*, а вслед за ним и *Хронист* интерполировали в свои произведения данные различных по содержанию, идеологии и жанру источников; названия некоторых из них мы узнаем из самих этих библейских сочинений (см. ниже). Текст *1 Самуила*, гл. 16–*2 Самуила*, гл. 5 обычно обозначают как «История восхождения Давида к власти». Среди возможных авторов этого историографического произведения называют соратника Давида священника Эвйатара или кого-то из его круга. Повествование *2 Самуила*, гл. 9–20 и *1 Царей*, гл. 1–2 называют «Рассказом о престолонаследии» (т. е. рассказом о том, как Соломон унаследовал трон Давида), или «Историей царского двора». Возможным автором этого сочинения, как допускают некоторые исследователи, мог быть сын первосвященника Цадока Ахимаац. Полагают также, что часть повествовательных материалов *1 Самуила–2 Царей* могла быть почерпнута из записей *мазкиров* (ср. *2 Сам.* 8:16; *1 Цар.* 4:3), официальных придворных хронистов (историографов).

Первой упоминаемой в Библии по названию записью исторических событий является «Книга деяний Соломона» (*1 Цар.* 11:41), лишь часть которой сохранилась в составе книг *Царей* и *Хроник*. *1–2 Царей* часто ссылаются на книги «Хроник царей Иудеи» и «Хроник царей Израиля». *Хронист* упоминает также «Книгу царей Израиля и Иудеи» (*2 Хр.* 27:7; ср. *2 Цар.* 15:36) и «Толкование (*Мидраш*) на Книгу Царей» (*2 Хр.* 24:27; ср. *2 Цар.* 12:20). Помимо архивных документов двух царских домов, компилятор книг *Самуила–Царей* и *Хронист* имели в своем распоряжении выдержки из записей Иерусалимского Храма, эпические произведения (например, упомянутую в *И. Нав.* 10:13 и *2 Сам.* 1:18 *Книгу Доблестного*; ср. *3 Цар.* 8:53а [*LXX*]), сказания о пророках, прежде всего, циклы преданий о пророках Илие и Елисее, а также записки очевидцев, прежде всего, записи речений пророков. Так, в *1 Хр.* 29:29 упоминаются такие не дошедшие до нас документы, как «Записи (букв. „Речения“ или „Деяния“. — *И. Т.*) Самуила провидца», «Записи Натана пророка» и «Записи Гада прозорливца» (содержащие материалы о времени и деятельности Давида); во *2 Хр.* 9:29 — «Записи Натана пророка», «Пророчество Ахийи из Шило», «Видения прозорливца Йеддо/и (*LXX*: Йоэл) о Йароваме, сыне Невата» (содержащие материалы об отдельных аспектах деятельности Соломона и его врага Йаровама); *2 Хр.* 12:15 — «Записи Шемайи пророка и записи Иддо прозорливца при родословиях» (о деятельности сына Соломона, иудейского царя Рехавама); *2 Хр.* 13:22 — «Толкование (*Мидраш*) пророка Иддо» (о деятельности иудейского царя Авийи); 20:34 — «Записи Йеху, сына Ханани» (о деятельности иудейского царя Йехошафата); 32:32 — пророческий документ, названный «Видением Исайи, сына Амоца» (ср. 26:22; о деятельности иудейского царя Хизкийаху); *2 Хр.* 33:19 — «Записи Хозайи»[23] (где описаны греховные деяния иудейского царя Менашше, а также его раскаяние).

[23] В одном еврейском манускрипте и *LXX*: «Записи прозорливцев» (ср. стих 18).

II

К *1–2 Хроник* тематически и хронологически примыкают книги *Эзры* (*Эздры*) и *Неемии*, содержащие ценную информацию по истории Иудеи второй половины V в. до н. э., когда она находилась под персидским владычеством. Некоторые историки даже рассматривают комплекс *Эзра–Неемия* (в иудаистской традиции эти произведения объединяются) как часть *Истории Хрониста* (П. Р. Экройд, Ф. М. Кросс, Д. Н. Фридман и др.); другие говорят о едином составителе книг *Хроник* и *Эзры-Неемии* (П. Уэлтен, Т. Уилли и др.). Книги *Эзры* и *Неемии* вводят в еврейскую историографию важное новшество: цитирование официальных документов и корреспонденции (*Эзр.* 1[24]; 4–7), а также сплошное повествование от первого лица (*Неемия*).

Посланный персами из Вавилона в Иудею религиозный реформатор, «учитель Закона Бога небесного» Эзра прибыл в Иерусалим в седьмой год персидского царя Артаксеркса (*Эзр.* 7:7; без указания, какого именно Артаксеркса). Скорее всего, Эзра появился в Иудее до Неемии, назначенного персами наместником в 445 г. до н. э. и занимавшего этот пост до 433 г. до н. э., а позднее, после перерыва, еще какое-то время до 424/23 г. до н. э. — и тогда речь может идти об Артаксексе I (465/464–424/423). Некоторые исследователи полагают, — вопреки относительной библейской хронологии, — что Эзра прибыл в Иерусалим в седьмой год Артаксеркса II (т. е. в 397 г. до н. э.), когда Неемия уже сошел с исторической арены. Есть также точка зрения, согласно которой деятельность Эзры протекала в период второго наместнического срока Неемии. Главной целью религиозно-политической реформы Эзры было установление Торы (Учения) в качестве основного Закона для еврейской гражданско-храмовой общины. (Существует точка зрения, согласно которой «Закон Моисея», привезенный Эзрой в Иерусалим, — это не Пятикнижие или, к примеру, *Священнический кодекс*, а, возможно, лишь своего рода «конспект» или «компендиум» еврейского Закона, хранившийся в персидском дворцовом архиве.) Он инициировал также заключение евреями торжественного договора с Богом, согласно которому они обязывались не вступать более в смешанные браки, воздерживаться от работы в субботу, возложить на себя ежегодный налог на поддержание Храма, регулярно доставлять десятины и приношения, а также во всех других отношениях соблюдать требования Торы.

В основе книги *Неемии* лежит *автобиография* этого наместника, в которой он зафиксировал ключевые моменты своей деятельности в Иудее, и прежде всего упорядочение ряда аспектов религиозной жизни, установление контроля над культурными и социально-экономическими процессами в Иерусалиме, строительство иерусалимской стены и борьба с противниками иудеев, в том числе с лидером общины самаритян Санваллатом. Примерно в то же время литературный жанр автобиографии появился и у греков (например, Ион Хиосский)[25].

---

[24] См. также *2 Хр.* 36:23.

[25] К книгам *Эзры* и *Неемии* примыкает апокрифическое произведение, именуемое *Греческой книгой Ездры* (сокр. *1 Ездра*) и созданное во II в. до н. э., вероятно, египетским евреем. В этой книге суммируются сведе-

В последней по времени создания библейской книге *Даниила* (ок. 165 г. до н. э.) в аллегорической форме отражены некоторые важные военно-политические события, имевшие место в переднеазиатском регионе в конце VII — первой трети II в. до н. э. (Вторая часть книги [гл. 7–12] написана в форме апокалипсиса.) Центральное место в данном произведении занимает история Иудеи в период религиозных гонений 167–165 гг. до н. э. на евреев со стороны селевкидского царя Антиоха IV Епифана (175–163). В этой книге развивается идея о последовательной смене империй, наступлении Конца дней и установлении вечного («метаисторического») мирового Царства Божьего, в котором лидирующее место отводится «народу святых Всевышнего». Особую роль в его установлении сыграет предсуществующий, трансцендентный Мессия, «подобный сыну человеческому», которому будут служить все народы, племена и языки. Автор книги разрабатывает мессианско-эсхатологическую хронологию, выдвигает идею о загробном воздаянии и телесном воскресении мертвых. В 4-й главе книги *Даниила* рассказывается о том, как этот иудейский провидец предрек вавилонскому царю Навуходоносору отлучение от людей по болезни на «семь времен» по определению Всевышнего, а также его последующее исцеление; поправившись, правитель прославил Царя небес. Данную традицию исследователи соотносят с кумранской «Молитвой Набонида» (*4Q OrNab*), где говорится о семилетнем пребывании в аравийском оазисе Теман (= Тема) последнего вавилонского царя Набонида, который «был поражен злой проказой по велению Бо[га небе]с». После того как грех Набонида был отпущен, царь воздал «почести и вели[кое прославление] Имени Бо[га небес]».

Сочинения еврейских историков эпохи эллинизма и раннеримского периода (экскурс)

В эпоху эллинизма александрийскими евреями был создан по-гречески ряд произведений по истории и хронографии древнего Израиля и Иудеи, от которых до нас дошли лишь незначительные фрагменты, зафиксированные греческим компилятором Александром Полигистором из Милета (сер. I в. до н. э.) в сочинении *Об иудеях* (эти фрагменты содержатся у Евсевия Кесарийского в *Приготовлении к Евангелию*, IX, 17—39 и у Климента Александрийского в работе *Стромата*, I, 141; 153). Основывавшееся на древнееврейских хронографических материалах сочинение *О царях иудейских* Деметрия Хронографа, работавшего в последней четверти III в. до н. э., вероятно, сопоставимо с *Хронографиями* Эратосфена (ок. 275–194), а также *Историей Египта* (ок. 280 г. до н. э.)

ния по отдельным аспектам истории Иудеи с приблизительно 621 по 444 г. до н. э., зафиксированные в библейских книгах *2 Хр.* 35:1–36:23, всей канонической книге *Эзры* и книге *Неемии* 7:73–8:12. По сути единственным экстрабиблейским материалом, представленным здесь, является «Рассказ о трех стражах» (в основе которого лежит персидское фольклорное сказание), утверждающий величие еврейского Бога, отождествляемого с Истиной. Особый акцент в *1 Ездре* также делается на соблюдении Закона, Богослужении в Иерусалимском Храме и установлениях, запрещающих евреям смешанные браки. Еврейский историк Иосиф Флавий использует этот апокриф в большей мере, чем библейские книги *Эзры* и *Неемии*.

Манефона и *Историей Вавилонии* (ок. 275 г. до н. э.) Беросса. Отметим также сочинение Артапана (кон. III–II в. до н. э.) *Об иудеях*, от которого дошли расцвеченные легендами фрагменты об Аврааме, Иосифе и Моисее. Возможно, в Александрии написал свою работу *Об иудеях* и Аристей Экзегет (до сер. I в. до н. э.). В северной Африке, возможно, в Карфагене, работал Клеодем Малх (до сер. I в. до н. э.), написавший *Историю евреев* (см.: *Иосиф Флавий*, Иудейские древности, I, 239–241; *Евсевий*, Приготовление к Евангелию, IX, 20, 2–4)[26].

В Палестине работу *О царях в Иудее* написал по-гречески Эвполем (возможно ок. 158/7 гг. до н. э.). В своем труде этот автор использует не только греческий перевод Библии (текст *LXX*), но и еврейский оригинал. К выдержкам из Эвполема примыкают два греческих фрагмента об Авраамс т. наз. Псевдо-Эвполема (до I в. до н. э.; см.: *Евсевий*, Приготовление к Евангелию, IX, 17, 2–9; 18, 2)[27].

Современник Филона Николай Дамасский, секретарь иудейского царя Ирода (37–4 гг. до н. э.), не был евреем, но оказал значительное влияние на еврейскую историографию, прежде всего, потому, что в своей всемирной истории (до нас не дошла) дал подробное описание правления Ирода[28]. Юст Тивериадский — секретарь царя Агриппы II (правителя части Галилеи с сер. I в. н. э. по 70 г. н. э.), друга римского императора Калигулы — написал по-гречески историю Первой Иудейской войны против Рима (66–73(74) гг. н. э.), или же, по крайней мере, описал его ранний этап. Этот труд утрачен, но он использовался иудейским историком Иосифом Флавием, защищавшимся от нападок Юста. Последний написал также недошедшее до нас сочинение об иудейских царях.

Иосиф Флавий (Йосеф бен-Маттатйа) являлся одним из крупнейших историков древности. Он происходил из священнического рода, был близок к религиозному течению фарисеев. Активный участник антиримского восстания, он, будучи пленен, перешел

---

[26] Отдельные сведения по истории, идеологии и культуре александрийского еврейства (а в некоторых аспектах и Иудеи) содержатся в псевдэпиграфе *Письмо Аристея* (создано, вероятно, между 150 и 100 гг. до н. э.), рассказывающем об обстоятельствах осуществления перевода Пятикнижия на греческий язык в Египте ок. середины III в. до н. э.

Еврейский эллинистический философ Филон Александрийский (ок. 30 г. до н. э. — ок. 40 г. н. э.) написал два исторических трактата, вероятно, являвшихся частями не дошедшего до нас большого исторического труда в пяти книгах, в которых стремился продемонстрировать, что еврейский народ находится под защитой Божественного Провидения. Трактат *Против Флакка* посвящен описанию гонений на александрийских иудеев, предпринятых в период правления в Египте префекта Авла Авилия Флакка и проводившихся при его непосредственном участии, а также последовавшему воздаянию Флакку (37–38/39 гг. н. э.). В сочинении *О посольстве к Гаю* Филон также рассказывает об александрийском погроме при Флакке, подробно останавливаясь на осквернении синагог, о попытке римского императора Гая Калигулы осквернить Иерусалимский Храм, о посольстве евреев к императору, в котором принимал участие сам философ; в трактате уделено место и характеристике Гая. В конечном счете события завершились благополучно для иудеев, в чем, по Филону, разум подсказывает видеть деятельность Божественного Провидения.

[27] Переводы фрагментов сочинений упомянутых выше еврейских эллинистических авторов, комментарии к ним, а также их обобщающие исследования можно найти, например, в: Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works // *Charlesworth J. H.* (ed.). Old Testament Pseudepigrapha. New York, 1985. P. 843–919.

[28] Значительные фрагменты этого описания, вероятно, в почти неизмененном виде, дошли до нас в сочинениях Иосифа Флавия.

на сторону врагов Иудеи, за что был презираем многими соплеменниками. Иосиф использовал и цитировал многие ценные источники и документы, часто in extenso, хотя его парадоксальный еврейский патриотизм (не распространявшийся, впрочем, на тех евреев, кто стоял в оппозиции Риму) подчас заставлял его модифицировать используемые тексты. Для трудов Иосифа Флавия характерно сочетание проримской позиции в изображении Иудейской войны с апологией еврейства. Его сочинение *Иудейская война* (ок. 75–79 гг. н. э.), первоначально написанное на арамейском (или еврейском) языке, — до нас дошло лишь его греческое переложение, — не только содержит изложение событий самой войны, но и дает подробное описание политических и иных перипетий, способствовавших ее началу. Написанные по-гречески *Иудейские древности* (опубликованы ок. 95 г. н. э.) представляют собой историю еврейского народа от начала его существования до периода, непосредственно предшествовавшего восстанию против римлян. В первой части этого труда, основанного на библейском повествовании, дополненном легендами и аллегорическим морализированием, Иосифом Флавием предпринимается попытка реинтерпретировать древние традиционные источники в соответствии со стандартами современной ему историографии. Сочинение Иосифа вступает в новую фазу с переходом к описанию им возникновения и функционирования Хасмонейского государства, римского завоевания Иудеи, правления Ирода и его преемников, деятельности римских префектов и прокураторов вплоть до начала Иудейской войны в 66 г. н. э.

Незадолго до смерти Иосиф Флавий написал *Автобиографию*, в которой пытался главным образом оправдать свое предательское поведение в ходе Иудейской войны, а также апологетическое сочинение *Против Апиона: о древности еврейского народа*, направленное на защиту иудаизма и евреев от антисемитски настроенных александрийских авторов, в частности Апиона (первая пол. I в. н. э.), написавшего книги *Против иудеев* и *История Египта*, в которых он третировал евреев и искажал их прошлое. Иосиф был первым иудеем, обратившимся к нееврейскому читателю с повествованием об истории еврейства не только как религии, но и как национально-политического организма[29].

[29] Отдельные факты по истории древнего Израиля и Иудеи, как правило, крайне искаженные, содержатся в сочинениях ряда греческих и римских авторов, начиная с Гекатея Абдерского (ок. 300 г. до н. э.). Особый интерес у античных авторов вызывали религиозные установления евреев и события, связанные с Исходом из Египта и фигурой Моисея. Если Гекатей в своей *Истории Египта* пишет об этом с явно юдофильских позиций, то, начиная с Манефона, коррелировавшего евреев с гиксосами, эти события трактуются с явно антиеврейских позиций; аналогичный юдофобский подход мы встречаем у Диодора, Апиона, Херемона, Плутарха и др. Самые ранние из известных нам нееврейских авторов, в трудах которых говорилось о древнеизраильских царях, — это греческие писатели II в. до н. э. Менандр Эфесский и Дий, упоминающие Соломона (их тексты приводятся в: *Иосиф Флавий*, Против Апиона, I, 112–120, 126; Иудейские древности, VIII, 144–149).

Фрагменты из сочинений античных авторов, в которых упоминаются евреи, их переводы и комментарии к ним можно найти в издании: Greek and Latin Authors on Jews and Judaism / Edited with Introductions, Translations and Commentary by *M. Stern*. Vols. 1–3. Jerusalem, 1980–1984 (рус. пер.: Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме: В 3 т. / Под ред. *Н. В. Брагинской*. Москва; Иерусалим, 1997–2002).

Избранные монографические исследования по библейской историографии

Библейские исследования: Сб. статей / Сост. *Б. Шварц*. М., 1997.

Вейнберг Й. П. Происхождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. М., 1993.

Вейнберг Й. П. Введение в Танах. Ч. 1: Пространство и время в Танахе; Ч. 2: Пятикнижие. М.; Иерусалим, 2002.

Вейнберг Й. П. Введение в Пророков. М.; Иерусалим, 2003.

Лившиц Г. М. Очерки историографии Библии и раннего христианства. Минск, 1970.

Происхождение Библии. (Из истории библейской критики.) Ветхий Завет / Составитель, автор вступительной статьи и примечаний *И. А. Крывелев.* М., 1964.

Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М., 2000.

Тищенко С. В. Кто написал Тору? К литературной истории Пятикнижия // Библия. Литературные и лингвистические исследования. М., 1998. С. 11–82.

Учение. Пятикнижие Моисеево / Введение, перевод и комментарии *И. Ш. Шифмана.* М., 1993.

Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. М., 1987.

Blenkinsopp J. The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible. New York, 1992.

Brueggemann W. Deuteronomy. Abingdon, 2001.

Campbell A. F., O'Brien M. A. Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations. Minneapolis, 1992.

Campbell A. F., O'Brien M. A. Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text. Minneapolis, 2000.

Collins J. J., Flint P. W. (eds.) The Book of Daniel: Composition and Reception. 2 vols. Leiden; Boston; Cologne, 2001.

Cross F. M. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge, Mass., 1973.

Eissfeldt O. Hexateuch-Synopse. Leipzig, 1922.

Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. 3, neubearb. Aufl. Tübingen, 1964 (англ. версия: *Eissfeldt O.* The Old Testament: An Introduction / Transl. by *P. R. Ackroyd*. New York, 1965).

Ellis P. F. The Yahwist: The Bible's First Theologian. Notre Dame, 1968.

Engnell I. A Rigid Scrutiny. Critical Essays on the Old Testament / Transl. from the Swedish and ed. by *John T. Willis*. With the Collaboration of *H. Ringgren*. Nashville, 1969.

Exum J. Ch. (ed.). The Historical Books: A Sheffield Reader. Sheffield, 1997.

Fohrer G. Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg, 1965.

Friedman R. E. The Exile and Biblical Narrative. The Formation of Deuteronomic and Priestly Works. Chicago, 1981.

Friedman R. E. Who Wrote the Bible? London, 1988.

Feuillet A. Introduction to the Old Testament. New York, 1968.

Gowan D. E. Daniel. Abingdon, 2001.

Grabbe L. L. Ezra-Nehemiah. New York; London, 1998.

Halpern B. The First Historian: The Hebrew Bible and History. Philadelphia, 1996.

Holeviński A. Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium: Eine vergleichende Studie. Roma, 1976.

Hölscher G. Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten. Lund, 1952.

Ishida T. History and Historical Writing in Ancient Israel. Studies in Biblical Historiography. Leiden; Boston; Köln, 1999.

Kaiser O. Einleitung in das Alte Testament. Berlin, 1984.

Kaiser O. Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Gütersloh, 1992.

Kaufmann Y. The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile / Transl. and abr. by *M. Greenberg*. Vol. 1–2. Chicago, 1960.

Knohl I. The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School. Minneapolis, 1995 (вариант на иврите: Иерусалим, 1992).

Koch K. The Growth of the Biblical Tradition. The Form-Critical Method / Transl. *S. M. Cupitt*. London, 1969.

LaSor W. S., Hubbard D. A., Bush F. Wm. Old Testament Survey. Grand Rapids, 1985 (Rev. ed. — 1996; рус. пер.: Одесса, 1998).

Mathias D. Die Geschichte der Chronikforschung im 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der exegetischen Behandlung der Prophetennachrichten des chronistischen Geschichtswerkes. Vols. 1–3. Leipzig, 1977.

Mayes A. D. The Story of Israel Between Settlement and Exile: A Redactional Study of the Deuteronomistic History. London, 1983.

Mowinkel S. Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage. Oslo, 1964.

Newsome J. D., Jr. A Synoptic Harmony of Samuel, Kings, and Chronicles. Grand Rapids, 1986.

Noth M. Überlieferungsgeschichtliche Studien. Tübingen (1942; 3. Aufl., 1967).

Noth M. A History of Pentateuchal Traditions / Transl. by *B. W. Anderson*. Englewood Cliffs, 1972.

Pfeifer R. H. The Books of the Old Testament. London, 1957.

Rad G. von. The Problem of the Hexateuch and Other Essays / Transl. by *E. W. T. Dicken*. Edinburgh, 1966.

Rendtorff R. Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch. Berlin, 1977.

Rose M. Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke. Zürich, 1981.

Rudolph W. Der «Elohist» von Exodus bis Josua. Giessen, 1938.

Schmid H. H. Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. Zürich, 1976.

Schmid H. H. Einführung in das Alte Testament. Berlin, 1989.

Schulte H. Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel. Berlin, 1972.

Sellin E. Einleitung in das Alte Testament. Berlin (1910; 9. Aufl., bearb. von *L. Rost,* 1959).

Selman M. J. 1 Chronicles: An Introduction and Commentary. Leicester, 1994.

Selman M. J. 2 Chronicles: A Commentary. Leicester, 1994.

Smend P. Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht. Berlin, 1912.

Soggin J .A. Introduction to the Old Testament. London, 1993.

Steins G. Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen: Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik. Weinheim, 1995.

Towner W. S. Daniel. Atlanta, 1984.

Tuell S. S. First and Second Chronicles. Louisville, 2001.

Van Seters J. Abraham in History and Tradition. New Haven; London, 1975.

Van Seters J. J. Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis. Louisville, 1992.

Van Seters J. The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus–Numbers. Louisville, 1994.

Vink J. G. The Priestly Code and Seven Other Studies. Leiden, 1969.

Volz P., Rudolph W. Der «Elohist» als Erzähler: ein Irrweg der Pentateuchkritik. Giessen, 1933.

Vorländer H. Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes. Frankfurt am Main, 1978.

Weinfeld M. Deuteronomy and the Deuteronomic School. Oxford, 1972.

Wellhausen J. Die Komposition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments. Berlin, 1894.

Wellhausen J. Israelitische und Judische Geschichte. Berlin, 1894.

Wellhausen J. Geschichte Israels. Berlin, 1878 (в дальнейшем, при переизданиях, этот труд назывался: Prolegomena zur Geschichte Israels; рус. пер.: Введение в историю Израиля / Пер. *Н. М. Никольского.* СПб., 1909; англ. пер.: Prolegomena to the History of Ancient Israel; репр.: New York, 1957).

Wijk-Bos J. W. H. van. Ezra, Nehemiah, and Esther. Louisville, 1998.

Williamson H. G. M. Studies in the Historical Books of the Old Testament. Leiden, 1979.

Zenger E. et al. Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart, 2001.

Zimmer F. Der Elohist als weisheitlich-prophetische Redaktionsschicht: Eine literarische und theologie-geschichtliche Untersuchung der sogenannte elohistische Texte im Pentateuch. Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris; Vienna, 1999.

ПРИЛОЖЕНИЯ

I. Кодекс святости: Левит, гл. 17–26 (краткое содержание)

1. ПРОЛОГ. ПОЛОВЫЕ И БРАЧНЫЕ ЗАПРЕТЫ

Текст глав 17–26 книги *Левита* часто называют *Кодексом святости* (Heiligkeitscodex, Holiness Code) или *Законом святости* (Heiligkeitsgesetz). Это название восходит к пассажу 19:1–2: «И сказал ГОСПОДЬ Моисею, говоря: Объяви всему обществу сынов Израиля и скажи им: святы (קְדֹשִׁים) будете, ибо Свят (קדוש) Я, ГОСПОДЬ, Бог ваш» (см. также *Лев.* 20:7; ср. *Лев.* 11:44). Первоначальное значение еврейского слова קדוש, *кадош* (в Библии обычно — «святой», «священный»), было «отделенное», «выделенное» для неких религиозных целей[1]. Согласно документальной гипотезе, *Кодекс святости* входил в *Священнический документ*[2]. Одной из наиболее отличительных особенностей *Кодекса святости* является соединение культовых и моральных предписаний. Подобно другим основным собраниям законов в Торе, он содержит Пролог (*Лев.*, гл. 17) и Эпилог (*Лев.* 26:3–46). В тексте Пролога предписывается закалывать вола (быка или корову; тельца или телицу), овцу (барана; агнца) и козу (козла) только при Скинии собрания, «в мирные жертвы ГОСПОДУ»; «и покропит священник кровью на жертвенник ГОСПОДЕНЬ у входа Скинии собрания и воскурит тук в приятное благоухание ГОСПОДУ» (17:3–6). Несоблюдение данного закона приравнивается к убийству (17:4). Таким образом, всякая трапеза, приготовленная из мяса домашних животных, приобретала характер сакральной. Очевидно, что осуществление этого закона было возможно лишь в условиях жизни в пустынях Синая, когда евреи концентрировались вокруг переносного Святилища — Скинии, и возникнуть он мог именно в эпоху Исхода. Показательно, что во *Второзаконии* среди законов, которые должен будет соблюдать Израиль, поселившись в Земле Обетованной, есть предписание, согласно которому евреи могут «резать и есть мясо» «повсюду», сколько ни пожелает душа их (12:15, 21), что естественно в условиях, когда большая часть еврейского населения Палестины проживает в значительном удале-

---

[1] Так, например, слова того же корня *кедешим* (קדשים; букв. «выделенные (отделенные) <мужчины>») и *кедешот* (קדשות; букв. «выделенные (отделенные) <женщины>») обозначали мужчин и женщин, занимавшихся культовой проституцией.

[2] Относительно гипотез о времени и обстоятельствах возникновения *Кодекса святости* и *Священнического документа* (*кодекса*) в целом см.: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза.*

нии от Храма[3]. Соответственно в то время как в *Лев.* 17:11 предписывается окроплять кровью закланных при Скинии животных жертвенник, во *Втор.* 12:16, 24 разрешается сливать кровь на землю на месте убоя скота. Здесь же заметим, что сопоставление текстов *Лев.* 17:3–6 и *Втор.* 12:15, 21 свидетельствует против предположения о зависимости *Священнического кодекса* от *Второзакония (Девтерономического кодекса)* и его более позднем происхождении.

Как явствует из стиха седьмого 17-й главы («И чтобы не приносили более жертв своих (существам) косматым (לשעירם)[4], за которыми они блудно ходят»), запрет на закалывание животных за пределами Скинии был направлен также против воспроизведения языческих культов окрестных народов. Под «косматыми», вероятно, подразумеваются козлообразные («сатирообразные») существа и/или животные[5], а также их *идолы*, которым поклонялись и приносили жертвы древние языческие народы[6]. В свете *Лев.* 17:7 представляется крайне маловероятным, чтобы под термином עזאזל (см. ниже, 6) подразумевалось некое козлообразное существо, к которому посылался козел отпущения.

В Прологе к *Кодексу святости* содержится также категорический запрет на употребление в пищу крови животных (*Лев.* 17:10–14, 19:26а; см. также *Быт.* 9:4, *Лев.* 3:17, 7:26–27 и *Втор.* 12:16, 24), «ибо душа (נפש; здесь, вероятно, имеется в виду *жизненная сила.* — *И. Т.*) плоти — в крови она» (*Лев.* 17:11), «душа (נפש) всякой плоти (есть) кровь ее»[7] (*Лев.* 17:14; см. также Быт. 9:4)[8]. Текст *Лев.* 17:11 может быть понят таким образом что, Господь «назначил» израильтянам кровь закланных при Скинии *домашних* животных (см. 17:3) «для жертвенника на искупление душ» их, «ибо кровь, — она душою

---

[3] Ср. *Втор.* 12:21: «Если далеко будет от тебя то место, которое изберет Господь, Бог твой, чтобы пребывать Имени Его там (sc. Святилище. — *И. Т.*), то зарежь из крупного и мелкого скота твоего, который дал тебе Господь, как я (т. е. Моисей. — *И. Т.*) повелел тебе, и ешь в жилищах твоих, по желанию души твоей».

[4] *Септуагинта*: ματαίοις; *Вульгата*: daemonibus.

[5] Ср. *Ис.* 13:21.

[6] Прежде всего, это относится к древним египтянам, посвящавшим «косматым» животным храмы: козлу — в Мендесе, льву — в Леонтополе, волку — в Ликополе, собаке — в Кинополе, обезьяне — в Гермополе, кошке — в Бабусте, ихневмону (мыши фараоновой) — в Гераклеополе. Именно в Египте некоторые евреи и могли заимствовать подобные верования. (Согласно тексту *Исх.* 12:38, среди вышедших из Египта были и коренные жители этой страны.)

Основатель Северного царства Йаровам I, скрывавшийся от царя Соломона в Египте, попытался возродить в Израиле культ тельца и поклонение «косматым» (שעירם) [*2 Хр.* 11:15].

[7] Душа-נפש (*нефеш*) — это жизненная сила организма. По смерти человека его נפש гибнет вместе с плотью (в отличие от духа-רוח [*руах*]). Подробно об этом см. в ч. II, гл. V, 2.

[8] Данному запрету уделяли особое внимание и первые христиане. Так, в тексте *Деяний апостолов* 15:29 (см. также 15:20; 21:25) засвидетельствовано, что, согласно постановлению Апостольского собора, имевшему место в Иерусалиме в 49 г. и возглавлявшемуся апостолами Петром и Йаковом, братом Иисуса, на христиан из язычников не следовало возлагать никакого иного бремени, кроме как: «воздерживаться от идоложертвенного (т. е. не вкушать от жертв, принесенных языческим богам; ср. *Исх.* 34:15. — *И. Т.*) и крови (αἵματος), и удавленины (πνικτῶν; из животного в этом случае не удалена должным образом кровь. — *И. Т.*) и блуда (имеется в виду, прежде всего, сакральная проституция, имевшая место в языческих храмах. — *И. Т.*), и не делать другим того, чего себе» не хотят.

(בנפש; т. е. «жизненною силою». — *И. Т.*) искупает»; в то же время кровь пойманных на охоте зверей или птиц следует сливать на землю (*Лев.* 17:13)[9]. (Согласно *Втор.* 12:16, 24, кровь любого животного следует выливать на землю, «как воду»; ср. 15:23.) Вкушение крови является грехом, наказуемым *истреблением* (*Лев.* 7:27, 17:10)[10]. Нельзя есть никакую мертвечину [*невела*] и ничего растерзанного зверем [звероядины; *терефа*] (*Лев.* 17:15 сл., 22:8; см. также *Исх.* 22:31, *Лев.* 11:39 слл.; *Втор.* 14:21; ср. *Иез.* 44:31)[11]. Кажется правдоподобным предположить, что запрет на вкушение крови животных (равно как отдельные пищевые ограничения[12]) в той или иной мере мог быть первоначально связан с запретом на участие в соответствующих языческих ритуалах, идолопоклоннических сакральных трапезах. Показателен в этом отношении, например, следующий стих из *Иезекиила*: «Посему скажи им: „Так говорит Господь Бог: вы едите с кровью и поднимаете глаза ваши к идолам вашим (גלוליכם) и проливаете кровь, — и хотите владеть землею?“»(33:25)[13].

В 18-й главе *Левита* содержатся сексуальные и брачные запреты. Общее правило, зафиксированное в *Лев.* 18:6, гласит: «Никто ни к кому, кто плоть от плоти его, не приближайтесь, чтобы открыть наготу»[14]. Перечисление близких кровных родственников, с которыми запрещены половые отношения, показывает, что при установлении родственных связей учитывались родственники как по отцовской, так и по материнской линии. Запрещены мужеложство[15] и скотоложство. Все эти запреты имели целью отделить святое общество Израиля от язычников (египтян и ханаанеев; *Лев.* 18:3, 24–25), которые практиковали данные половые отношения.

2. ЛЕВИТ, ГЛ. 19

Глава 19 книги *Левита*, составленная по типу Декалога, представляется одним из наиболее выразительных и влиятельных библейских текстов: «... бойтесь каждый матери своей и отца своего[16], и Субботы Мои храните[17]. Я Господь, Бог ваш. Не обращайтесь к

---

[9] Думается, что данная дифференциация может, в частности, объясняться тем, что человеку следует приносить на жертвенник Господа только от плода собственного труда (в том числе кровь взращенных им животных); кроме того, при Скинии животное закалывается по определенным правилам.

[10] По правилам *кашрута* требуется максимально возможное удаление крови из приготовляемого мяса.

[11] Вопросы ритуального убоя скота и птицы (*шехиты*) и признаки *невелы* и *терефы* рассматриваются в талмудическом трактате *Хуллин*.

[12] Ср., например, *Исх.* 34:15; *Ис.* 65:2–4; 66:17. Ср. также библейский запрет варить козленка в молоке его матери (*Исх.* 23:19, 34; *Втор.* 14:21) и угаритский текст «Рождение богов» (KTU 1.23). См. далее ниже: *Девтерономический кодекс*, 2, II.

[13] Ср. *1 Сам.* 14:32–34.

[14] «Открыть наготу» — эвфемизм для обозначения коитуса.

[15] Свидетельства о сакральной педерастии, практиковавшейся в языческих храмах, сохранились, например, в финикийских надписях.

[16] Ср. *Исх.* 20:12; *Втор.* 5:16.

[17] Ср. *Исх.* 20:8–11; *Втор.* 5:12–15.

идолам и богов литых не делайте себе. Я Господь, Бог ваш[18]... Когда будете жать жатву на земле вашей, не дожинай до края поля твоего, и оставшегося от жатвы твоей не подбирай; и виноградника твоего не обирай дочиста, и упавших ягод в винограднике не подбирай; оставь это бедному и пришельцу[19]. Я Господь, Бог ваш. Не крадите[20], не лгите и не обманывайте друг друга[21]. Не клянитесь Именем Моим ложно, и не бесчести Имени Бога твоего. Я Господь[22]. Не обижай ближнего твоего, и не грабительствуй. Плата наемнику не должна оставаться у тебя до утра. Не злословь глухого, и пред слепым не клади ничего, чтобы преткнуться ему; бойся Бога твоего. Я Господь. Не делайте неправды на суде; не будь пристрастен к бедняку, и не угождай великому; по справедливости суди ближнего твоего. Не распространяй клевету в народе твоем, и не восставай на жизнь (букв. «кровь». — *И. Т.*) ближнего твоего. Я Господь. Не враждуй на брата твоего в сердце твоем... Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего; *но люби ближнего твоего, как самого себя. Я Господь (ואהבת לרעך כמוך אני יהוה*; выделено нами. — *И. Т.*)[23]. Законы Мои соблюдайте: скота своего не своди с иною породою; поля твоего не

---

[18] Ср. *Исх.* 20:4–5; *Втор.* 5:8–9.

[19] Пришельцы, евр. *герим*; входили в состав израильского общества наряду с «коренными жителями» (полноправными гражданами) и находились под защитой главы одного из колен. Они давали обязательство придерживаться обычаев Израиля и пользовались определенными правами. Их называли также «поселенцами» (евр. *тошавим*); «притеснять и угнетать» их было запрещено. В некоторых случаях пришельцы уступали в правах коренным израильтянам. Так, израильтяне, вынужденные продать себя в рабство из-за бедности, в Юбилейный год становились свободными, пришельцы же оставались рабами навечно *(Лев.* 25:45 и сл.). Если израильтянин из-за нужды продавал себя в рабство пришельцу, то семья израильтянина могла в любое время выкупить его. Хотя браки между израильтянами и дочерьми пришельцев были запрещены, они все же имели место (ср. *Втор.* 21:10 и слл.; *Суд.* 3:6, 14:1 и слл.; *Эзр.* 9:1 и слл.; 10:2). Пришельцы были обязаны вместе с израильтянами участвовать в слушании Учения (Закона); они были включены в Завет Бога с Его народом (*Втор.* 29:9–12; *И. Нав.* 8:33–35). Пришельцы наряду с левитами, сиротами и вдовами получали свою часть десятин в конце каждого третьего года семилетия (*Втор.* 14:28–29; 26:12–13). Кроме того, они имели право участвовать в праздниках Шавуот и Суккот (*Втор.* 16:10–14). Так же как израильтяне, пришельцы должны были поститься и соблюдать покой в Йом хак-Киппурим (*Лев.* 16:29). До тех пор пока пришелец не был обрезан, ему не разрешалось участвовать в празднике Пасхи; но, совершив обрезание, он мог принимать участие в Богослужениях наравне с евреями (*Исх.* 12:48). В социальном проекте пророка *Иезекиила* (47:21–23) предполагалось полное наделение *герим*-пришельцев гражданскими правами и наследственными участками между колен (ср. *Втор.* 23:8–9).

[20] Ср. *Исх.* 20:15; *Втор.* 5:19.

[21] Ср. *Исх.* 20:16; *Втор.* 5:20.

[22] Ср. *Исх.* 20:7; *Втор.* 5:11.

[23] Согласно *Евангелию от Марка* 12:28–31, Иисус, будучи спрошен: «Какая первая из всех заповедей?» — отвечал, приводя тексты *Второзакония* 6:4–5 и *Левита* 19:18: «Первая из всех заповедей: „Слушай, Израиль, Господь Бог наш, Господь един есть; и возлюби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею силою твоею“. (В *Мф.* 22:38: «Сия есть наибольшая и первая заповедь». — *И. Т.*) Вторая (же) эта (*Мф.* 22:39: «вторая (же), подобная ей...». — *И. Т.*): „Возлюби ближнего твоего, как самого себя“. Иной, большей сих, заповеди нет». (*Мф.* 22:40: «На сих двух заповедях основывается весь Закон и Пророки».) См. также *Мф.* 22:36–40; ср. *Лк.* 10:25–28. (Перевод масоретского текста *Втор.* 6:4–9 приведен в *Приложении* II, 1.)

По мнению одного из наиболее выдающихся таннаев рабби Акивы бен-Йосефа (мученически погиб ок. 135 г. н. э.), «великое правило в Торе — ‘люби ближнего твоего, как самого себя’ (*Лев.* 19:18)» (*Иерусалим-*

засевай двумя видами семян; и одежду, вытканную из двух видов нитей (sc. льняных и шерстяных. — *И. Т.*), не надевай на себя[24]... Не ешьте с кровью; не гадайте и не ворожите. Не стригите краев (вероятно, висков. — *И. Т.*) головы вашей кругом[25] и не порти края бороды твоей[26]. Я Господь. Ради умершего не делайте царапин на теле вашем, и не накалывайте на себе письмен[27]. Я Господь. Не оскверняй дочери твоей, допуская ее до блуда[28]... Субботы Мои храните и Святилище Мое чтите. Я Господь. Не обращайтесь к вызывающим мертвых (האבת; или: «духам предков». — *И. Т.*), и знахарей (הידענים; или «знающих (духов)». — *И. Т.*)[29] не спрашивайте, чтобы не стать нечистыми через (общение) с ними. Я Господь, Бог ваш. Пред сединою вставай, и почитай лице старца; и бойся Бога твоего. Я Господь. Когда поселится пришелец в земле вашей, не притесняйте его. *Пришелец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что урожденный из вашей <среды>; люби его, как себя* (курсив наш. — *И. Т.*); ибо и вы были пришельцами в земле египетской. Я Господь, Бог ваш. Не делайте неправды в суде, в мере, в весе и в измерении (объема жидкостей). Да будут у вас весы верные, гири верные, эфа[30] верная и хин[31] верный. Я Господь, Бог ваш, Который вывел вас из земли египетской. Соблюдайте все законы Мои и все уставы Мои, и исполняйте их. Я Господь». Таким образом, культ и мораль, корректная религиозная жизнь и праведное общественное поведение мыслятся в неразрывном единстве.

Глава 20 книги *Левита* содержит перечень наказаний, которым следует подвергнуть нарушивших заповеди и запрещения, приведенные в главах 18–19 и ряде предыдущих.

ский Талмуд, Недарим, 9d).

Ср. ответ рабби Гиллеля (*Наси* [букв. «Князь»] Синедриона в последней трети I в. до н. э.) прозелиту, просившему научить его Торе «на одной ноге», т. е. за короткий срок: «То, чего не любишь ты, не делай и ближнему твоему» (*Вавилонский Талмуд*, трактат *Шаббат*, 31a; *Авот рабби Натана*, версия A, гл. 15 и версия B, гл. 29). Ср. также книгу *Товита* 4:15: «Что ненавистно тебе самому, того не делай никому» (ср. *Сир* 7:1). В декрете апостольского Иерусалимского собора 49 г. христианским прозелитам из язычников предписывается «не делать другим того, что себе» не хотят (*Деяния апостолов* 15:29). Иисус в Нагорной проповеди говорит так: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом Закон и Пророки» (*Мф.* 7:12; см. также *Лк.* 6:31). Эта этическая доктрина легла в основу *категорического императива* Иммануила Канта: (первый вариант:) «...поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»; (второй вариант:) «...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также и как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству».

[24] Запрещено смешивать то, что разделено Господом в природе. Мысль, выраженная в *Лев.* 19:19 (ср. также *Втор.* 22:9–11), развивается в трактате «Кил'аим» из первого раздела Мишны — «Зера'им». (К данному трактату есть Гемара в Иерусалимском (Палестинском) Талмуде.)

[25] Языческий обычай. Ср. *Иер.* 9:26; *Втор.* 14:1 Ср. также *Историю* (III, 8) Геродота.

[26] Возможно, в знак траура, как это делали некоторые языческие народы. Ср. *Лев.* 21:5; *Иер.* 16:6; 41:5. Ср. также *Втор.* 14:1.

[27] Ср. *Втор.* 14:1; *1 Цар.* 18:28; *Иер.* 16:6, 41:5. Такие обряды скорби были свойственны многим древним народам.

[28] Имеется в виду, прежде всего, сакральная проституция, практиковавшаяся в языческих храмах.

[29] По поводу терминов האבת и הידענים см. ч. II, гл. V, 3, I; VI, II.

[30] Мера сыпучих тел (ок. 22 л).

[31] Мера жидкостей (ок. 3,7 л).

3. СПЕЦИАЛЬНЫЕ ПРАВИЛА ДЛЯ СВЯЩЕННИКОВ

В 21-й главе содержатся специальные правила для священников. Священникам не дозволяется участвовать в погребальных обрядах, за исключением похорон ближайших родственников; предписывается не выбривать в знак траура плешь на голове своей, не обрезать края бороды своей и не выцарапывать на теле царапин, как это делали язычники[32]. Что касается первосвященника, то он вообще не должен был участвовать в погребении почивших. Таким образом, погребальный культ в древнем Израиле был отделен от Святилища (Храма) и священства, являясь семейным делом. Для адекватного понимания данного религиозного феномена следует учитывать широкое распространение в сиро-ханаанейском регионе культа деифицированных предков, не совместимого с почитанием израильтянами единственно ГОСПОДА Бога (подробно об этом см. ч. II, гл. V, 3).

Священники не могли брать в жены блудницу, обесчещенную (חללה)[33], а также жену, отверженную своим мужем. Первосвященник не мог, кроме того, жениться на вдове, но должен был взять девицу (בתולה; «девственницу») из народа своего.

Никто из семени Аарона, имеющий увечье, не должен участвовать в жертвоприношениях ГОСПОДУ, однако он может вкушать соответствующие части жертв (*Лев.* 21:22).

Согласно *Лев.* 22:1–16, состояние нечистоты лишает священника права касаться «святынь» (жертвоприношений ГОСПОДУ) и вкушать их части. В жертву следует приносить только беспорочных животных (*Лев.* 22:17–27).

4. ПРАЗДНИКИ ГОСПОДНИ

Глава 23 книги *Левита* посвящена «праздникам[34] ГОСПОДНИМ, в которые должно собирать священные собрания»: Субботе[35], Пасхе и празднику Опресноков, празднику Первых плодов, празднику Трубного звука, Дню искупления и празднику Кущей. О Пасхе мы уже говорили в связи с Исходом евреев из Египта (см. ч. I, гл. III, 5). В книге *Левита* о ней говорится в 23:5–8. Праздник Первых плодов имеет в Пятикнижии три основных наименования: день Жатвы — חג הקציר (*Исх.* 23:16), день Первых плодов (יום הבכרים; *Числ.* 28:26–31) и праздник Недель [Седмиц] (חג שבעות, Шавуот; *Втор.* 16:9–12). Пóзднее его название — *Пятидесятница* (*Тов.* 2:1; 2 *Макк.* 12:22) — употребляется и в Новом Завете (*Деян.* 2:1, 20:16; *1 Кор.* 16:8). В Талмуде он также обозначается עצרת («торжественное праздничное собрание», «праздник»; «попразднество»)[36] и рас-

---

[32] Ср. *Лев.* 19:27–28 и *Втор.* 14:1–2 о мирянах.

[33] По традиции, родившаяся от запрещенного брака. Согласно Иосифу Флавию, женщина, имеющая сомнительное целомудрие (например, служанка, пленная и т. п.).

[34] В тексте употреблен термин מועדים, «точно определенные времена».

[35] См. выше, ч. I, гл. III, 6, I.

[36] Во *Втор.* 16:8 этот термин употреблен по отношению к седьмому дню Пасхи; в *Лев.* 23:36, *Числ.* 29:35 и *Неем.* 8:18 так обозначается восьмой день праздника Кущей.

сматривается как продолжение Пасхи[37]. В тексте *Лев.* 23:9–21 относительно этого праздника мы читаем: «И сказал ГОСПОДЬ Моисею, говоря: объяви сынам Израилевым и скажи им: когда придете в землю, которую Я даю вам, и будете жать на ней жатву, то принесите первый сноп (עמר; *'омер.* — *И. Т.*) жатвы вашей к священнику. И вознесет он этот сноп пред ГОСПОДОМ, чтобы вам приобрести благоволение; на другой день праздника (ממחרת השבת; букв. „от дня, следующего за Субботой"; или „после Субботы". — *И. Т.*) вознесет его священник. И в день возношения снопа принесите во всесожжение ГОСПОДУ агнца однолетнего, без порока. И с ним хлебного приношения две десятых части (эфы) пшеничной муки, смешанной с елеем, в приношение ГОСПОДУ, в приятное благоухание, и возлияния к нему четверть хина[38] вина. Никакого (нового) хлеба, ни сушеных зерен, ни зерен сырых не ешьте до того дня, в который принесете приношение Богу вашему: это вечное постановление в роды ваши во всех жилищах ваших. Отсчитайте себе от дня, следующего за праздником (ממחרת השבת), от того дня, в который вы приносите сноп возношения (עמר התנופה; или „сноп потрясания"; *'омер хат-тенуфа.* — *И. Т.*), семь полных недель, до (первого) дня после седьмой недели отсчитайте пятьдесят дней, (и тогда) принесите новое хлебное приношение ГОСПОДУ. От жилищ ваших приносите два хлеба возношения, которые должны состоять из двух десятых частей (эфы) пшеничной муки, и должны быть испечены с закваской, (как) первые плоды (בכורים; „первинки". — *И. Т.*) ГОСПОДУ. Вместе с хлебами представьте семь агнцев без порока, однолетних, и из крупного скота одного тельца и двух овнов; да будет это во всесожжение ГОСПОДУ, и хлебное приношение и возлияние к ним, в приношение, в приятное благоухание ГОСПОДУ. Приготовьте также из (стада) коз одного козла в жертву за грех, и двух однолетних агнцев в жертву мирную. И вознесет их священник при хлебах первого плода возношением пред ГОСПОДОМ, вместе с двумя агнцами: и будет это святынею (קדש; „посвящением". — *И. Т.*) ГОСПОДУ; священнику, (который возносит, это принадлежит). И созывайте (народ) в этот день, священное собрание (מקרא קדש) да будет у вас, никакой трудовой работы не делайте: это — постановление вечное во всех жилищах ваших в роды ваши». Согласно традиционной раввинистической интерпретации текста *Лев.* 23:15, под термином השבת («отдохновение», «Суббота») здесь имеется в виду первый день Пасхи, т. е. 15 нисана по иудаистскому послепленному лунному календарю, и, следовательно, фразу ממחרת השבת следует понимать как «от дня, следующего за первым днем Пасхи»; таким образом, т. наз. *отсчет 'омер* — отсчет семи полных недель до праздника *Шавуот* — начинается, по традиционному исчислению, со второго дня Пасхи, т. е. 16 нисана, когда в Скинию (а позднее в Иерусалимский Храм) приносили сноп нового урожая — *'омер* (*'омер хат-тенуфа*). Сам праздник отмечается 6 сивана по лунному календарю. В отличие от этого понимания стиха *Лев.* 23:15, кумраниты-ессеи интерпретировали фразу ממחרת השבת как указание на первое воскресенье *после окончания*

[37] Аналогичного взгляда придерживался и Иосиф Флавий.
[38] Ок. 0,9 л.

праздника Опресноков. Праздник Шавуот, по кумранскому солнечному календарю, всегда падал на воскресенье[39].

Согласно *Лев.* 23:23–25, праздник Трубного звука (ст. 24; букв. «память Труб (Трубного звука)», זכרון תרועה; также день Трубного звука, יום תרועה (*Числ.* 29:1)) падал на первый день седьмого месяца (*этаним*), соответствующего первому месяцу — *тишри* — послепленного иудаистского календаря (сентябрь–октябрь). Соответственно раввинистическая традиция считает первое тишри днем Нового года (ראש השנה; *Рош хашшана*[40], букв. «Глава года»)[41]. Это — день покоя (*шаббатон*), в который созывается священное собрание (*Лев.* 23:24). Характерным признаком праздника является торжественное трубление в трубы — תרועה (*Числ.* 29:1)[42]. В тексте *Числ.* 29:2–6 указываются праздничные жертвы дня Трубного звука.

Согласно книге *Эзры* 3:6, в этот день возвратившиеся из вавилонского плена евреи возобновили культ жертвоприношений в Иерусалиме (еще до восстановления Храма). Согласно же книге *Неемии* 8:2, в первый день седьмого месяца Эзра торжественно читал Закон перед народом.

Через пять дней после Дня искупления (об этом священном дне см. ниже, 6), в пятнадцатый день седьмого месяца, наступает праздник Кущей [Шатров, евр. *Суккот*[43]) (חג הסכות). В тексте *Исх.* 23:16 и 34:22 этот праздник назван Праздником собирания (плодов) (חג האסיף). В *Лев.* 23:34–36 говорится следующее: «С пятнадцатого дня седьмого месяца... праздник Кущей — семь дней ГОСПОДУ. В первый день — священное собрание, никакой трудовой работы не делайте. В течение семи дней приносите приношение[44] ГОСПОДУ; в восьмой день священное собрание да будет у вас, и приносите приношение ГОСПОДУ; это (завершающее) праздничное собрание (עצרת)[45], никакой трудовой работы не делайте». В *Лев.* 23:39–43 читаем: «А в пятнадцатый день седьмого месяца, когда вы

---

[39] Раввинистическая традиция связывает праздник Первых плодов (Шавуот) с дарованием ГОСПОДОМ Израилю Торы на горе Синай. По обычаю, в Шавуот изучают Тору, а также читают книгу *Руфи*.

[40] В мишнаитском разделе «Мо'эд» содержится трактат *Рош хаш-шана*. К нему есть Гемара в Иерусалимском и Вавилонском Талмудах.

[41] Согласно традиции, до узаконения Пасхи (ср. *Исх.* 12:2), в эпоху патриархов и ранее, этот месяц — время осеннего равноденствия — считался первым (ср. *Быт.* 8:13) и соответственно этот день — первым днем Творения.

[42] Согласно *Числ.* 10:10, каждый праздник и каждое новомесячье ознаменовывались трубным гласом (...ותקעתם בחצצרת, «и трубите в трубы...»). Новомесячье — первый день лунного месяца (חדש, *ходеш*; «новолуние») древнеизраильского литургического календаря являлся праздничным днем, днем отдыха (ср. *Ам.* 8:5). В этот день приносились специальные жертвоприношения (*Числ.* 28:11–15), в которых, вероятно, особая роль в монархический период отводилась царю (ср. *Иез.* 45:17).

[43] Еврейский термин *сукка* (мн. ч. *суккот*) имеет также значение: «шалаш», «палатка» и другое удобопереносимое временное жилище.

[44] Употребленный здесь культовый термин *'ишше* ассоциировался ранее со словом *'эш*, «огонь» и переводился как «огнем сожигаемые жертвы»; в свете угаритского *'iṯt*, «(вотивное) приношение» этот термин следует, вероятно, переводить как «приношение».

[45] Так же обозначается восьмой день праздника Кущей в *Числ.* 29:35 и *Неем.* 8:18.

собираете произведения земли, празднуйте праздник ГОСПОДЕНЬ семь дней: в первый день покой и в восьмой день покой. В первый день возьмите себе плод дерева красивого (или: „красивый (отборный) плод древесный". — *И. Т.*)[46], листья пальмовые[47], и ветвь дерева густолиственного[48], и ив[49] речных[50], и веселитесь перед ГОСПОДОМ, Богом вашим, семь дней. И празднуйте этот праздник ГОСПОДЕНЬ семь дней в году: это — постановление вечное в роды ваши. В седьмой месяц празднуйте его. В кущах (בסכת) живите семь дней; все урожденные в Израиле должны жить в кущах. Дабы знали роды ваши, что в кущах поселил Я сынов Израилевых, когда вывел их из земли египетской. Я ГОСПОДЬ, Бог ваш». (См. также *Втор.* 16:13–15.) О жертвоприношениях в праздник Кущей говорится в *Числ.* 29:12–38[51].

* * *

Как уже отмечалось выше, согласно текстам *Исх.* 23:17, 34:23 и *Втор.* 16:16, три раза в году — в праздник Опресноков, или Пасхи, праздник Жатвы первых плодов (он же праздник Недель — *Шавуот*) и праздник Собирания плодов в конце года (он же праздник Кущей — *Суккот*) — «всякий возмужалый» (זכור; мужчина[52]) должен являться пред Лице ГОСПОДА, т. е. совершать паломничество в Святилище. В частности, в тексте *Втор.* 16:16 об этом говорится следующим образом: «Три раза в году да явится всякий возмужалый у тебя пред Лице ГОСПОДА, Бога твоего, на место, которое Он изберет (имеется в виду Иерусалимский Храм. — *И. Т.*): в праздник Опресноков и в праздник Недель, и в праздник Кущей...» Особенностью праздничных предписаний книги *Левита*, гл. 23 (согласно документальной гипотезе, относится к *Священническому кодексу*) является отсутствие указания о троекратных ежегодных праздничных паломничествах; однако в ситуации, когда израильтяне концентрировались вокруг Скинии во время своего сорока-

[46] Согласно раввинистической традиции — *этроги* (разновидность цитрусовых).

[47] По раввинистической традиции — *лулав*. Ср. примеч. 50.

[48] По традиции — мирт.

[49] Или: «тополей».

[50] В позднейшие времена термином *лулав* стал также обозначаться весь данный букет.

[51] В позднейшее время к особенностям праздника *Суккот* традиция прибавила ряд обрядов. Так, согласно мишнаитскому трактату *Сукка*, IV, 9–10, в один из праздничных дней брали золотой сосуд емкостью в 3 лога (ок. 0,9 л), наполняли его водой из Шилоаха и с трубным звуком приносили в Иерусалимский Храм; здесь вода одновременно с вином выливалась на жертвенник всесожжений: вода — на западную сторону жертвенника, а вино — на восточную. При этом, согласно *Сукка*, V, 1–5, народ (прежде всего, женщины) плясали во дворе Храма с факелами в руках под аккомпанемент музыки и пения левитов.

Седьмой день праздника Кущей, начинающегося 15 *тишри* по иудаистскому лунному календарю, получил по традиции наименование *Хошана рабба*, т. е. *Великая Хошана* (הושענא; букв. «Спаси нас»). *Шемини ацерет* -- *Восьмой день торжественного собрания* (ср. *Лев.* 23:36; *Числ.* 29:35; *Неем.* 8:18) рассматривается многими иудаистами как отдельный праздник и отмечается в Диаспоре 2 дня — 22 и 23 числа месяца *тишри*. Во второй день справляется *Симхат Тора* (букв. «Радость Торы») — праздник, знаменующий окончание годичного цикла публичных синагогальных чтений Пятикнижия. В Израиле *Шемини ацерет* и *Симхат Тора* справляются в один день — 22 *тишри*.

[52] Ср., однако, *1 Сам.* 1:3 слл.

летнего проживания в пустынях, это кажется естественным. Трудно предположить, чтобы данное установление не было включено в предписания *Священнического кодекса* относительно праздников ГОСПОДНИХ, если бы этот документ составлялся в эпоху функционирования Храма в Иерусалиме и тем более в период установления *единого централизованного культа*. Данный аспект говорит в пользу глубокой древности составляющих *Священнический кодекс* текстов.

* * *

Глава 24 книги *Левита* содержит следующие материалы: уход за светильником, непрестанно горящим в Скинии (ст. 1–4); о хлебах предложения в Святилище (5–9); о побиении каменьями хулящего Имя ГОСПОДА (ст. 10–14, 16, 23); постановления о наказании за убийство и членовредительство, а также убийство скота; здесь эксплицитно выражен принцип талиона: «...и когда кто лишит жизни какого-либо человека, то он должен быть предан смерти... И кто нанесет увечье ближнему своему: как поступил он, так да поступлено будет с ним. Перелом за перелом, око за око, зуб за зуб: какое увечье нанесет он человеку, такое должно быть нанесено ему»[53]. При этом должен быть «один закон» (משפט אחד) как для «пришельца», так и для «урожденного в Израиле» (ст. 17–22).

5. СУББОТНИЙ И ЮБИЛЕЙНЫЙ ГОДЫ

Дальнейшим развитием идеи Субботы являются древнеизраильские институты *Субботнего* и *Юбилейного годов*, о которых говорится в 25-й главе книги *Левита*. Постановления о Субботнем годе содержатся в текстах *Лев.* 25:1–7, 18–22 (см., кроме того, 26:34–35), а также *Исх.* 23:10–11 и *Втор.* 15:1–11. Каждый седьмой год устанавливается «Суббота покоя для земли, Суббота ГОСПОДНЯ»: в этот год не следует обрабатывать и засевать землю и обрезывать виноградник и масличные деревья. «Что само вырастет (ספיח; „самосев". — *И. Т.*) [54] на жатве твоей, не сжинай, и гроздьев с необрезанных лоз твоих не снимай... И да будет Суббота земли (שבת הארץ) вам в пищу, тебе и рабу твоему, и рабе твоей, и наемнику твоему, и поселенцу твоему, которые живут у тебя», «и неимущим из народа твоего», «и скоту твоему, и зверям, которые на земле твоей, да будет всякое произведение ее в пищу» (*Лев.* 25:4–7; *Исх.* 23:11). При этом шестой год, по благословению ГОСПОДА, доставит произведения земли на три года (*Лев.* 25:20–22). (Ср. *Исх.* 16:22, 29 о двойной порции манны, которую давал ГОСПОДЬ израильтянам на шестой, предсубботний, день недели во время странствований в пустыне.) Таким образом, в постановлении о Субботнем годе сочетаются теологический (не только человек, но и сама земля справляет Субботы Господни), экономический (восстановление родотворной силы земли) и социальный (пропитание для неимущих, рабов и т. д.) аспекты.

---

[53] См. также *Исх.* 21:24; *Втор.* 19:21.

[54] *LXX*: αὐτόματα; *Вульгата*: quae sponte gignet humus.

Второзаконие 15:1–11 содержит также предписание установить к концу семилетия *прощение*, *отпущение* (שמטה; *шемитта*) долгов израильтян[55], и предостерегает от того, чтобы приближение Субботнего года служило причиной отказа беднякам в ссуде.

Предполагают также, что существует связь между предписанием оставлять урожай седьмого, Субботнего, года нуждающимся и требованием освобождать еврейских рабов и рабынь на свободу на седьмой год, после их шестилетней службы (см. *Исх.* 21:2–6; *Втор.* 15:12–18 [здесь данное предписание следует непосредственно вслед за установлением о Субботнем годе])[56]; ибо сыны Израилевы — рабы ГОСПОДА, которых Он вывел из земли египетской (*Лев.* 25:42, 55)[57].

В 25-й главе книги *Левита* содержатся также постановления о Юбилейном годе. «И насчитай себе семь Субботних лет, семь раз по семи лет, чтобы было у тебя в семи Субботних годах сорок девять лет. И вострубите трубою (שופר; „рогом". — *И. Т.*) в седьмой месяц, в десятый (день) месяца, в День искупления вострубите трубою по всей земле вашей. И освятите пятидесятый год, и объявите свободу (דרור; „освобождение", „вызволение". — *И. Т.*)[58] на земле всем жителям ее; да будет это у вас Юбилей (יובל, *Йовел*;

---

[55] Это не распространяется на чужеземцев, поскольку их поля в этом году засеваются, и, следовательно, соответствующие экономические затруднения их не стесняют.

[56] Если раб «пришел один, пусть один и выйдет; если же женатый он, то выйдет с ним и жена его. Если господин его даст ему жену (sc. нееврейку [ханаанеянку]; ср. *Лев.* 25:41 [ср. также ст. 44–46], *Втор.* 15:17. — *И. Т.*), и она родит ему сыновей и дочерей, то жена и дети ее остаются у господина ее, а он выйдет один. Если же раб скажет: „Люблю господина моего, жену мою и детей моих, не пойду на волю", — то пусть господин его приведет его пред судей (האלהים; ср., например, *Пс.* 81[82]:1–2, 6; или „духов предков". — *И. Т.*), и поведет его к двери или к косяку, и проколет ему господин его ухо шилом, и будет он служить ему вечно» (*Исх.* 21:3–6; см. также *Втор.* 15:16–17).

Раб не должен уходить от господина своего с пустыми руками. «Снабдить должен ты его от скота твоего, от гумна твоего и от точила твоего, из того, чем благословил тебя ГОСПОДЬ, Бог твой, дай ему. И помни, что <и> ты был рабом в земле египетской, и искупил тебя ГОСПОДЬ, Бог твой; потому я (т. е. Моисей. — *И. Т.*) заповедаю это ныне» (*Втор.* 15:14–15).

О законодательстве Пятикнижия, касающемся рабов, см., например: *Шифман.* Правовое положение рабов в Иудее по данным библейской традиции, passim.

[57] Мы знаем о ригористичном соблюдении евреями Субботнего года в эпоху Второго Храма (см., например, *Неем.* 10:32[31]; *1 Макк.* 6:20–49, 53; *Иосиф Флавий*, Иудейские древности, XI, 8, 6; XIII, 8, 1; XIV, 16, 12; XV, 1, 2). В эпоху эллинизма и римского господства в Иудее чужеземные власти при налогообложении учитывали, что в Субботний год евреи не производили сельскохозяйственной продукции; в то время как, например, Александр Македонский и Юлий Цезарь освобождали евреев в этот год от налога, римский император Адриан после подавления восстания Бар-Кохбы специально взыскивал его.

Рабби Гиллель Старший ввел т. наз. *просбол*: в Субботний год отмене не подлежат заработная плата, долг за товары, приобретенные в кредит, ссуда под заклад, закладное обязательство и денежное обязательство, переданное в суд для взыскания задолженности (*Вавилонский Талмуд*, Гиттин, 36a–b, 37a–b). После поражения восстания Бар-Кохбы законоучители допускали все большие послабления в соблюдении Субботнего года. (Начиная с Субботнего года, соответствующего 1917 году христианского летоисчисления, Верховный раввинат *Эрец-Исраэль* (Палестины), а затем государства Израиль придерживается следующей позиции: накануне Субботнего года осуществляется формальная продажа сельскохозяйственных угодий Израиля нееврею, что позволяет обрабатывать эти угодья в Субботний год и использовать их плоды.)

[58] В тексте *Иез.* 46:17 Юбилейный год назван «годом Освобождения» (שנת הדרור). Ср. также *Ис.*, гл. 61.

букв. „баран", „бараний рог"; также „звучание бараньего рога"[59]. — *И. Т.*); и возвратитесь каждый в (наследственное) владение свое (אחזתו), и каждый возвратитесь в свой род. Пятидесятый год да будет у вас Юбилей: не сейте и не жните то, что само вырастет, и не снимайте ягод с необрезанных лоз. Ибо это Юбилей; священным да будет он для вас; с поля ешьте произведения его... Когда обеднеет у тебя брат твой и продан будет тебе, то не налагай на него работы рабской. Он должен быть у тебя как наемник, как поселенец; до Юбилейного года пусть работает у тебя, а (тогда) пусть отойдет он от тебя, сам и дети его с ним, и возвратится в племя свое, и вступит опять в (наследственное) владение отцов своих» (ст. 8–12, 39–41). В целом постановления о Юбилейном годе, зафиксированные в *Лев.* 25:8–55, могут быть сведены к трем основным положениям: 1) покой земли, как в Субботний год (ст. 11–12); 2) возвращение недвижимости (родовой земли, дома [за исключением домов в нелевитских городах[60], огражденных стеной; см. ст. 29–30, 32–33]) к их первоначальным владельцам (ст. 23–34; ср. *Лев.* 27:17–24; *Числ.* 36:4); 3) возвращение свободы рабам-евреям (ст. 35–55). В связи с установлением о возвращении родовой земли ее первоначальному владельцу в Юбилейный год приведем следующее замечание И. Ш. Шифмана: «Библейское имущественное право характеризуется прежде всего отсутствием понятия „собственность"; термины sĕgullā, yĕruššā, mōrāš, kĕḵūš означают, как правило, имущество, объект присвоения; другие термины означают определенный юридический статус объектов присвоения: ʾăḥuzzā — родовая земля, которая не могла отчуждаться безвозвратно; naḥălā — «наследие», практически то же самое; miqnā — благоприобретенная земля, которая могла быть объектом купли-продажи. Родовая земля («наследие») считалась принадлежащей Богу (Господь — Хозяин Обетованной Земли, отдавший ее в пользование избранному Им народу, каждому отдельному племени и роду). При продаже за пределы рода такие земли в Год Роговых Труб (Юбилейный год. — *И. Т.*), т. е. по окончании сорокадевятилетнего цикла на пятидесятый год, должны были возвращаться роду, которому они искони принадлежали...»[61]. (Ср. *Лев.* 25:23: «А земля не может быть продаваема навсегда, ибо Моя земля: ибо вы пришельцы и поселенцы у Меня»).[62]

---

[59] Иосиф Флавий интерпретирует слово ἰώβηλος (транслитерация еврейского יובל) как ἐλευθερία, *свобода* (Иудейские древности, III, 282–283). Ср. перевод *Вульгаты*: remissio, *освобождение*. И. Ш. Шифман интерпретирует термин יובל как «Год Роговых Труб» (Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 181–183, 185, 228, 310).

[60] О 48 городах, данных левитам по повелению Господа для жительства, см. *Числ.* 35:1–8.

[61] Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 47.

[62] Отметим, что в эпоху эллинизма и позднее в определенных кругах Юбилей рассматривался — вопреки прямому указанию *Лев.* 25:10–11 — как период времени, равный не 50, а 49 годам. В частности, этого воззрения, вероятно, придерживались ессеи-кумраниты (см.: *Тантлевский.* История и идеология Кумранской общины. С. 145–151), также самаритяне, автор *Книги Юбилеев*, некоторые раввины (см., например, трактаты *ʿArахин*, 12b, *Недарим*, 61a [р. Йехуда]; ср. Седер ʿОлам, 15). 50-летние Юбилеи обычно относятся в раввинистической литературе к периоду Первого Храма. (При 50-летнем Юбилее земля находилась под паром два года подряд — 49-й, Субботний, год и 50-й, Юбилейный. Ср. *Лев.* 25:21: «Я пошлю благословение Мое на вас в шестой год, и он принесет произведений на три года».)

* * *

В Эпилоге к *Кодексу святости* (*Лев.* 26:3–46) Израилю предлагаются ГОСПОДОМ на выбор благословения за послушание и наказания за непослушание.

Заключительная, 27-я глава книги *Левита*, содержащая постановления для священников об обетах и о посвященном при обете, а также о десятине — *святыне ГОСПОДНЕ*, была, как полагают, присоединена к *Кодексу святости* позднее, когда этот документ уже был составлен.

6. ДЕНЬ ИСКУПЛЕНИЯ. ПРОБЛЕМА «'АЗ'АЗЕЛА»

В *Кодексе святости* (*Лев.* 23:26–32 и 25:9) говорится также о священном дне *Йом (хак-)киппурим* (יום (ה)כפרים). Данное наименование может интерпретироваться как *День искупления* (покрытия [грехов], умиротворения, умилостивления, всепрощения; очищения [от грехов; *Лев.* 16:30]; *LXX*: ἡμέρα ἐξηλασμοῦ; *Вульгата*: dies expiationum; в раввинистической литературе этот священный день обычно обозначается как יומא (*Йома*), т. е. *День* par excellence, или יומא רבא (*Йома рабба*), *Великий день*; один из трактатов второго раздела Мишны [«Мо'эд»], посвященный постановлениям о Дне искупления, так и называется — «Йома»[63]). Этому священному дню посвящена также вся глава 16 книги *Левита* и текст *Числ* 29:7–11. День искупления приходится на десятый день седьмого месяца *этаним* (*Лев.* 16:29, 23:27[64], 25:9; *Числ.* 29:7). В этот день созывается священное собрание. В *Йом (хак-)киппурим* следует полностью воздерживаться от какой бы то ни было работы; это — Суббота суббот (שבת שבתון, «Суббота покоя»; *Лев.* 16:31, 23:32), когда следует *смирять* (*постом*) [[65] עִנָּה; *Лев.* 16:29, 31, 23:27, 32; *Числ.* 29:7] *свои души* (נפשות)[66]. (Филон Александрийский и Иосиф Флавий называли *Йом (хак-)киппурим* Днем поста, ἡ τῆς νηστείας ἡμέρα (νηστείας ἡμέρα). Этот святой день также известен под наименованием Судный день. Согласно раввинистической традиции, *Йом киппур* (*Йом хак-киппурим*) завершает *10 дней покаяния*, начинающихся в *Рош хаш-шана* (Новый год).)

Согласно *Лев.* 16:2, *Йом хак-киппурим* был единственным днем в году, когда Аарон (а после него другие первосвященники; 16:32) мог входить в Святое-Святых Скинии, где помещался Ковчег Завета, над крышкой (הכפרת)[67] которого ГОСПОДЬ являл в облаке Свое Присутствие. Аарон должен был входить в Скинию в особых священных льняных одеждах, предварительно омыв свое тело. Никто не мог войти в Скинию, когда первосвящен-

---

[63] К данному мишнаитскому трактату есть Гемара в Иерусалимском и Вавилонском Талмудах.

[64] В данном тексте предписывается «смирять душу» и «соблюдать покой» с вечера 9-го дня до вечера 10-го дня.

[65] Отсюда позднее возникает термин תענית, *пост*; «Та'аннит» — название трактата из второго раздела Мишны (есть Гемара в Иерусалимском и Вавилонском Талмудах).

[66] Термин נפש здесь, вероятно, употребляется для обозначения человека в его психосоматическом единстве.

[67] См. примеч. 153 в гл. III, ч. I.

ник совершал там священнодействия, очистительные жертвоприношения (тельца и козла в жертву за грех, кровью коих покроплял на крышку Ковчега Завета и перед ней, и двух овнов во всесожжение[68]), искупая (очищая от грехов) себя, Святое-Святых, Скинию собрания с жертвенником, священников и все собрание народа[69].

Особое внимание в литературе уделяется ритуалу, связанному с так называемым «козлом отпущения». Согласно 16-й главе книги *Левита*, Аарон должен был взять от общества сынов Израилевых двух козлов в жертву за грех, поставить «перед ГОСПОДОМ у входа в Скинию собрания» и бросить относительно них жребии (גרלות): один козел, согласно выпавшему ему жребию, приносился первосвященником ГОСПОДУ в жертву за грех (см. выше, ч. I, гл. III, 7), другой же, на которого вышел жребий «לעזאזל» [*ла'аз'азел*], отсылался с нарочным человеком в пустыню. На голову козла *для* (-ל) עזאזל Аарон накладывал обе руки, «исповедуя над ним все грехи сынов Израилевых и все преступления их» и как бы символически возлагая сим действием их на него[70]. Предполагалось, что под термином עזאזל (*'аз'азел/'Аз'азел*) может подразумеваться: 1) собственно козел отпущения, как отсылаемый (уводимый) в пустыню (ср.: *Септуагинта*: ἀποπομπαῖος; *Вульгата*: caper emissarius; аналогично *Аквила*, *Симмах*, *Теодотион* и др.); при этом термин, вероятно, читается как עז-אזל, *уходящий козел; козел, которого не стало*; 2) отпущение как таковое (ср. Септуагинту: εἰς τὴν ἀποπομπήν; ср. также, например, синод. перевод לעזאזל как «для отпущения»); 3) название местности (гора в пустыне, собственно пустыня, страшный обрыв и т. п.), куда отсылался этот козел (например, Таргумы, мидрашистская литература); 4) имя козлообразного бога (духа) Синайской пустыни, демонического существа или

---

[68] Перед принесением всесожжений (двух овнов и тука тельца и козла, принесенных в жертву за грех) Аарон снимал льняные одежды, вновь омывал свое тело и надевал свои обычные торжественные первосвященнические одежды.

[69] Деятельность первосвященника в День искупления в Иерусалимском Храме описывается в талмудическом трактате «Йома'».

[70] Ритуальная практика возложения грехов общины на специально избранных животных или людей [*фармакос*] (в частности, для избавления или предотвращения бедствий, болезней и т. п.) зафиксирована в ряде языческих религий. Например, в первый день праздника *таргелий* (6-й день месяца *таргелия* [май–июнь]) афиняне выбирали одного или двух мужчин (или мужчину и женщину), — репрезентирующих божество и в то же время являющихся лицами, на которых возлагаются грехи городской общины, — обводили их вокруг города, побивая зелеными ветвями деревьев, а затем изгоняли из города. Тем самым, как предполагалось, Афины будут защищены от несчастий в следующем году. В отдельных случаях, как, например, в период тяжелых бедствий, этих людей приносили в жертву, бросая в море, сжигая на погребальном костре или же побивая каменьями.

Во время римского праздника *луперкалий* [от лат. lupus — волк] (празновавшегося в честь бога Фавна 15 февраля вплоть до периода поздней античности и начинавшегося в *Луперкале* — святилище Фавна Луперка) жрецы-*луперки* в шкурах закланных на жертвеннике козлов и с нарезанными из шкур жертвенных козлов ремнями в руках обегали вокруг Палатинского холма и стегали ими прохожих, в особенности женщин. Считалось, что удар ремнем, сделанным из шкуры этих принесенных в жертву козлов («отпущения»), может излечить бесплодие.

Отметим также, что раннее римское право допускало процедуру, разрешающую невиновному нести наказание за преступника, признавшегося в совершенном им преступлении.

даже самого Сатаны; в кумранском тексте *4Q 180* 1:7–10 (*Комментарий на (Книгу) периодов*[71]) *'Азаз'ел* ([72] עזזאל) фигурирует в качестве главы падших ангелов[73]; 5) наименование египетской богини Исиды (Isis), сестры и супруги Осириса (при этом термин интерпретируется как עזאז-(א)ל, *Азаз-бог*). Интерпретация термина עזאזל в смысле некоего «инфернального» существа или языческого бога (богини) представляется некорректной в свете эксплицитно выраженного в Пятикнижии монотеизма[74].

7. ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ПОМОЩИ И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ

Одним из проявлений высокогуманного характера Торы являются разнообразные формы социальной помощи и благотворительности, нашедшие свое отражение в предписаниях *Кодекса святости* и ряде пассажей *Второзакония*. Помимо приведенных выше соответствующих установлений, связанных с Субботним и Юбилейным годами, упомянем также следующие. Сынам Израиля заповедуется во время жатвы оставлять край поля несжатым, не подбирать упавшее во время жатвы, не возвращаться и не убирать забытые на поле снопы; при сборе винограда и маслин не обирать все ягоды и не подбирать опавшие ягоды. *Все это следует оставлять нищему, вдове, сироте и пришельцу* (*Лев.* 19:9–10, 23:22, *Втор.* 24:19–21)[75]. Во *Втор.* 14:27–29 и 26:12–13 предписывается также в конце каждых трех лет семилетия выделять десятину от всего урожая данного года для левита, пришельца, сироты и вдовы. В Талмуде (*Мишна*, трактат Пеа, passim; *Вавилонский Талмуд*, трактат Герим, I, 3) эти формы общественной благотворительности получили наименования: פאה, *пе'а*, т. е. край поля (см. *Лев.* 19:9, 23:22); לקט, *лекет*, т. е. подбирание колосьев и зерен, упавших во время жатвы (см. *Лев.* 19:9, 23:22); שכחה, *шихеха*, т. е. забытые на жниве колосья (см. *Втор.* 24:19); עללות, *'олелот*, т. е. незрелый виноград, оставшийся неснятым на виноградных лозах (см. *Лев.* 19:10, *Втор.* 24:21); פרט, *перет*, т. е. пад (см. *Лев.* 19:10); מעשר, *ма'асер*, т. е. десятина (см. *Втор.* 14:27–29, 26:12–13)[76].

---

[71] Ср. *1 Ен.* 10:12.

[72] При данном написании имя может интерпретироваться как «сильный бог». (Ср.: The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4 / Ed. by *J. T. Milik* with the collaboration of *M. Black*. Oxford, 1976. P. 314.)

[73] В данном фрагменте говорится: «...[и] истолкование относительно *'Азаз'ела* (עזזאל) и ангелов, которые „[стали входить к дочерям] человеческим, и они стали рожать им" „богатырей" [„исполинов". — *И. Т.*] (*Быт.* 6:4). А относительно *'Азаз'ела*, [который ввел] Израиль [в заблуждение, так что он возлюбил] несправедливость и (возжелал) обладать нечестием во весь [его (т. е. *'Азаз'ела. — И. Т.*)] период, в течение семидесяти недель (семилетия. — *И. Т.*); [он заставил их] забыть законы, (в том числе) закон, касающийся тайны [их установления о] нечисто[те...]». (Ср. также: *Ориген*, Против Кельса, VI, 43.)

[74] Ср., например, *Лев.*, гл. 17.

[75] См. также книгу *Руфи*.

[76] Подробнее об этом см.: *Амусин И. Д.* Негражданское население в иудейском обществе в первой половине I тысячелетия до н. э. // Проблемы социальных отношений и форм зависимости на Древнем Востоке. М., 1984. С. 133 слл.

II. Девтерономический кодекс: Второзаконие, гл. 12–26 (краткое содержание)

1. ДВА ПЕРВЫХ ПРОЩАЛЬНЫХ ОБРАЩЕНИЯ МОИСЕЯ К ИЗРАИЛЮ

Как отмечалось выше[1], композиционно книга *Второзакония* напоминает договор между сюзереном и вассалом (по сути — клятва верности), структура которого лучше соотносится с трехчастной структурой (предыстория взаимоотношений договаривающихся сторон; условия договора; угрозы нарушителю договора и благословения его соблюдающему) соответствующих хеттских и аккадских документов XV–XIII вв. до н. э., чем с арамейскими и ассирийскими договорами VIII–VII вв. до н. э., в которых обычно отсутствовала первая часть. В начальных главах *Второзакония* (1–11) содержится обзор речений ГОСПОДА, обязательства Израиля по отношению к ГОСПОДУ и исторический обзор странствований евреев от горы Хорев до Моава; главы 12–26 представляют собой собственно законодательную часть; в текстах же 27:15–26 и 28:15–68 содержатся проклятия, а в 28:1–14 — благословения ГОСПОДНИ.

В основе содержания книги *Второзакония* лежат *три прощальных обращения Моисея к израильтянам*, когда они находились на равнинах Моава[2]. После краткого введения (*Втор.* 1:1–5), содержащего указания на место, где Моисей обращался к евреям, и на время этих обращений[3], следует *первое обращение Моисея к Израилю*. Его основное содержание посвящено постановлениям и деяниям Бога и обзору странствований евреев от Хорева до земли Моава (1:6–4:40). Это обращение может быть подразделено на две части: исторический обзор речений ГОСПОДА и основные вехи в продвижении израильтян от Хорева к равнинам Моава (1:6–3:29) и обязательства Израиля по отношению к ГОСПОДУ (4:1–40). Моисей часто воспроизводит собственные слова ГОСПОДА. Законодатель отмечает следующие основные вехи в истории странствований израильтян, длив-

---

[1] Ч. I, гл. IV, III, 3, II.

[2] Ср. следующий фрагмент из диспута мудрецов конца I — первой трети II в. н. э. (*Вавилонский Талмуд*, трактат *Зевахим*, 115b): «Рабби Ишмаэл говорит: об установлениях всеобщего характера говорилось на Синае, а об установлениях особого характера в Скинии собрания. Рабби Акива говорит: как об установлениях всеобщего характера, так и об установлениях особого характера (первоначально) говорилось на Синае. Они были повторены в Скинии собрания и сообщены в третий раз на равнинах Моава». Точка зрения рабби Акивы стала преобладающей в еврейской традиции.

[3] См.: ч. I, гл. IV, примеч. 93. Возможно, однако, что здесь указывается место и время только первого обращения Моисея к израильтянам. Ср. *Втор.* 4:44–49 и 28:69 [29:1] (см. ниже).

шихся более тридцати восьми лет и восьми месяцев [4]: посылка соглядатаев из Кадеш-Барнеа в Землю Обетованную; самовольное вторжение израильтян в южные пределы Ханаана и их поражение при Хорме; обход владений Эдома, Моава и Аммона; разгром Сихона, царя Хешбона; Разгром 'Ога, царя Башана; раздел покоренных земель в Заиорданье между коленами Реувена, Гада и половиной колена Менашше; Моисею не суждено войти в Землю Обетованную, однако ГОСПОДЬ позволяет ему обозреть ее с вершины Писги. Моисей призывает Израиль строго соблюдать Синайские постановления и законы, ядром которых является Десятисловие (עשרת הדברים). Особый акцент израильский законодатель делает на единственности ГОСПОДА Бога и на недопущении идолопоклонства. При этом он подчеркивает, что во время Синайского Откровения народ слышал глас слов Самого ГОСПОДА и остался жив; однако Образа (תמונה) Его израильтяне не видели. ГОСПОДЬ близок к Израилю; Он милосерден, и не оставит Свой народ, когда тот будет призывать Его. Завершается обращение выделением Моисеем трех городов-убежищ в Заиорданье, где могли бы укрыться совершившие непредумышленное убийство, дабы спастись от мести кровных родственников убитого (4:41–43).

Второе обращение (*Втор.* 4:44–26:19) может быть подразделено на две основные части: требования, предъявляемые к израильтянам, вошедшим в Завет с Богом (4:44–11:32), и собственно Закон ГОСПОДА, обычно называемый в литературе *Девтерономическим кодексом* (12:1–26:19). После краткого введения (4:44–49), в котором, в частности, указывается место обращения Моисея к израильтянам («за Иорданом, в долине против Бет-Пе'ора, в земле Сихона, царя аморейского, жившего в Хешбоне, которого поразил Моисей и сыны Израилевы по Исходе своем из Египта»), следует девтерономическая версия Декалога (5:1–21) — Десять заповедей повторяются для нового поколения евреев накануне завоевания ими Земли Обетованной. Моисей также напоминает о встрече народа с ГОСПОДОМ и заключении Завета на Хореве и о том, что евреям дано было увидеть Славу и Величие Бога и услышать Его Глас (5:22–33). Законодатель приводит израильтянам слова ГОСПОДА, в которых констатируется наличие у человека свободной воли: «О, если бы сердце их склонно было благоговеть предо Мною и соблюдать все заповеди Мои во все дни, дабы хорошо было им и детям их во веки!» (*Втор.* 5:26)[5]. В гл. 6 содержится великая заповедь — Кредо иудаизма, манифест абсолютного монотеизма: «Слушай, Израиль: ГОСПОДЬ Бог наш, ГОСПОДЬ един. И люби ГОСПОДА, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими. И да будут слова эти, которые Я заповедую тебе сегодня, в сердце твоем. И внушай их детям твоим и говори о них, сидя в доме твоем и идя дорогою, и ложась и вставая. И навяжи их в знак на руку твою, и да будут они повязкою над глазами твоими, и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих» (6:4–9)[6].

---

[4] Ср. *Числ.* 10:11 и *Втор.* 1:3; ср. также *Втор.* 2:14.

[5] Ср. *Втор.* 30:19.

[6] Одна из древнейших и основных молитв иудаизма — *Шема, Исраэл!* («Слушай, Израиль!») — включает в себя слова *Втор.* 6:4–9 (наряду с текстами *Втор.* 11:13–21 и *Числ.* 15:37–41). Текст *Втор.* 6:4–9 помещают в *тефиллин* (наряду с текстами *Исх.* 13:1–10, 11–16, *Втор.* 11:13–21) и *мезузу* (наряду с текстом *Втор.* 11:13–21).

Ср. также *Приложение I,* примеч. 23.

Далее следует категорическое предупреждение о недопустимости впадения в идолопоклонство и призыв к истинному почитанию Бога (6:10–25); призыв предать заклятью идолопоклонников-ханаанеев с помощью Божьей (7:1–26); воспоминание о деяниях ГОСПОДА по Исходу израильтян из Египта, прежде всего, о событиях у Хорева, призыв соблюдать заповеди и решительно отказываться от какого бы то ни было идолопоклонства (8:1–11:25); перед Израилем ставится выбор: благословение ГОСПОДНЕ в случае исполнения Его заповедей и проклятие в случае их нарушения (11:26–32). Одной из центральных доктрин, содержащихся в обращениях Моисея к евреям, и прежде всего во втором обращении, является идея об избрании ГОСПОДОМ Богом Израиля в качестве Своего особого народа: עם סגלה, «народ-сокровище» (*Втор.* 7:6, 14:2; см. также 26:18; ср. *Исх.* 19:5) и עם נחלה, «народ-наследие» (*Втор.* 4:20; ср. 9:26, 29).

2. НЕКОТОРЫЕ ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ ДЕВТЕРОНОМИЧЕСКОГО КОДЕКСА

I

Девтерономический кодекс[7] содержит законы и установления троякого характера: 1) законы, касающиеся Богослужения, культовые установления, религиозные обряды; 2) гражданские законы; 3) уголовные законы. Здесь же зафиксирован ряд моральных норм. Кодекс открывается требованием отказа от каких бы то ни было языческих, идолопоклоннических культов и предписанием учреждения *единого централизованного культа*. «Полностью уничтожьте все (культовые) места, где племена, которые вы изгоняете, служили богам своим на горах высоких и на холмах и под каждым густолиственным деревом. И разрушьте жертвенники их, и разбейте маццевы их, и сожгите огнем ашеры их, и истуканов их богов разбейте, и уничтожьте имя их от того места[8]. Не делайте подобного для ГОСПОДА, Бога вашего. А только к месту, которое изберет ГОСПОДЬ, Бог ваш, из всех колен ваших, чтобы пребывать Имени Его там, обращайтесь, и туда приходите. И туда приносите всесожжения ваши и жертвы ваши, и десятины ваши, и возношение руки вашей, и жертвы по обету ваши, и добровольные жертвы ваши, и первенцев крупного скота вашего и мелкого скота вашего; и ешьте там пред ГОСПОДОМ, Богом вашим, и веселитесь о всяком произведении руки вашей, вы и семейства ваши, которыми благословил тебя ГОСПОДЬ, Бог твой» (*Втор.* 12:2–7). Как полагают, именно это предписание легло в основу религиозной реформы иудейского царя Йошийаху[9]. Второзаконие разрешает секулярный, частный убой скота (12:15–16, 21; см. также 20:14), который ранее был запрещен (ср. *1 Сам.* 14:31–35 и *Лев.* 17:1–7). Во *Втор.* 12:16,

---

[7] Относительно гипотез о времени и обстоятельствах возникновения *Девтерономического кодекса* и *Второзакония* в целом см.: *Вместо заключения.* Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза* и *Концепция «девтерономической истории». Идея избранного народа.*

[8] Ср. *Втор.* 7:5.

[9] Ср. *2 Цар.* 18:3–6 (ср. также *2 Хр.*, гл. 29) об аналогичных деяниях иудейского царя Хизкийаху.

24 содержится предписание выливать кровь любого животного на землю, «подобно воде» (ср., однако, *Лев.* 17:11, 13–14).

В главе 13 содержится установление предавать смерти любого, кто будет подстрекать к идолопоклонству. Предавать заклятью (*херему*) следует также и целый город, населенный израильтянами, жители которого впали в служение «иным богам». (В 13:16 использован глагол החרים, подразумевающий «посвятительное приношение Господу по обету», предполагавшее уничтожение всего заклятого: людей, скота, предметов.) Такой город не должен был восстанавливаться (оставался «вечным *тéлем*»; 13:17).

Четырнадцатая глава *Второзакония* открывается предписанием не делать нарезов на теле и не выстригать волос над глазами по умершем (*Втор.* 14:1; см. также *Лев.* 19:27–28[10]). Как замечает И. Ш. Шифман, этот «запрет точно соответствует обрядности плача по умершему, которая известна по эпиграфическим материалам, а также описаниям в угаритских поэтических повествованиях (поэма о борьбе Силача Балу с богом смерти Муту)»[11].

II

В этой же главе содержатся девтерономические установления, касающиеся дозволенной и недозволенной пищи, в целом совпадающие с предписаниями книги *Левита*, гл. 11. Дабы быть святым народом, избранным Святым ГОСПОДОМ, Израилю следует отделиться и предохраниться от всякого рода *нечистоты* (טמאה), в том числе, от употребления в пищу нечистых животных. В *Лев.* 11 и *Втор.* 14 выявляется разница между чистыми и нечистыми животными, рыбами, птицами и пресмыкающимися[12]. (О разделении животных на *чистых* и *нечистых* (הבהמה אשר לא טהורה и הבהמה הטהורה) говорится в гл. 7, ст. 2 книги *Бытия* (источник *Яхвист*) в связи с Потопом и Ноевым ковчегом.) Эти установления, наряду с положениями, зафиксированными в *Исх.* 23:31, 34:25–26, *Лев.* 17:10–15, 19:26, *Втор.* 16:16, 12:23–25, 14:3–21, 15:23, 23:1, легли в основу иудаистских правил, связанных с пищевыми дозволениями и запретами. Так, из млекопитающих можно употреблять в пищу тех, у кого раздвоены копыта, на копытах глубокий разрез, и которые жуют жвачку (т. е. жвачных парнокопытных, как диких, так и домашних)[13]. На этом основании недозволенными к употреблению в пищу являются, к примеру, верблюжатина, свинина[14], зайчатина.

---

[10] Ср. *Ис.* 15:2; *Иез.* 27:31; ср. также *Мих.* 1:16; *Иер.* 16:6.

[11] Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 325.

[12] Согласно Тациту (*Истории*, V, 5), иудейские законы о чистой и нечистой пище способствовали *отделению* евреев от других народов. (Ср. *Сатиру* XIV, 96 Ювенала [по поводу невкушения евреями свинины].)

[13] Поскольку ритуально нечисто все, получаемое от *нечистого*, традицией запрещено употреблять в пищу и молоко нечистых млекопитающих.

[14] Согласно книге *Исайи* 65:4 и 66:17, вкушение свинины являлось составной частью языческих идолопоклоннических ритуалов. По Страбону (*География*, IX, 348) и Овидию (*Метаморфозы*, XV, 111), многие языческие народы жертвовали свиней своим особым божествам. (Согласно сообщениям ряда античных авторов (включая Геродота), древние египтяне рассматривали свиней и свинину как скверну.)

Среди морских и речных обитателей можно употреблять в пищу тех, у кого есть плавательные перья (плавники) и чешуя[15].

В *Лев.* 11:13–19 перечисляются 19 хищных птиц («с породою их»), коих запрещено употреблять в пищу. Во *Втор.* 14:13–18 упоминается 20 птиц[16]. Нельзя употреблять в пищу также летучих мышей (*Лев.* 11:19; *Втор.* 14:18) и (крылатых) насекомых[17] (за исключением четырех видов саранчи, упоминаемых в *Лев.* 11:21–22; ср. *Втор.* 14:19[18])[19].

Как уже было отмечено выше[20], во *Втор.* 12:16, 24;15:23 (равно как в *Быт.* 9:4, *Лев.* 3:17, 7:26–27, 17:10–14, 19:26а; ср. также *1 Сам.* 14:32–34) содержится категорический запрет на употребление крови. Согласно *Втор.* 14:21, нельзя есть никакую мертвечину [*невела*] (см. также: *Исх.* 22:31; *Лев.* 11:39 слл., 17:15 сл., 22:8; *Иез.* 44:31).

Во время антииудаистских гонений Антиоха IV Епифана правоверные евреи предпочитали умереть, нежели подчиниться приказанию селевкидского царя есть свинину (*2 Макк.* 6:18 слл.; ср.: Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, XIII, 243).

См. также исследование И. Ш. Шифмана, касающееся библейского и коранического запретов вкушать свинину, помещенное в его статье «О некоторых установлениях раннего ислама» (сб.: Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984. С. 38–41).

[15] По раввинистической традиции, хотя бы один плавник и легко отделяемая чешуя (Вавилонский Талмуд, трактат *Авода Зара*, 39а; см. также: Мишна, *Хуллин*, III, 7). Запрет на вкушение нечистых рыб по традиции распространяется и на их икру. Поэтому, например, иудаистам разрешается есть красную икру (лососевых рыб — Salmonidae), но запрещено есть черную (осетровых рыб — Acipenseridae). (Негативное отношение к рыбе без чешуи засвидетельствовано у ряда древних народов, в том числе египтян.)

[16] На основании этих перечней Вавилонский Талмуд запрещает 24 вида нечистых птиц (*Хуллин*, 63а–b; ср.: *Йосеф Каро*, Шулхан Арух, Йоре деа, LXXXII, 2–3). Запрещены все хищные птицы, а также болотные и водоплавающие (кроме гуся и утки). Согласно Мишне, *Хуллин*, III, 6, чистая птица должна иметь шпоры, зоб и мускульный желудок с легко снимаемой внутренней оболочкой. Традицией запрещены яйца нечистых птиц, а также яйца, в которых началось развитие плода (даже в виде капли крови на желтке; см.: *Йосеф Каро*, там же, LXVI, 3).

Согласно *Письму Аристея,* 146 слл., запрет употреблять хищных птиц в пищу призван научить людей не жить хищничеством и не терзать ближнего. По мнению Филона Александрийского, животные, обладающие хищническими инстинктами, запрещены в пищу людям, дабы у них не пробуждались аналогичные инстинкты (*Об особых законах*, IV, 118).

[17] Пчелиный мед разрешен традицией к употреблению.

[18] Ср. также: *Йосеф Каро*, Шулхан Арух, Йоре деа, LXXXV, 1.

[19] *Лев.* 11:29–30, 41–44 запрещает вкушение животных, пресмыкающихся по земле. Согласно *Лев.* 11:24–40 (ср. также 5:2), прикосновение к нечистому животному или трупу нечистого животного делает человека нечистым до вечера, он должен омыть одежду свою; прикосновение к трупу чистых животных также делает человека нечистым до вечера.

Ограничения и запреты, касающиеся растительной пищи, относятся раввинистической традицией только к способу выращивания полевых и садовых культур, ограничению прав пользования ими, месту и времени их употребления, но не к каким-либо их видам. На основании текста книги *Бытия* 1:29 («И сказал Бог: „Вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя: вам (это) будет в пищу“») все овощи и фрукты разрешены в пищу (причем как с мясными, так и с молочными блюдами), но лишь после того, как проверка покажет, что в них отсутствуют черви или личинки насекомых.

[20] *Приложение I,* 1.

* * *

В Библии мы неоднократно встречаемся с резким осуждением несоблюдения предписаний о запретной пище, а также со стремлением ни при каких обстоятельствах не осквернять ею[21]. В источниках эпохи эллинизма и раннеримского периода зафиксированы примеры принятия мученической смерти отдельными лицами или целыми общинами во избежание нарушения правил о дозволенной и недозволенной пище (см., например, *2 Макк.* 6:18–31, 7:1–42; *Иосиф Флавий.* Иудейская война, II, 152–153; ср.: Иудейские древности, XIII, 243).

Выявляя смысл и цель законов о пищевых запретах, интерпретаторы подчеркивают их этическое, педагогическое, психологическое, гигиеническое значение. Предпринимались попытки усмотреть здесь отголоски древнейших форм религиозных представлений (прежде всего, тотемизма). Выдвигались и объяснения мистического характера. В то же время кажется правдоподобным предположить, что отдельные пищевые ограничения в той или иной мере могли быть первоначально связаны с запретом на участие в соответствующих языческих ритуалах, идолопоклоннических сакральных трапезах, запрещением вообще вкушать идоложертвенное. (Ср. *Исх.* 34:15: «Не вступай в союз с жителями той земли, чтобы, когда они будут блудодействовать вслед богов своих и приносить жертвы богам своим, не пригласили и тебя, и ты не вкусил бы жертвы их».) Это, в частности, возможно, касается запретов: есть свиное мясо и мышей[22] (ср. *Ис.* 65:2–4: «Простирал Я руки Мои всякий день к народу непокорному, ходившему путем недобрым, по своим помышлениям, к народу, который гневит Меня в Лице постоянно, приносит жертвы в садах и сожигает фимиам на черепках[23], сидит в гробницах и в пещерах ночует; ест свиное мясо, и мерзкое варево в сосудах у него»; *Ис.* 66:17: «Те, которые освящают и очищают себя в садах, один за другим, едят свиное мясо и мерзость, и мышей, — все погибнут, говорит ГОСПОДЬ»); употреблять в пищу кровь (ср. *Иез.* 33:25: «Посему скажи им: „Так говорит Господь Бог: вы едите с кровью и поднимаете глаза ваши к идолам вашим (גלוליכם) и проливаете кровь, — и хотите владеть землею?“»[24]); варить козленка в молоке его матери[25] (*Исх.* 23:19, 34; *Втор.* 14:21; судя по угаритскому тексту *Рождение богов* [KTU 1.23], это являлось составной частью ритуала священного брака; так что данный запрет мог подразумевать, кроме прочего, и запрещение евреям участвовать в языческих обрядах)[26].

---

[21] Ср., например, *Иез.* 4:14; *Дан.* 1:5–16 (ср. также, например, *Тов.* 1:10–11; *Юд.* 12:2, 19).

[22] *Лев.* 11:29.

[23] Ср. параллельное место в 1Q Is[a].

[24] Ср. *1 Сам.* 14:32–34.

[25] На основании данного предписания раввинистическая традиция запрещает вкушать одновременно мясные и молочные продукты (*Хуллин*, 115b), а также молочное после мясного (Там же, 105a). В отношении последнего запрета не оговорено, сколько времени должно пройти между их употреблением. Наиболее строгая традиция, принятая большинством еврейских общин, предписывает шестичасовой перерыв.

[26] См.: *Шифман.* Ветхий Завет и его мир. С. 192; *Он же.* Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 301.

III

В 14-й главе *Второзакония* содержится также предписание поедать десятую часть произведенных продуктов сельского хозяйства, включая первородное (мужского пола) из скота (без порока) (ср. 15:19–20), в месте, которое изберет ГОСПОДЬ (т. е. в Иерусалиме), а также выделять в конце каждых трех лет (семилетия) десятую часть продуктов левитам, пришельцам, вдовам и сиротам (22–29)[27]. В следующей главе говорится о Субботнем годе[28] и о том, что все первородное мужского пола от крупного и мелкого скота без порока должно посвящаться ГОСПОДУ, в место, которое Он изберет; то, что с пороком, съедается дома (15:19–21). Большая часть главы 16 посвящена празднованию Пасхи, Недель-Шавуот и Кущей-Суккот на месте, которое изберет ГОСПОДЬ (подробно о праздниках см. выше, *Приложение* I, 4). Здесь же содержится призыв соблюдать правосудие («правды (צדק), правды ищи»[29]; ст. 20) и запрет на высаживание культовой рощи (*ашера*) из любых деревьев и установку культового столба (*маццева*).

Второзаконие 17:1 запрещает приносить в жертву ГОСПОДУ Богу животное с пороком (ср. 15:19–21). В тексте 17:2–13 содержится предписание побивать каменьями идолопоклонника по словам не менее двух свидетелей. Здесь же говорится о том, что окончательное решение по судебным вопросам выносится священником или судьей в месте, которое изберет ГОСПОДЬ. Вторая часть главы 17, стихи 14–20, т. наз. *статут царя,* посвящена обязанностям царя. Последний должен происходить только из среды Израиля. Предписание царю «не умножать себе жен, дабы не развратилось сердце его» (стих 17) коррелирует с *1 Цар.* 11:3, где сказано, что у царя Соломона было «семьсот жен и триста наложниц; и развратили жены его сердце его». В предписании же царю «не возвращать народ в Египет для умножения себе коней» (стих 16) усматривают аллюзию на нечестивого иудейского царя-идолопоклонника Менашше (см. *2 Цар.* 21:1–18)[30], который, как полагают, возможно, обменивал иудейских наемников на коней в Египте. Когда царь воссядет «на трон царства своего, (пусть) спишет себе список Закона (משנה התורה; или „список (повторение) Учения". — *И. Т.*) этого в книгу, с (той, которая находится) у священников-левитов. И да будет она при нем, и да читает он ее все дни жизни своей, дабы научался бояться ГОСПОДА, Бога своего <и> блюсти все слова этого Закона (התורה) сего, и законы сии исполнять» (*Втор.* 17:18–19). Полагают, что под Законом здесь, скорее всего, следует понимать установления *Девтерономического кодекса.* Таким образом, царская власть в Израиле рассматривается как институт, *ограниченный Законом* с момента своего возникновения.

Во *Втор.* 18:1–8 содержится предписание поддерживать священников и левитов, ибо удела не будет им между братьями их: Сам ГОСПОДЬ — удел их. Они должны пи-

---

[27] См. также *Втор.* 26:12–13. Ср. *Лев.* 27:30; *Числ.* 18:21.

[28] См. выше: *Приложение I,* 5.

[29] Букв.: «правду („справедливость", „праведность". — *И. Т.*), правду преследуй (в смысле „беги (за ней)". — *И. Т.*)».

[30] Ср., однако, *2 Хр.* 33:12–20.

таться от жертвоприношений ГОСПОДУ. Далее в тексте содержится запрет человеческих жертвоприношений, кудесничества, гаданий, ворожбы, волшебства и чародейства, вызывания и вопрошения духов предков и, шире, духов почивших[31] (18:9–14); т. е. всего того, чем занимались окрестные языческие народы и что не совместимо с чистым монотеизмом. В этой же главе говорится об обетовании ГОСПОДА воздвигнуть из среды Израиля пророка, подобного Моисею (18:15–19), а также о лжепророчестве (18:20–22)[32]. В главе 19 приведены законоуложения, касающиеся городов-убежищ для совершивших непредумышленное убийство (три города — к западу от Иордана и три — в Заиорданье)[33], причем дороги к ним должны были содержаться в хорошем состоянии (19:3), чтобы ничто не препятствовало беглецам; предписание не нарушать межи (ст. 14)[34]; установления относительно необходимости рассмотрения показаний, по крайней мере, двух свидетелей во время судебного разбирательства, а также относительно наказания лжесвидетеля по принципу талиона: «душа за душу, глаз за глаз, зуб за зуб» (ст. 15–22)[35]. Следующая глава *Второзакония* посвящена порядку ведения священной войны. От участия в военных действиях, согласно данному тексту, освобождаются: построивший новый дом и не обновивший его; насадивший виноградник и еще не пользовавшийся им; обручившийся с женою, но еще не взявший ее[36]; а также боязливые и малодушные (20:5–8). Здесь же мы встречаемся, в частности, со следующими предписаниями: «Когда подойдешь к городу, чтобы завоевать его, предложи ему мир. Если он согласится на мир с тобою и отворит тебе (ворота), то весь народ, который найдется в нем, будет нести тебе трудовую повинность и служить тебе. Если же он не согласится на мир с тобою и будет вести с тобою войну, то осади его, и (когда) ГОСПОДЬ, Бог твой, предаст его в руки твои, порази всех возмужалых в нем острием меча; только женщин и детей, и скот, и все, что в городе, всю добычу его возьми себе, и пользуйся добычею врагов твоих, которых предаст тебе ГОСПОДЬ, Бог твой» (20:10–14); «Если долгое время будешь держать в осаде (какой-нибудь) город, чтобы завоевать его и захватить его, то не уничтожай деревьев его, вонзая в них топор, ибо от них ты можешь питаться; не срубай их. Ибо разве человек дерево полевое, чтобы оно могло уйти от тебя в укрепление?» (*Втор.* 20:19).

---

[31] *Втор.* 18:11; см. также 26:14. Подробно об этом см. ч. II, гл. V, 3.

[32] Как отмечалось выше, на роль пророка, подобного Моисею, возможно, претендовал пророк Илия. (Ср., например, текст *1 Цар.* 19:7–18 о пребывании Илии у Хорева.) Отметим также, что в эпоху эллинизма пророк, подобный Моисею, рассматривался как пророк-предтеча Мессии (наряду с пророком Илией; ср. *Мал.* 3:23–24 [4:5–6]) или даже отождествлялся с Мессией. Например, харизматический лидер Кумранской ессейской общины, фигурирующий в рукописях Мертвого моря под обозначением Учитель праведности (II в. до н. э.), вероятно, рассматривался своими адептами и как второй Моисей, и как жреческий Мессия (см.: *Тантлевский.* История и идеология Кумранской общины. С. 189–280). В *Деян.* 3:22–23 с этим пророком отождествляется Иисус из Назарета. Реинтерпретируя Тору в Нагорной проповеди, Иисус говорит как новый Моисей.

[33] См. также *Исх.* 21:13–14, *Числ.* 35:6, 9–34, *Втор.* 4:41–43, *И. Нав.*, гл. 20.

[34] Межевые законы считались священными у ряда древних народов, в том числе у греков и римлян. Последние почитали бога межей Термина (лат. terminus, «предел», «граница»), в честь которого праздновали 23 февраля каждого года празднество Терминалий.

[35] См. также *Исх.* 21:24; *Лев.* 24:20.

[36] Во *Втор.* 24:5 говорится о годичной отсрочке от военной службы для новобрачного.

Главы 21–25 книги *Второзакония* содержат различные законы и установления, в том числе: о трупе убитого человека, убийца которого не известен (21:1–9); о браке с пленницей (21:10–14); о праве первородства детей от двух жен и о двойной доле наследства для первенца (21:15–17); о наказании непокорных детей (21:18–21)[37]; о казненном, а затем повешенном на дереве (21:22–23)[38]; о сбережении чужой собственности (22:1–4); запрещение травестизма (22:5)[39]; об отношении к птенцам и их матери (22:6–7); о мерах предосторожности при возведении построек (22:8); о несмешении видов (22:9–11)[40]; о кистях на четырех углах верхнего одеяния (22:12)[41]; о публичном оклеветании мужем своей жены (22:13–19); специальный закон об отсутствии девства (22:20–21)[42], законы о прелюбодеянии[43] и изнасиловании [44] (22:22–23:1 [22:22–30]); о принятии в общину Израиля (23:1–9[8])[45]; о чистоте (чистоплотности) стана (23:10[9]–15[14]); предписание не выдавать беглого раба господину его (23:16–17[15–16])[46]; запрет культовой проститу-

---

[37] В связи с данным установлением И. Ш. Шифман замечает: «В отличие от Рима, где pater familias обладал абсолютной властью над сыном и мог казнить его по своему произволу, в Израиле решение о казни принимает совет старейшин города по обвинению, исходящему от обоих родителей. Казнь (побиение камнями) осуществляет вся община („все мужи его города“)». (Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 327 сл.)

[38] Ср. *И. Нав.* 8:29, 10:26–27.

[39] «На женщине не должно быть мужской одежды, и мужчина не должен одеваться в женское платье, ибо мерзок пред ГОСПОДОМ Богом твоим всякий делающий это».

Переодевание в одежды противоположного пола с целью противоестественных форм разврата (и, возможно, с культовыми целями) практиковалось у многих языческих народов древности.

[40] См. также *Лев.* 19:19. Ср. примеч. 24 в *Приложении I.*

[41] См. также *Числ.* 15:38.

[42] Согласно этому закону, если муж не найдет девства у своей жены и это подтвердится, то ее должно привести к дверям дома отца ее и побить каменьями до смерти.

[43] Согласно *Втор.* 22:22, «если найден будет кто лежащий с женою замужнею, то должно предать смерти обоих...»

[44] Отметим следующий закон, эксплицитно выражающий презумпцию невиновности девушки: «Если кто встретится в поле с отроковицею обрученною и, схватив ее, ляжет с нею, то должно предать смерти только мужчину, лежавшего с нею, а отроковице ничего не делай... ибо он встретился с нею в поле, и (хотя) отроковица обрученная кричала, но некому было спасти ее» (22:25–27). Если же это имело место в городе, то побить камнями следует обоих; «отроковицу за то, что она не кричала в городе» (22:24).

[45] См., в частности, *Втор.* 23:8–9: «Не питай отвращения к эдомитянину, ибо он брат твой. Не питай отвращения к египтянину, ибо пришельцем (*гером*; גר. — *И. Т.*) ты был в стране его. Дети, которые народятся у них в третьем поколении, им (предстоит) войти в общество (בקהל) ГОСПОДНЕ». Ср. социальный проект пророка Иезекиила, зафиксированный в *Иез.* 47:21–23 и предполагающий полное наделение *герим*-пришельцев гражданскими правами и наследственными участками между колен. Как замечает И. Д. Амусин, «проект Иезекиила был беспрецедентным не только на древнем Востоке, но также и в древней Греции». (Негражданское население в иудейском обществе в первой половине I тысячелетия до н. э. // Проблемы социальной структуры обществ древнего Ближнего Востока. С. 91.) В этой связи российский исследователь отмечает, что ни в социальной утопии Ксенофонта, изложенной им в сочинении *О доходах*, гл. 2–3, ни в т. наз. Магнезийской утопии Платона (*Закон*, 850 cd) о предоставлении метекам (имевшим приблизительно тот же социальный статус, что и герим в Израиле) гражданского полноправия и о полном уравнении их с афинянами речи не идет. (Там же. С.117 сл.)

[46] Полагают, что здесь, вероятно, имеется в виду раб-иноплеменник.

ции, женской и мужской (23:18–19[17–18])[47]; о процентах (23:20–21[19–20])[48]; о необходимости соблюдать обеты (23:22–24[21–23]); о пользовании чужим садом и жатвой (23:25–26[24–25]); о разводе и разводном письме [ספר כריתת] (24:1–4); о годичной отсрочке от военной службы для новобрачного (24:5); о залогах (24:6); о предании смерти того, кто похитит и продаст соплеменника (24:7)[49]; о соблюдении мер предосторожности в отношении проказы (24:8–9); о возвращении залога (24:10–13); о недопустимости задержек в оплате труда поденщика (24:14–15)[50]; об индивидуальной ответственности каждого за свой грех (24:16)[51]; о правосудии (24:17–18); о социальной благотворительности (24:19–22)[52]; о справедливости в суде (25:1); о телесном наказании виновных (25:2–3); о гуманном отношении к рабочему скоту (25:4); о левиратном[53] браке (25:5–10)[54]; о недопустимости повреждения детородного органа мужчины во время борьбы женой его соперника (25:11–12); о правильности мер и весов (25:13–16)[55]; повеление «изгладить память об 'Амалеке из поднебесья» (25:17–19)[56].

В 26-й главе *Второзакония* содержатся предписания принести к месту, которое ГОСПОДЬ изберет на Земле Обетованной (т. е. в Иерусалимский Храм), начатки всех плодов земли, а также отделять все десятины произведений земли в третий год («год десятин») и отдавать их левиту, пришельцу, сироте и вдове. Здесь же приводятся тексты литургических исповеданий, сопровождающих приношения первых плодов и десятин (см. стихи 1–15). В частности, отделяющий эти десятины, называемые также *святынями* (26:13), говорит пред ГОСПОДОМ Богом, что он «не ел от нее (т. е. святыни. — *И. Т.*) в

---

[47] Культовый блуд практиковался в храмах сиро-палестинского региона. Блудник(-гомосексуалист) обозначается во *Втор.* 23:19[18] как «пес» (כלב).

[48] Можно отдавать что-либо в рост только иноземцу; брату своему в рост отдавать запрещается.

[49] Ср. *Исх.* 21:16.

[50] «В тот же день отдай плату его, чтобы солнце не зашло прежде того, ибо он беден, и к ней стремится душа его; а то возопиет он на тебя к ГОСПОДУ, и будет на тебе грех» (ср. *Лев.* 19:13).

[51] «Да не будут казнимы отцы за детей, и дети да не будут казнимы за отцов; каждый за свой грех должен быть казнен».

[52] См. выше: *Приложение I,* 7.

[53] Этот термин происходит от лат. levir, «деверь».

[54] Согласно данному тексту, «если братья живут вместе, и один из них умрет, не имея у себя сына, то жена умершего не должна выходить на сторону за человека чужого, но деверь ее должен войти к ней и взять ее себе в жену, и жить с нею. И первенец, которого она родит, останется с именем брата его умершего, чтобы имя его не изгладилось в Израиле». Если же брат будет категорически отказываться, то невестка его пусть снимет публично сапог с ноги его и плюнет в лицо его. «И нарекут ему имя в Израиле: „дом разутого"». Отказ от левиратного брака резко осуждается и в книге *Бытия* 38:8–10. Йехуда, сын Йакова, повелел своему сыну 'Онану войти к Тамари, жене другого своего сына — первенца 'Эра, почившего бездетным, дабы 'Онан женился на ней и восстановил 'Эру семя. 'Онан же, однако, входя к Тамари, изливал свое семя на землю (отсюда термин *онанизм*), ибо «знал, что семя будет не ему», за что был умерщвлен ГОСПОДОМ. Готовность к левиратному браку приветствуется и восхваляется в книге *Руфи.*

[55] Ср. *Лев.* 19:35–36.

[56] 'Амалекитяне ('Амалек) были первым народом, вероломно напавшим на израильтян после их Исхода из Египта (см. *Исх.* 17:8–16; *Втор.* 25:17–18). Как было отмечено выше, слово «'амалекитяне» («'Амалек») стало нарицательным, обозначающим врагов евреев. См. также примеч. 121 и 122 в гл. III, ч. I.

печали своей, и не отделял ее в нечистоте[57], и не давал от нее для мертвеца», поступая согласно заповеди Господней (26:14); т. е., вероятно, не участвовал в языческом по своему происхождению обряде поминальной тризны (ср. *2 Сам.* 3:35; *Иез.* 24:17, 22; ср. также *Иер.* 16:7) или же сакральной трапезе, практиковавшейся участниками культа мертвых (ср. *Ис.* 65:4). Особо отметим текст *Втор.* 26:5–9, названный Г. фон Радом древнеизраильским Credo: «Отвечай и скажи пред ГОСПОДОМ, Богом твоим: „Отец мой (был) странствующий арамей[58], и спустился в Египет и проживал там с немногими людьми, и произошел там (от него) народ великий, сильный и многочисленный. Но египтяне худо поступали с нами, и угнетали нас, и налагали на нас тяжкие работы; и возопили мы к ГОСПОДУ, Богу отцов наших, и услышал ГОСПОДЬ вопль наш, и увидел бедствие наше, тяжкий труд наш и угнетение наше; и вывел нас ГОСПОДЬ из Египта рукою сильною и мышцею простертою, и страхом великим, и знамениями, и чудесами, и привел нас на место это, и дал нам землю эту, землю, текущую молоком и медом“». Текст *Девтерономического кодекса* заключается специальным увещеванием, в котором говорится о том, что если Израиль будет служить единственно ГОСПОДУ и исполнять Его законы, то он станет «народом-сокровищем», «святым народом (עם קדש) у ГОСПОДА», «выше всех народов, которых Он сотворил, в восхвалении, славе и чести» (ст. 16–19).

IV

Второе обращение Моисея к Израилю завершается повелением написать по переходе через Иордан на больших камнях, обмазанных известью, «все слова этого Закона» (вероятно, имеется в виду текст *Второзакония*, гл. 5–26 или 12–26) и поставить эти камни на горе ‘Эвал[59]. На той же горе предписывается установить жертвенник ГОСПОДУ Богу из цельных камней. Шесть колен — Шимон, Леви, Йехуда, Иссахар, Йосеф и Бинйамин — должны стать на горе Геризим и благословлять народ, а шесть других колен — Реувен, Гад, Ашер, Зевулун, Дан и Нафтали — должны стать на горе ‘Эвал, чтобы произносить проклятия по отношению к нарушителям заповедей (*Втор.* 27:1–13; см. также 11:29). Согласно *И. Нав.* 8:30–35, данные предписания были осуществлены израильтянами под водительством Иисуса Навина по их приходу в Землю Обетованную. В долине между горами Геризим и ‘Эвал располагался город Шехем, древний культовый центр, в котором был обновлен Завет ГОСПОДА с израильтянами во главе с Иисусом Навином[60]. Гора ‘Эвал (высота — 938 м над уровнем моря) расположена к северу от

[57] Т. е. находясь в процессе очищения от скверны.

[58] Имеется в виду Йаков-Израиль.

[59] Как замечает в связи с данным текстом И. Ш. Шифман, книга провидца Бил‘ама, сына Бе‘ора, фрагменты которой были обнаружены в Дейр-‘Алла, была написана на штукатурке, положенной на стены (Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 328).

[60] «И заключил Иисус (Иисус Навин. — *И. Т.*) с народом Завет в тот день, и дал ему закон и постановление в Шехеме. И вписал Иисус слова эти в Книгу Закона Бога (תורת אלהים), и взял большой камень, и положил его там под теребинтом, который у святилища ГОСПОДА (במקדש). И сказал Иисус всему народу: вот, камень

Шехема, Геризим (881 м над уровнем моря) — к югу.

После возвращения евреев из вавилонского плена самаритяне, не принятые в иудейскую гражданско-храмовую общину (см. *Эзр.* 4:1–3; *Неем.* 2:19–20), объявили гору Геризим наиболее священным местом в Стране Израиля. Самаритяне идентифицировали ее с горой в земле Мориа, на которой Авраам готовился принести в жертву своего сына Исаака, и с Бет-Элем, где ГОСПОДЬ заключил Завет с Йаковом; в Самаритянском Пятикнижии в стихе *Втор.* 27:4 вместо «на горе 'Эвал» написано «на горе Геризим», и самаритяне полагают, что Моисей завещал устроить жертвенник не на 'Эвале, а на Геризиме. В своем тексте Пятикнижия самаритяне заменили в нескольких стихах (например, в *Исх.* 20:15, *Втор.* 5:19–20) слово «гора» на «Геризим», а фразу «место, которое изберет ГОСПОДЬ Бог» (т. е. место, которое Бог назначит для принесения Ему жертв *после завоевания израильтянами Ханаана*; см., например, *Втор.* 12:5, 11, 14) — словами «место, которое избрал ГОСПОДЬ», имея в виду Геризим. В противовес Иерусалимскому Храму самаритяне ок. 332 г. до н. э. (некоторые полагают, что еще в конце V в. до н. э.) построили собственное святилище на горе Геризим[61]. Антиох IV Епифан (175–164) после 167 г. до н. э. превратил его в храм Зевса, а ок. 128 г. до н. э. оно было разрушено Иоанном Гирканом (134–104)[62]. (Сохранились фрагменты основания святилища в Телль эр-Расе на горе Геризим и следы лестниц на ее западном склоне[63]).

V

Во второй части главы 27 *Второзакония* приводятся двенадцать проклятий, которые должны будут возгласить левиты по отношению к преступившим закон (стихи 14–26)[64]; первые два проклятия направлены против тайных идолопоклонников и тех, кто

этот будет нам свидетелем: ибо он слышал все слова ГОСПОДА, которые Он говорил с нами; он да будет свидетелем против вас, чтобы вы не солгали пред Богом вашим» (*И. Нав.* 24:25–27).

[61] См.: *Иосиф Флавий*, Иудейские древности, XI, 304–347; см. также *2 Макк.* 6:2.

[62] *Иосиф Флавий*, Иудейская война, I, 2, 6; Древности, XIII, 9, 1.

[63] См.: *Purvis J. D.* The Samaritan Pentatuech and the Origin of the Samaritan Sect. Cambridge, Mass., 1968. P. 104–109. (Относительно ранней истории секты самаритян см. также, например: *Cross F. M.* Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times // HThR 59 (1966). P. 201–211; *Purvis J. D.* The Samaritan Problem: A Case Study in Jewish Sectarianism in the Roman Era // Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith / Ed. by *B. Halpern* and *J. Levenson*. Winona Lake, 1982. P. 323–350.)

В 66 г. н. э. на горе Геризим укрепились самаритяне, решившие принять участие в Первой Иудейской войне с Римом; в 67 г. большая часть их погибла от руки римских легионеров.

Еврейский путешественник Бинйамин из Туделы (вторая половина XII в.) приводит предание самаритян о том, что жертвенник на горе Геризим сложен из камней, на которых после перехода через Иордан были записаны «все слова Закона». (Ср. *Втор.* 27:3–8; ср. также *И. Нав.* 8:30–35.) Другое самаритянское предание гласит, что на горе Геризим спрятаны Тора Моисея, священные сосуды и манна, которые будут найдены во время пришествия Мессии. Обилие родников и зелени на горе Геризим и их отсутствие на горе 'Эйвал (представляющей собой голую скалу со многими пещерами) самаритянская традиция объясняет назначением этих гор в завещании Моисея.

[64] Согласно талмудической традиции (*Сота*, 36), левиты стояли между горами и, обращаясь к горе Геризим, произносили благословения над исполняющими заповеди ГОСПОДНИ; затем, обращаясь к горе 'Эвал, произносили проклятия над нарушающими их.

злословит отца своего и мать свою. Дополнительные проклятия по отношению к нечестивцам приводятся в следующей, 28-й, главе *Второзакония* (стихи 15–68). В первой же части этой главы приводятся двенадцать благословений (соответственно числу проклятий в тексте *Втор.* 27:14–26), адресуемых тем, кто слушает Глас Господа Бога, блюдет Его заповеди и не впадает в язычество (стихи 1–14).

3. ТРЕТЬЕ ПРОЩАЛЬНОЕ ОБРАЩЕНИЕ МОИСЕЯ К ИЗРАИЛЮ

Третье прощальное обращение Моисея, зафиксированное в тексте *Второзакония* 28:69[29:1]–30:20, содержит «слова Завета, который Господь повелел Моисею заключить с сынами Израилевыми в земле моавитской, кроме (מלבד; «помимо». — *И. Т.*) Завета, который Господь заключил с ними на Хореве». Заключение Завета на равнинах моавитских может рассматриваться и как торжественное возобновление Синайского Завета (Завета на Хореве), заключенного Господом с предшествующим поколением израильтян, и как дополнение к этому первому Завету. Третье обращение Моисея к Израилю можно подразделить на три части:

1) *Втор. 29:1–29.* В данном пассаже законодатель отмечает относительно Завета Бога с евреями, заключаемого в земле моавитской, следующее: «Не с вами (только) одними заключаю я этот Завет и этот клятвенный договор, то есть с теми, кто присутствует здесь с нами, стоит сегодня перед Господом, Богом нашим, но и с теми, кто отсутствует здесь с нами сегодня» (стихи 13–14); т. е., вероятно, и с теми, кто еще не пришел в этот мир (а также, возможно, и с уже перешедшими в мир иной). Центральная идея Завета — поклонение единому Богу и отказ от любых форм язычества. Соблюдение Завета ведет к общенародному и индивидуальному успеху и благоденствию, нарушение — к бедствиям страны, народа и отдельных лиц. В заключение данной части в имплицитной форме высказывается мысль о бесперспективности мистико-эзотерических изысканий и практики: «Сокровенное (הנסתרת) — это Господу, Богу нашему, открытое (הנגלת) же — нам и детям нашим навечно, чтобы исполнять все слова этого Учения (התורה; Закона. — *И. Т.*)» (*Втор.* 29:28[29]). Таким образом, открытого человечеству Богом вполне достаточно для общения с Ним и для счастливой жизни на земле[65].

2) *Втор. 30:1–14.* В данной части содержится Обетование, согласно которому рассеянный среди народов за непослушание Израиль, покаявшись и обратившись к Господу, будет помилован Им и возвращен в землю своих отцов; здесь же высказывается идея о близости заповеди Господней к человеку, ее имманентности ему: она не на небе и не за морем, но в устах и в сердце человека, дабы он мог исполнять ее.

3) *Втор.* 30:15–20. Господь через Моисея предлагает Израилю (и каждому человеку земли) «жизнь и добро, смерть и зло», «благословение и проклятие»; исполнение Закона ведет к благословению и благоденствию, а отклонение от него — к проклятию и

[65] См. далее: ч. II, гл. V, 3, V.

гибели. Оппозиции «жизнь — смерть», «добро — зло», «благословение — проклятие» (*Втор.* 30:15, 19) являют пример присутствия в Библии дуалистических представлений в рамках строгого монотеизма[66]. (Ср., например, *Ис.* 45:7: «Создающий свет и творящий тьму, делающий мир и сотворяющий зло — Я, ГОСПОДЬ, делаю все это»; ср. также *Втор.* 32:39; *1 Сам.* 2:6–10.) Кроме того, здесь отчетливо выражена мысль о том, что ГОСПОДЬ наделил человека свободой воли.

В целом содержание всех трех обращений Моисея можно было бы суммировать следующими словами из Второзакония:

> И теперь, Израиль, чего требует от тебя ГОСПОДЬ, Бог твой? Того только, чтобы ты боялся ГОСПОДА, Бога твоего, ходил всеми путями Его, и любил Его, и служил ГОСПОДУ, Богу твоему, всем сердцем твоим и всей душою твоею, чтобы соблюдал заповеди ГОСПОДА и законы Его, которые сегодня заповедую тебе, дабы тебе было хорошо (טוב) (10:12–13[67]).

[66] См. также: *Шифман.* Учение. Пятикнижие Моисеево. С. 330.

[67] См. также ст. 14–22.

III. Возникновение алфавитного письма. Древнейшие библейские рукописи

I

Алфавитное письмо было изобретено в ханаанском регионе. Существовали две отличающиеся друг от друга формы алфавитного письма, называемого также исследователями «квазиалфавитным *консонантным* (согласным) линейным письмом»[1]. В Угарите была изобретена (вероятно, не позднее первой половины II тысячелетия до н. э.) система письма, в которой буквы «собирались» из клинообразных черточек и писались на глиняных плитках (как в Месопотамии). Первоначально знаков было 30. Они «обслуживали» сочетание согласного с любым или никаким гласным; только для согласного ' (гортанного взрыва) различались знаки с тремя гласными, причем знак ' + i означал также ' + 0 (нуль). Вероятно, некоторые знаки обозначали два или более фонетически похожих согласных в языке. Во второй половине II тысячелетия до н. э. существовал также возникший под влиянием финикийского алфавита сокращенный вариант угаритского письма, состоящий из 22 знаков (подобно финикийскому или палеоеврейскому). Большинство мифологических текстов, обнаруженных при раскопках Угарита, написано этим алфавитом. Несколько кратких надписей этого типа были обнаружены и в Палестине.

Жители египетской провинции Ханаан выработали другую группу знаков (имеющих линейный облик), дошедшую до нас в двух разновидностях: протосинайской и протоханаанской. Сохранились лишь короткие и большей частью неполные протосинайские и протоханаанские надписи на скалах, глиняных сосудах, на каменных и металлических предметах. Поэтому большую часть этих текстов невозможно расшифровать с полной определенностью, и, следовательно, время происхождения и этапы развития этих письменностей пока более или менее точно выявить не удается. Протосинайское письмо —

---

[1] Как замечает Й. Наве, существует мнение, согласно которому «термин „алфавитный“ не подходит для обозначения западносемитского письма (финикийского, еврейского, арамейского и производных от них). Так, И. Дж. Гельб считает, что эти письменности являются системами силлабического письма. При этом он указывает, что поскольку каждый знак здесь представляет согласный плюс любой гласный (или нуль гласного), то это не может рассматриваться как чисто алфавитное письмо. Действительно, западносемитская система письма менее разработана, чем греческая, в которой используются также знаки для гласных. Однако термин „алфавит“ не означает, что каждый согласный, гласный или согласный плюс любой гласный должны обозначаться буквой. „Алфавит“ означает ограниченное количество букв (от двадцати до тридцати), стоящих в зафиксированном порядке. Конкретное значение каждой буквы не важно для данного определения» (*Naveh.* Origins of the Alphabet: Introduction to Archaeology. P. 17).

это около 25 наскальных надписей кратких и сильно поврежденных, которые обнаружили на юге Синайского полуострова в 1905 г. Еще около 10 аналогичных надписей было найдено позднее на Синайском полуострове и в Палестине. Синайские надписи локализуются на предполагаемом пути движения евреев по Синайскому полуострову (в районе бирюзовых копий в Серабит эль-Хадеме). Ряд исследователей, начиная с А. Х. Гардинера, рассматривали протосинайское письмо как самый первый алфавит мира, созданный еще в эпоху Среднего царства, возможно, в XIX в. до н. э., на основе египетских иероглифов по акрофоническому принципу и являющийся предком финикийского (палеоеврейского) алфавита. Надписи предлагали датировать также XVII, XVI или XV вв. до н. э. А. Г. Лундин определяет протосинайское письмо как «краткий консонантный алфавит (22–24 буквы), возникший в южной Палестине в XIII–XII вв. до н. э. на базе северосемитского алфавита (предка финикийского) под египетским культурным влиянием путем внешней стилизации под египетские иероглифы с приданием им рисуночного вида. Протосинайское письмо было распространено, по-видимому, в XIII–XI вв. до н. э. в Палестине и, вероятно, в Финикии и Сирии»[2]. Язык протосинайских надписей — западносемитский. В именах встречается единственный теофорный компонент — *ба'ал*[3]. Особым почитанием у авторов надписей, вероятно, пользовалась богиня Ба'алат (букв. «госпожа»), тождественная, как показал А. Г. Лундин, супруге Ба'ала 'Анат[4].

Две краткие надписи из Лахиша и Тель Нагилы и, возможно, еще одна, более пространная, из Шехема на небольшой каменной плакетке, предположительно относятся к концу среднебронзового века, т. е. могут датироваться XVI в. до н. э. Большая же часть протоханаанейских надписей, вероятно, относится к XIII в. до н. э. Несколько расшифрованных пассажей являются посвятительными формулами, использовавшимися в культовой практике. Именно таковой является и самая длинная из обнаруженных до настоящего времени протоханаанейских надписей, сделанная на тулове расписного сосуда, обнаруженного в храме на месте городского рва в Лахише. Это посвящение богине, которой, вероятно, поклонялись в этом храме.

Существует предположение, что ханаанское письмо второй половины II тысячелетия до н. э. является упрощенной, сокращенной формой слогового «линейного» письма, условно называемого протобиблским[5]. Появившееся во II тысячелетии до н. э. в финикийском городе Библ (Гевал), это письмо содержало около ста знаков, каждый из которых, вероятно, передавал слог из согласного и одного из трех древнесемитских гласных (a, i или u); согласный с нулем гласного передавался так же, как согласный

---

[2] Протосинайское письмо // ЛЭК. С. 403. А. Г. Лундин исходит из родства протосинайского письма с консонантными алфавитами II тысячелетия до н. э. (угаритским, южносемитским, финикийским), но отвергает его зависимость от египетского иероглифического письма. Расшифровке протосинайской письменности посвящена его монография «Дешифровка протосинайского письма» (Отв. ред. *И. Ш. Шифман*. М., 1991).

[3] *Лундин.* Дешифровка протосинайского письма. С. 82, 93. Как замечает автор, этот теофорный элемент имен, широко распространенный в Палестине и Сирии, совершенно не встречается в Аравии.

[4] Там же. С. 82–84.

[5] См., например: *Дьяконов И. М.* 1) Финикийское письмо // История Древнего Востока. Ч. 2. С. 265–268; 2) Сирия, Финикия и Палестина в III–II тысячелетиях до н. э. // История древнего мира. Т. 1. С. 256 и сл.

с гласным (скорее всего с гласным а). Обозначения для словоразделов отсутствовали, что крайне затрудняло чтение.

Как замечает И. М. Дьяконов, распространенное мнение, будто письмо, не содержащее знаков для обозначения гласных, «удобнее» для семитских языков, неверно[6]. «Создатели финикийского письма предназначали его для записей ведомостей, в крайнем случае религиозно-ритуальных текстов, содержание которых в самом общем виде было известно заранее, и поэтому при чтении ломать себе голову над сочетаниями неразделенных между собой согласных приходилось минимально. К тому же это, вероятно, сначала был род купеческой тайнописи. При передаче более сложных текстов уже к началу I тысячелетия до н. э. финикийцы стали прибегать к так называемым „матерям чтения", т. е. представлять согласные ', h, w, y на место долгих гласных ā, ū, ō, ī, ē или дифтонгов»[7]. Были введены словоразделы. Однако северо-западносемитское письмо еще не передавало адекватно все фонемы в языке, а некоторые не передавало вообще. Это стали делать регулярно воспринявшие финикийское письмо греки и фригийцы с VIII в. до н. э., используя для обозначения гласных некоторые семитские знаки для согласных, лишние с точки зрения их языков; например, в греческом: *'алеф* для *альфы*, *ѓе* для *эпсилона, вав* для *дигаммы* и *ипсилона*, *'айин* для *омикрона*; потом греки создают специальные знаки для *ē долгого* (*эта*; из семитского *ẖет*) и ō долгого (*омега*). Вводятся знаки *кси* (из семитского *самеха*), а также *фи*, *хи* и *пси*, которых в финикийском алфавите не было. Греки сохранили и названия и порядок семитских знаков.

В эпоху первой фазы железного века направление палеоеврейского (финикийского) письма еще не было твердо установлено: иногда надписи идут справа налево, иногда — слева направо, а подчас даже сверху вниз. Что касается порядка букв, то, в отличие от финикийского и угаритского алфавитов, в аутентичном еврейском, как можно судить по алфавитам, обнаруженным в 'Ицбет-Сарте (XII в. до н. э.), Кунтиллет-'Аджруде (ок. 800 г. до н. э.), а также по акростихам книги *Плача* 2:16–17, 3:46, 49 и 4:16–17 (см. также рукопись из Кумрана 4Q Lam, кол. 3, фр. 3, 7–10 [*Плач*, гл. 1, ст. 17, 16])[8], в его первоначальном порядке буква *пе* предшествовала *'айину*[9].

Северо-западносемитское письмо конца II тысячелетия до н. э. из 22 знаков явилось родоначальником практически всех алфавитных письменностей мира и некоторых слоговых. Алфавитное письмо, позволявшее делать записи *любого* характера, точно передавать мысль, быстро и легко усвояемое, компактное в огромной мере способствовало развитию науки и литературы, распространению знаний во всех слоях общества, демократизации культуры. Оно позволило адекватно записать Слово Божье, библейские произведения.

---

[6] Финикийское письмо. С. 268; Сирия, Финикия и Палестина в III–II тысячелетиях до н. э. С. 257.

[7] Финикийское письмо. Там же.

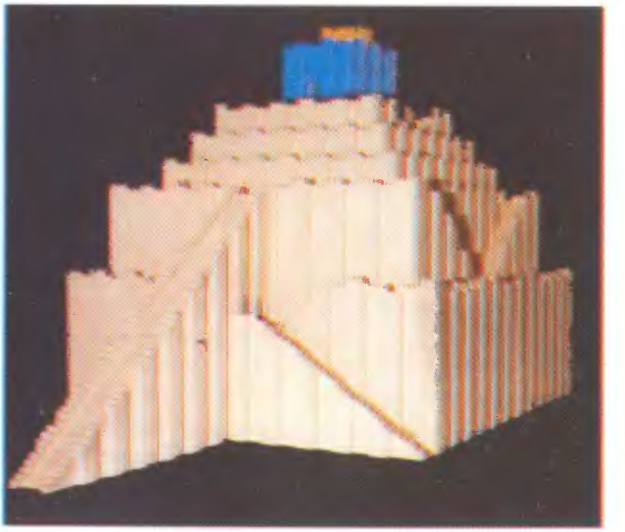
[8] Ср. также *Притч.* 31:25–26 в *Септуагинте*.

[9] Заметим, что в алфавите из 'Ицбет-Сарты, написанном школьником, встречается еще одно «нарушение» порядка букв — *ẖет* предшествует *заину*.

Карта мира: окруженный водой диск Земли с центром в Вавилоне (VII–VI вв. до н. э.).

Арарат

Зиккурат Этеменанки в Вавилоне
(современное состояние
и одна из реконструкций)



Прорисовка настенной фрески в гробнице Хнум-хотепа в Бени-Хасане (ок. 1890 г. до н. э.), на которой изображен приходящий из страны Шуту, т. е. сутиев, в Египет аморейский караван с различными товарами и оружием. Во главе каравана стоял некий Авишар, один из *правителей чужеземных стран* (*гиксос*)

Фараон Эхнатон и его жена Нефертити, прогуливающиеся в саду

Мумия фараона Рамсеса II

Горный массив в районе Джебель Муса — горы Моисея, традиционно идентифицируемой с горой Синай (Хорев)

«Антропоидные» саркофаги из Дейр эль-Балаха, к югу от Газы (XIII в. до н. э.)

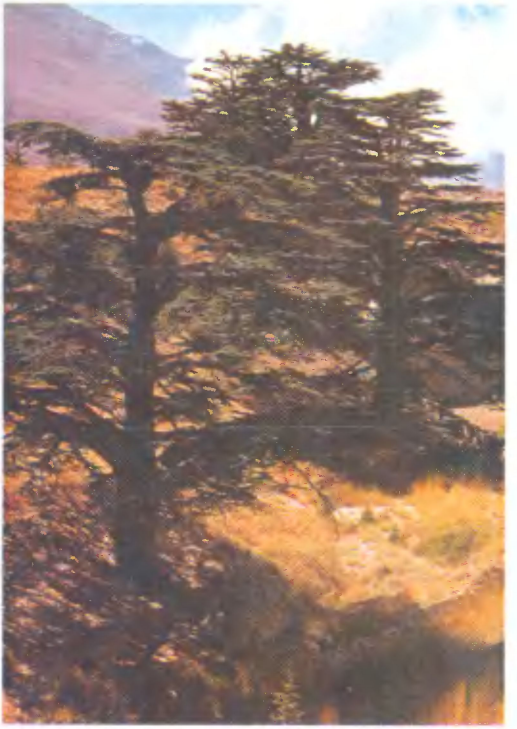
Филистимская керамика

Израильская бронзовая фигурка быка/тельца
(ок. 1200 г. до н. э.)

Гезерский сельскохозяйственный календарь
(X в. до н. э.)

Тель Бет-Шеан (на переднем плане фрагменты построек римско-византийского периода)

Тель Арад



Ливанские кедры

Стела моавитского
царя Меши (сер. IX в. до н. э.)

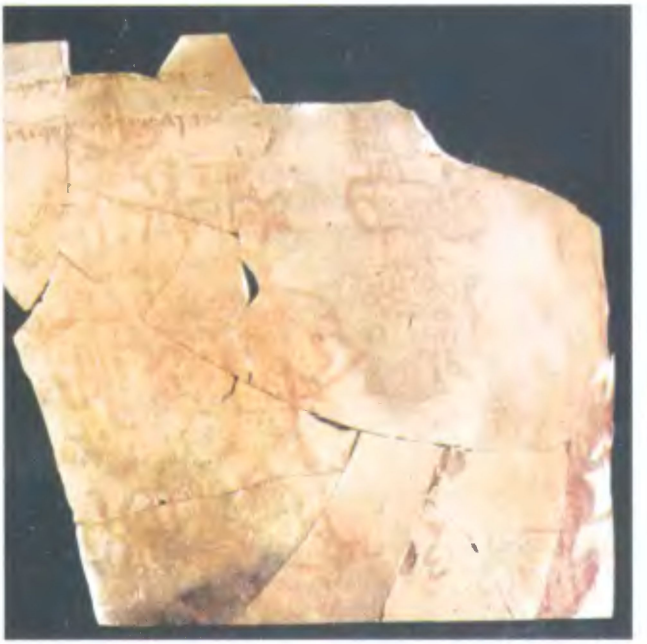
Черный обелиск ассирийского царя Салманасара III (Нимруд; 841 г. до н. э.), на котором изображен коленопреклоненный израильский царь Йеху и его слуги, приносящие ассирийцам дань (второй рельеф сверху)

Шестигранная глиняная призма, в тексте которой говорится, в частности, о походе ассирийского царя Синаххериба против Иудеи в 701 г. до н. э. Синаххериб заявляет о том, что «заточил» иудейского царя Хизкийаху в Иерусалиме «как птицу в клетке»

Настенный рельеф из дворца Синаххериба в Ниневии. Ассирийцы уводят в изгнание жителей захваченного ими иудейского города Лахиша

Вавилонская хроника событий 605–594 гг. до н. э. Здесь упоминается, в частности, о назначении вавилонским царем Навуходоносором II после вторжения в Иерусалим 15/16 марта 597 г. до н. э. Цидкийаху царем в Иудее и о депортации иудеев в Вавилонию

Спуск к источнику Гихон. Предвосхищая нашествие на Иерусалим ассирийского царя Синаххериба, иудейский царь Хизкийаху прорыл туннель, по которому вода из источника в Кидронской долине шла к водоему Шилоах (Силоам), расположенному внутри городских стен



Кунтиллет-ʿАджруд. Рисунок и надпись чернилами на пифосе "А". В нижней строке написано: lYHWH.šmrn.wlʾšrth (варианты интерпретации данной фразы приведены в ч. I, гл. VII, 2):

Тот же рисунок и надпись (нижняя строка), прорисованные на черном фоне

Человек, держащий весы и мешочек с гирями, из Мараша (VIII в. до н. э.)

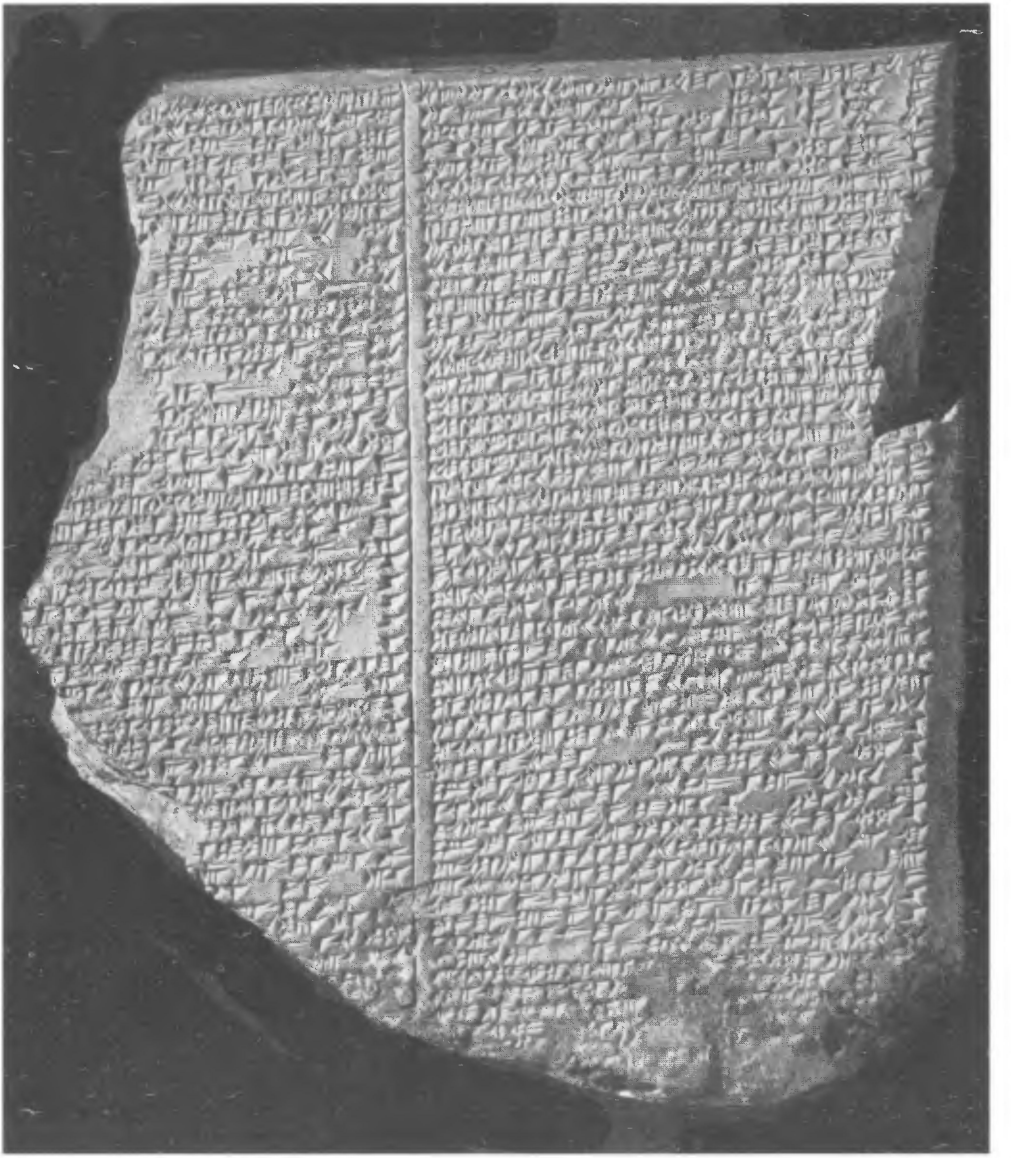
Каменные гири (слева направо): *бека'* (5,8 г), *пим* (7,7 г) и *нецеф* (ок. 9,8 г)

Печать из полудрагоценного камня с изображением грифона (период Первого Храма)

Надпись на печати: «(Принадлежит) Ханне»

Карфаген. Тофет (см. ч. I, гл. I, I, 6, II)

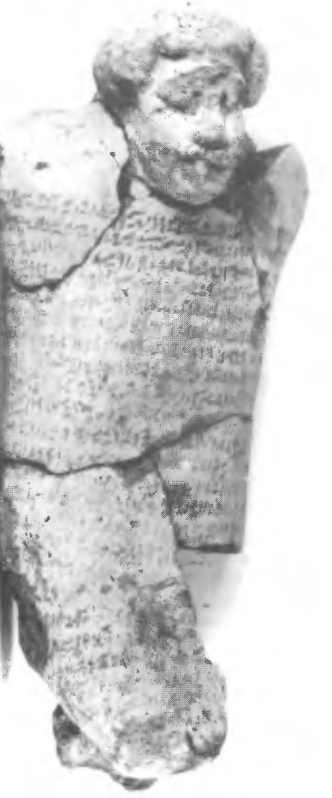
«Пространный» свиток *Исайи* из Кумрана (1Q Is^{a})



Клинописная табличка XI *Эпоса о Гильгамеше* из Ниневии, содержащая рассказ о потопе (ок. 650 г. до н. э.)

Зиккурат в Уре

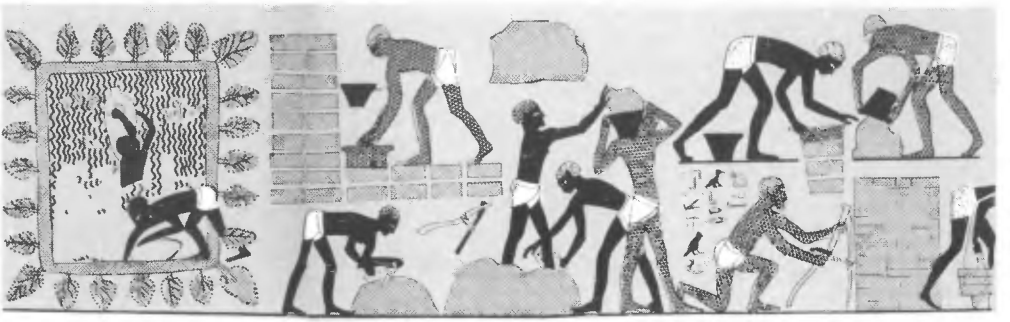
Башня в Иерихоне докерамического периода неолита. Виднеющийся внизу башни вход ведет к внутренней лестнице



Один из Текстов проклятий, написанный на глиняной фигурке (XVIII в. до н. э.)

Ба'ал

Колодец в Беэр-Шевс (выкопан в конце XIII–XI вв. до н. э.). Ср. *Быт.* 21:22–23; 26:18–25



Производство кирпичей в Египте. Настенное изображение в гробнице визиря Рехмира (ок. 1460 г. до н. э.). Ср. Исх. 1:14

Ларец из кедрового дерева, принадлежавший фараону Тутанхамону. Возможно, он схож по форме с библейским Ковчегом Завета

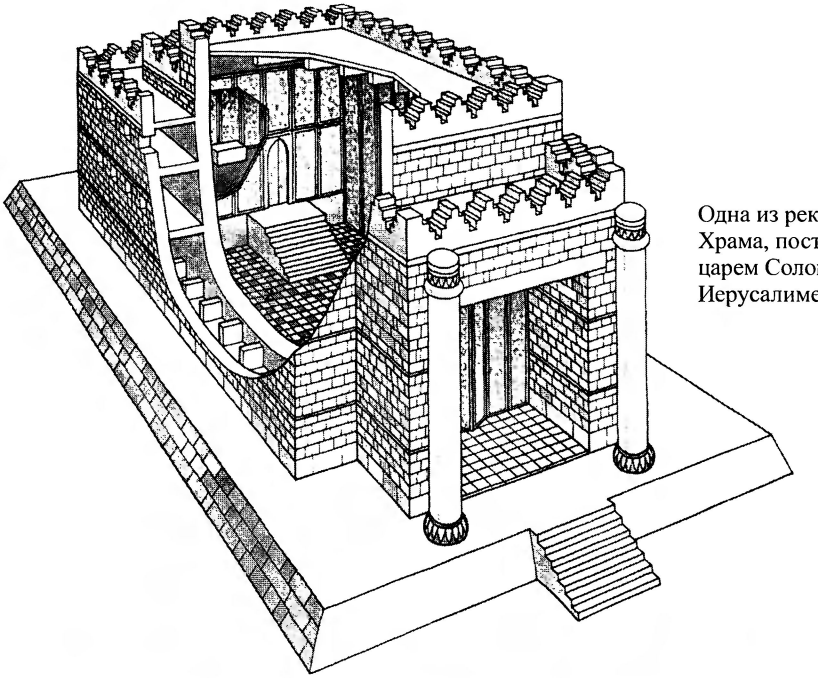
Фрагмент текста Стелы фараона Мернептаха, в котором упоминается «Израиль» (народ)

Филистимский воин

Аммонитский царь (известняк)

Град Давида. Царский акрополь, участок "G"

Остатки ворот в Гезере (X в. до н. э.), построенных, по всей вероятности, царем Соломоном. Фрагменты почти идентичных ворот были обнаружены в Хацоре и Мегиддо. Ср. *1 Цар.* 9:15



Одна из реконструкций Храма, построенного царем Соломоном в Иерусалиме

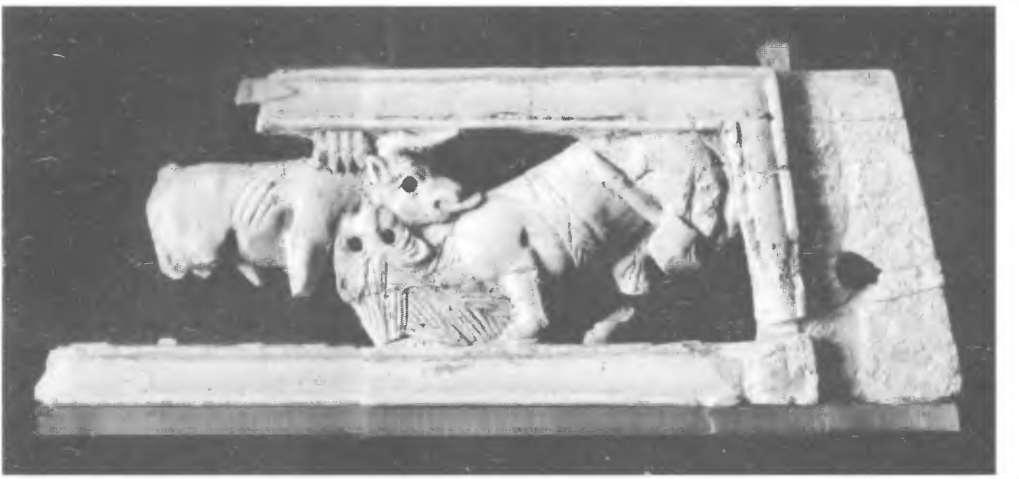
Святое-Святых храма в Араде

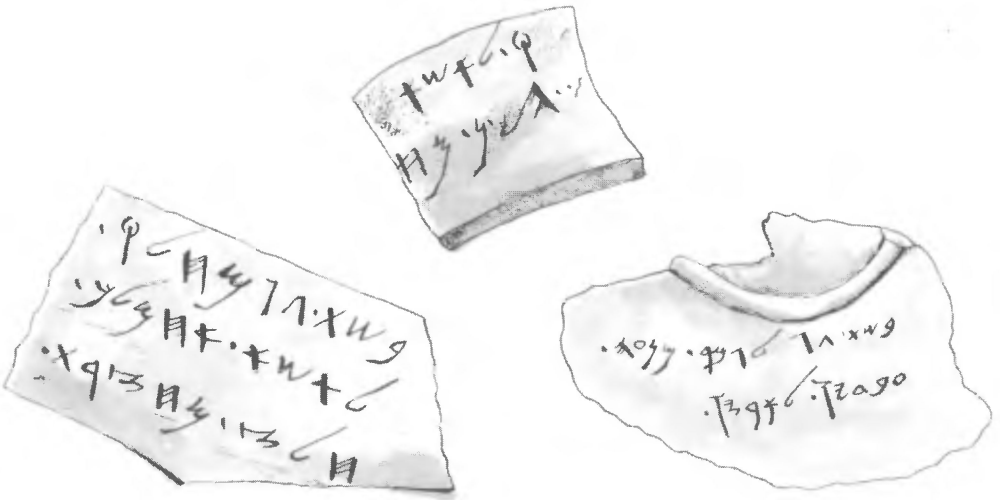
«Рогатый» жертвенник из Мегиддо
(X–IX вв. до н. э.)

«Рогатый» жертвенник в Беэр-Шеве (VIII в. до н. э.)

Плакетки из слоновой кости из Самарии (IX в. до н. э.):

1. Крылатый сфинкс
2. Лев, напавший на быка





Самарийские остракa (прорисовка)

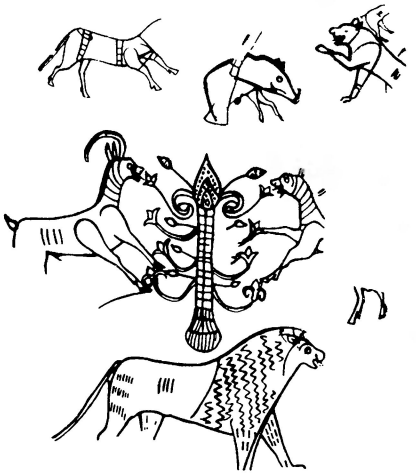
Оттиск печати, принадлежавшей «Шеме, слуге Йаровама» (из Мегиддо; прорисовка)

Оттиск печати, принадлежавшей «Йотаму» (из Эцйон-Гевера; прорисовка)

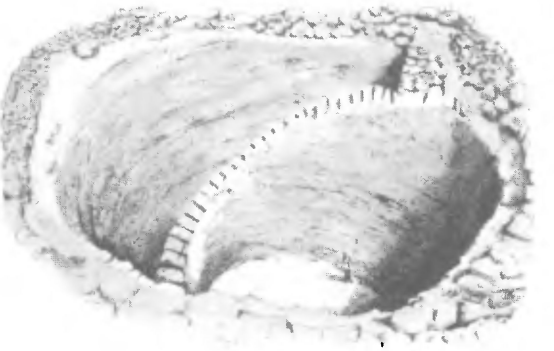
Израильтяне, несущие дань Салманасару III.
Фрагмент одного из рельефов на Черном обелиске
(841 г. до н. э.)

Статуя ассирийского царя
Салманасара III (839/8 гг. до н. э.)

Кунтиллет-ʿАджруд (ок. 50 км к югу от Кадеш-Барнеа)



Рисунки на пифосе “А”
из Кунтиллет-ʿАджруда

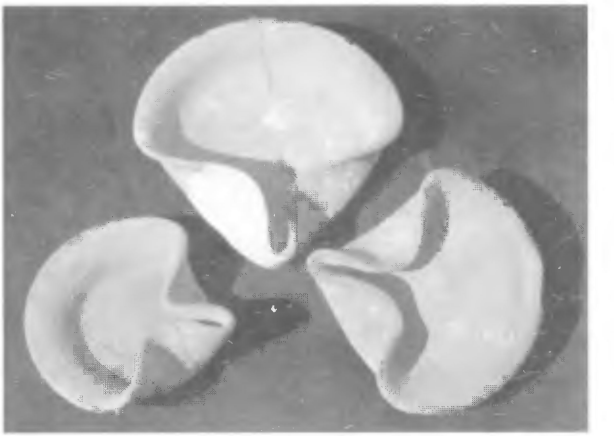


Водоем в Гивʿоне (рисунок). Ср. *2 Сам.* 2:13 и слл.

Остракон из Лахиша

Надпись на булле: «(Принадлежит) Берехйаху, сыну Нерийаху, писцу». Возможно, это оттиск печати секретаря пророка Иеремии Баруха

Артефакты эпохи Первого Храма:
1. Оттиск на ручке кувшина: «Спаси их, Хаггай!»
2. Керамика (крупным планом — масляные светильники с носиками для фитиля)



Могильная плита Уззийаху, на которой по-арамейски написано: «Сюда были принесены кости Уззийи, царя иудейского — не открывать!» (Перезахоронение останков царя Уззийаху, вероятно, имело место в I в. до н. э. — I в. н. э.)

Фрагмент *Второзакония* из Кумрана (4Q Deut[a])

Фрагмент свитка *Царей* из Кумрана (4Q Kgs, fr. 6)

II

В 1979 г. Г. Баркай при раскопках в Кетеф Хинноме в Иерусалиме обнаружил в погребальной пещере два небольших серебряных свитка (талисмана-амулета?), датируемых приблизительно 600 г. до н. э. (т. е. *допленной* эпохой)[10], с выгравированным на них миниатюрными палеоеврейскими буквами текстом *Священнического благословения*, также называемым *Аароническою молитвой* (*Числ.* 6:24–26[11] [*Священнический кодекс*]), формулировка которого несколько отличается от масоретской[12]. Масоретский текст переводится следующим образом:

Да благословит тебя Господь и сохранит тебя!
Да призрит на тебя Господь светлым Лицем Своим
и помилует тебя!
Да обратит Господь Лице Свое на тебя
и даст тебе мир!

Текст свитка II содержит сокращенную версию этого благословения: здесь отсутствуют слова ויחנך («и помилует тебя»; ст. 25) и ישא יהוה פניו אליך («да обратит Господь Лице Свое на тебя»; ст. 26).

Наиболее древними из обнаруженных до настоящего времени манускриптами Еврейской Библии являются рукописи, найденные в середине XX в. в пещерах в районе Вади-Кумрана, близ северо-западного побережья Мертвого моря, и датирующиеся III в. до н. э. — I в. н. э. Большинство этих рукописей составляют протомасоретские (или протораввинистические) тексты (ок. 40%); присутствуют также тексты, написанные в соответствии с кумранской[13] практикой (ок. 25%), прасамаритянские (или гармонизирующие) тексты (ок. 5%), тексты, близкие к предполагаемому древнееврейскому источнику (прототипу-Vorlage) Септуагинты (ок. 5%), а также тексты, не обнаруживающие явного сходства с вышеупомянутыми группами манускриптов либо имеющие черты сходства сразу с несколькими прототипами (ок. 5%)[14].

---

[10] *Barkay G.* Ketef Hinnom: A Treasure Facing Jerusalem's Walls. Jerusalem, 1986. P. 30; *Idem.* The Priestly Benediction on the Ketef Hinnom Plaques // Cath 52 (1989). P. 37–76 (*иврит*); *Idem.* The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem // TA 19 (1992). P. 139–192; *Yardeni A.* Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem // VT 41 (1991). P. 176–185; *Zevit.* The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches. P. 396. См. также, например: *Charlesworth J. H.* An Astounding Archaeological Discovery: Two Silver Scrolls Containing the Oldest Biblical Text // ERRAJCh 5/1 (1991); *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М., 2001. С. 112 и ил. 1. Предлагается также датировка приблизительно 700–650 гг. до н. э.

[11] Ср. *Пс.* 67[66]:2. Ср. также *Лев.* 9:22–23.

[12] Сохранились также фрагменты *Числ.* 6:22–23, 27.

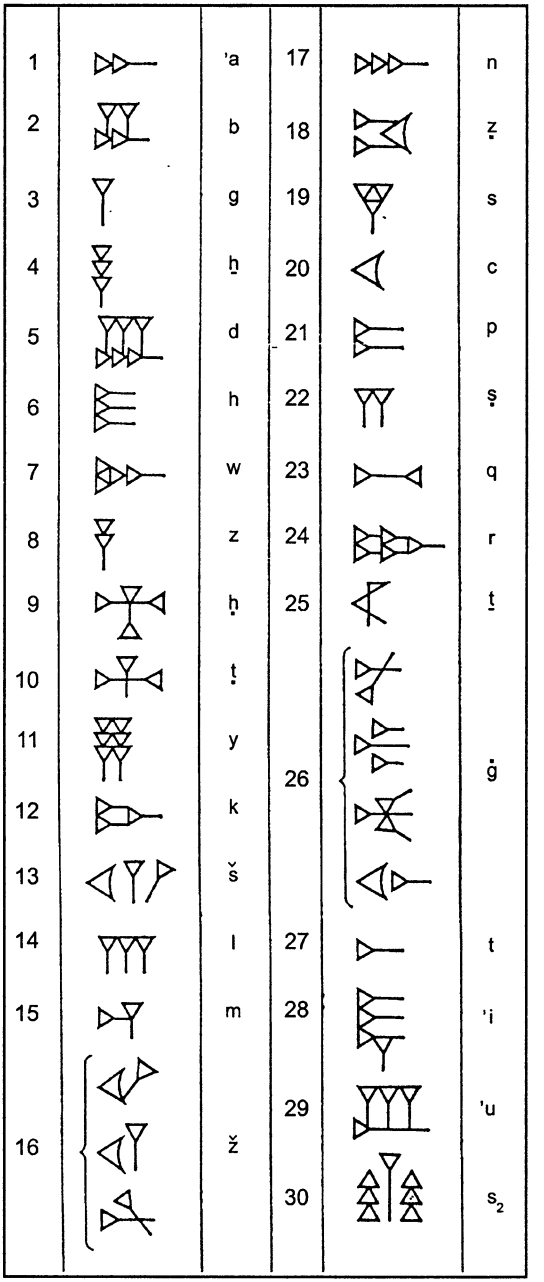
[13] Кумранская ессейская община проживала в Хирбет-Кумране, неподалеку от с.-з. побережья Мертвого моря, во II в. до н. э. — I в. н. э. (О ней см., например: *Амусин И. Д.* Кумранская община. М., 1983; *Старкова К. Б.* Литературные памятники Кумранской общины. 24 (87), 1973; *Тантлевский.* История и идеология Кумранской общины; *Он же.* Книги Еноха. Москва; Иерусалим, 2002. С. 17–108.)

[14] См.: *Тов.* Текстология Ветхого Завета. С. 94–112.

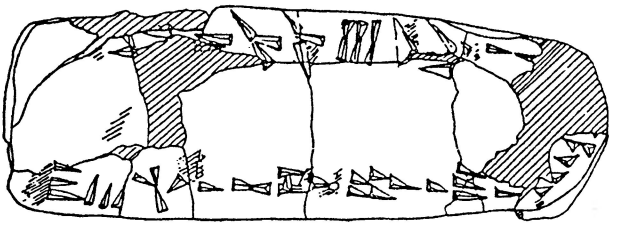
Прото-синайское письмо	Прото-ханаанское письмо	Финикийский алфавит (ок. 1000 г. до н. э.)	Палеоеврейское письмо		Арамейские документы с Элефантины (V в. до н. э.)
			Силоамская надпись (к. VIII в. до н. э.)	Лахишские письма (ок. 587 г. до н. э.)	

Еврейское «квадратное» письмо	Названия еврейских букв	Ранний греческий алфавит (VIII в. до н.э.)	Классическое греческое письмо (Афины, V в. до н. э.)	Названия греческих букв	Латинский алфавит
	ʾalēp			alpha	A
	bêṯ			beta	B
	gīmel			gamma	G
	dālеṯ			delta	D
	hē			epsilon	E
	waw			(digamma) upsilon	F Y
	zayin			zēta	Z
	hêṯ			eta	H
	têṯ			thēta	
	yôḏ			iota	I
	kaf			kappa	K
	lāmeḏ			lambda	L
	mēm			mu	M
	nûn			nu	N
	sāmeḵ			xi	
	ʿayin			omicron	O
	pê			pi	P
	ṣāḏê			(san)	
	qôp̄			(koppa)	Q
	rêš			rhō	R
	šîn			sigma	S
	taw			tau	T

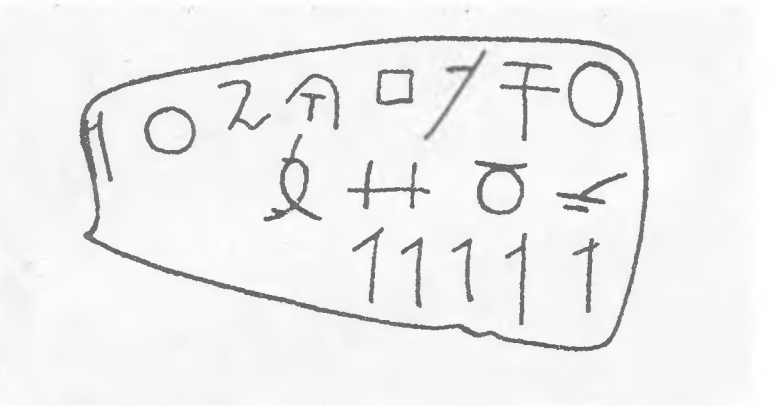
Угаритский алфавит



Табличка из Угарита с алфавитом, состоящим из тридцати знаков (XIV в. до н. э.). Вероятно, это школьное упражнение

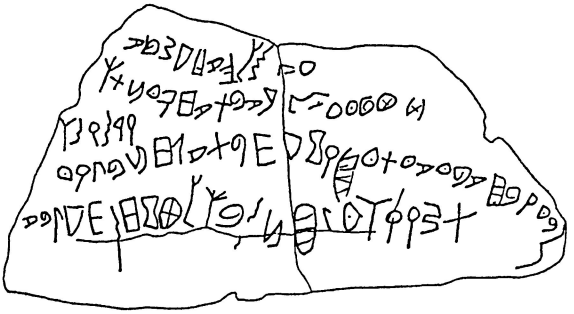


Прорисовка таблички из Бет-Шемеша с записью краткого «клинописного» алфавита (XIII в. до н. э.)

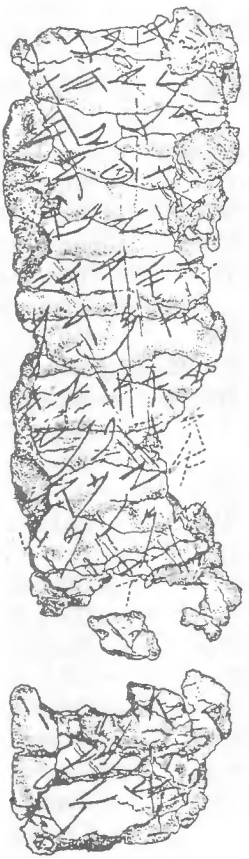


Протобиблская надпись (прорисовка)

Протоханаанская надпись на тулове сосуда из храма в Лахише, содержащая посвящение богине. Буквы помещены над и между изображениями газелей, стоящих по обе стороны священных деревьев



Остракон из ‘Ицбет-Сарты (ученическое упражнение; XII в. до н. э.)



Серебряный свиток II из могильника Кетеф Хинном (Иерусалим), содержащий сокращенную версию «Священнического благословения» (*Числ.* 6:24–26)

В	— Восток
ВДИ	— Вестник древней истории
ВЕУМ	— Вестник Еврейского университета в Москве
ВФ	— Вопросы философии
ЛЭС	— Лингвистический энциклопедический словарь. Гл. ред. *В. Н. Ярцева*
МБ	— Мир Библии
ПВ	— Петербургское востоковедение
ПС	— Палестинский сборник
ABD	— Anchor Bible Dictionary. Ed. by *D. N. Freedman*
ADAJ	— Annual of the Department of Antiquities of Jordan
ANEP	— Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament. Ed. by *J. B. Pritchard*
ANET	— Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Ed. by *J. B. Pritchard*
ANHMW	— Annalen des Naturhistorische Museum in Wien
AOS	— American Oriental Series
ASThIJ	— Annual of the Swedish Theological Institute in Jerusalem
AUSS	— Andrews University Seminary Studies
AW	— The Ancient World
BA	— Biblical Archaeologist
BAR	— Biblical Archaeology Review
BASOR	— Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BFChTh	— Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BH	— Buried History
BI	— Biblical Interpretation
Bibl	— Biblica
BIÉ	— Bulletin de l'Institut d' Égypte
BM	— Beit Mikra
BN	— Biblische Notizen
BR	— Bible Review
BSFÉ	— Bulletin de la Société Française d'Égyptologie
BT	— Bible Today
BZ	— Biblische Zeitschrift
BZAW	— Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAH	— Cambridge Ancient History, 3rd ed.
Cath	— Cathedra
CdÉ	— Chronique d'Égypte

CMIB — Canadian Mediterranean Institute Bulletin
DDD — Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Ed. by *K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst*
DEB — Dictionnaire Encyclopedique de la Bible. Responsables scientifiques: *P.-M. Bogaert* et al.
DHA — Dialogues d'histoire ancienne
DISO — Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest. Éd. par *Jean Ch.-F., Hoftijzer J.*
DJD — Discoveries in the Judaean Desert
DULAT — A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. By *G. del Olmo Lete* and *J. Sanmartín*. Transl. by *W. G. E. Watson*
EB — Encyclopaedia Biblica. Thesaurus rerum biblicarum
EI — Eretz Israel
EJ — Encyclopaedia Judaica
ER — Encyclopedia of Religion. Ed. by *M. Eliade*
ERRAJCh — Explorations. Rethinking Relationships Among Jews and Christians
ET — Expository Times
EThL — Ephemerides theologicae lovanienses
GM — Göttinger Miszellen
HALOT — The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament by *L .Köhler* and *W. Baumgartner*. Subsequently Revised by *W. Baumgartner* and *J. J. Stamm* with Assistance from *B. Hartmann, Z. Ben-Ḥayyim, Ed. Y. Kutscher, Ph. Reymond*. Translated and Edited under the Supervision of *M. E. J. Richardson*
HAR — Hebrew Annual Review
HELOT — A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic Based on the Lexicon of *W. Gesenius* as Translated Ed. by *Robinson, Fr. Brown, S. R. Driver* and *Ch. A. Briggs*
Hen — Henoch
HUCA — Hebrew Union College Annual
HThR — Harvard Theological Review
IBD — The Illustrated Bible Dictionary. Ed. by *N. Hillyer*
IDB — Interpreter's Dictionary of the Bible. Ed. by *G. A. Buttrick*
IEJ — Israel Exploration Journal
Int — Interpretation
Ir — Iraq
ISBE — The International Standard Bible Encyclopedia. Ed. by *J. Orr*
JAAR — Journal of the American Academy of Religion
JANESCU — Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University
JAOS — Journal of the American Oriental Society
JAThS — Journal of the Adventist Theological Society

JBL — Journal of Biblical Literature
JBQ — Jewish Bible Quarterly
JBS — Journal of Biblical Studies
JCS — Journal of Cuneiform Studies
JEA — Journal of Egyptian Archaeology
JNES — Journal of Near Eastern Studies
JPOS — Journal of the Palestine Oriental Society
JSOT — Journal for the Study of the Old Testament
Jud — Judaism
KAI — Kanaanäische und Aramäische Inschriften. Hrsg. von *H. Donner, W. Röllig*
Ker — Kerux
KPLA — Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike
KTU — Die keilalphabetische Texte aus Ugarit. Hrsg. von *M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín*
Leq — Leqach
MB — Monde de la Bible
NG — National Geographic
NThT — Nederlands Theologisch Tijdschrift
Num — Numen
OLZ — Orientalistische Literaturzeitung
ONN — The Oriental Notes and News
Or — Orientalia
PBA — Proceedings of the British Academy
PEQ — Palestine Exploration Quarterly
QCh — Qumran Chronicle
Qad — Qadmoniot
Qed — Qedem
RB — Revue Biblique
RÉJ — Revue des Études Juives
RestQ — Restoration Quarterly
RLA — Reallexikon der Assyriologie
RSO — Rivista degli Studii Orientali
RQ — Revue de Qumrân
SchThU — Schweizerische Theologische Umschau
Sem — Semitica
SEL — Studi Epigrafici e Linguistici
SJOT — Scandinavian Journal of the Old Testament
SCJ — Stone-Campbell Journal
StPh — Studia Phoenicia
Syr — Syria
TA — Tel Aviv

THB — Tyndale House Bulletin
Tz — Tarbiz
ThZ — Theologische Zeitschrift
ThWAT — Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von *G. J. Botterweck* und *H. Ringgren*
UF — Ugarit-Forschungen
VT — Vetus Testamentum
WÄS — *A. Erman, H. Grapow.* Wörterbuch der ägyptischen Sprache
WGE — *W. Pape.* Wörterbuch der griechischen Eigennamen. 3. Aufl. bearbeitet von *G. Ed. Benseler*
WO — Die Welt des Orients
WThJ — Westminster Theological Journal
WUS — *Aistleitner J.* Wörterbuch der ugaritischen Sprache. Hrsg. von *O. Eissfeldt*
WZMLU — Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität
ZA — Zeitschrift für Althebraistik
ZÄSA — Zeitschrift für ägyptischen Sprache und Altertumskunde
ZAW — Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDPV — Zeitschrift des deutsches Palästina-Vereins

Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». Противостояние и встреча двух творческих принципов // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971.

Амусин И. Д. «Народ земли». К вопросу о свободных земледельцах древней Передней Азии // ВДИ 2 (1955) (= *Амусин И. Д.* Проблемы социальной структуры обществ древнего Ближнего Востока (I тысячелетие до н. э.) по библейским источникам. М., 1993. С. 48–76.)

Амусин И. Д. Кумранская община. М., 1983.

Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Пер. с нем. *Ал. В. Михайлова.* М., 1976.

Афанасьева В. К. От начала начал. Антология шумерской поэзии / Вступ. статья, пер., комм., словарь. СПб., 1997.

Белова Г. А., Шеркова Т. А. (*ред.*). Сказки древнего Египта. М., 1998.

Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990.

Берлев О. Д. Египет времени Нового Царства и Позднего периода // Источниковедение истории Древнего Востока. М., 1984.

Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981.

Винников И. Н. Социальная сущность сказания о первом братоубийстве // ПС 25(88), 1974.

Введение в лингвистическую компаративистику / Под ред. *С. А. Бурлака, С. А. Старостина.* М., 2001.

Вулли Л. Ур халдеев. Пер. с англ. М., 1961.

Гайденко В. П. Тема судьбы и представление о времени в греческом мировоззрении // ВФ 9 (1969).

Гельб И. Западносемитские силлабарии // Тайны древних письмен. Сост., ред. и введ. *И. М. Дьяконова.* М., 1976.

Гордон С. Ханаанейская мифология // Мифология древнего мира. Под ред. *С. Н. Крамера.* Пер. с англ. Отв. ред. русс. изд. *В. А. Якобсон.* Предисловие *И. М. Дьяконова.* М., 1977.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

Джеймсон М. Г. Мифология древней Греции // Мифологии древнего мира. Пер. с англ. *В. А. Якобсона.* М., 1977.

Дьяконов И. М. Языки древней Передней Азии. М., 1967.

Дьяконов И. М. Древнееврейская литература // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973.

Дьяконов И. М. «О все видавшем» со слов Син-леке-уннинни, заклинателя // Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973.

Дьяконов И. М. Введение // Мифологии древнего мира / Пер. с англ. М., 1977.

Дьяконов И. М. История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 1 / Под ред. *И. М. Дьяконова.* М., 1983.

Дьяконов И. М. «Переселение заречных племен ('ибрим)» // История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. М., 1988.

Дьяконов И. М. Финикийское письмо // История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. М., 1988.

Дьяконов И. М. Переселение «заречных племен» и «народов моря» // История древнего мира. Ранняя древность, третье издание, исправленное и дополненное. Т. 1 / Отв. ред. *И. М. Дьяконов.* М., 1989.

Дьяконов И. М. Сирия, Финикия и Палестина в III–II тысячелетиях до н. э // История древнего мира. Ранняя древность, третье издание, исправленное и дополненное. Т. 1 / Отв. ред. *И. М. Дьяконов.* М., 1989.

Дьяконов И. М. Люди города Ура. М., 1990.

Дьяконов И. М. Иврит (еврейский язык) // Языки Азии и Африки IV. Кн. 1. М., 1991.

Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1991.

Дьяконов И. М. Праотец Адам // В 1 (1992).

Дьяконов И. М. Победная «Песнь Деборы» // МБ 3 (1995).

Дьяконов И. М. Шумеры и афразийцы глазами историка // ВДИ 1 (1996).

Иванов Вяч. Вс. До–во время–после? // Предисловие к книге: *Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Пер. с англ. *Т. Н. Толстой.* М., 1984.

Иванов Вяч. Вс. Теория моногенеза // ЛЭС.

Кацнельсон И. С. Папирус Весткар и библейское сказание о Моисее // ПС13 (76), 1965.

Коган Л. К этимологии этнонима 'Израиля' (южносемитские элементы в аморейской ономастике) // Библия. Литературные и лингвистические исследования. Вып. 1. М., 1998.

Коростовцев М. А. Древнеегипетская литература // Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973.

Коростовцев М. А. Религия древнего Египта. М., 1976.

Крамер С. Н. История начинается в Шумере / Пер. с англ. *Ф. Л. Мендельсона.* 2-ое изд. Предисл., пер. поэтич. текстов и комм. *В. К. Афанасьевой.* М., 1991.

Крывелев И. А. (*ред.*). Происхождение Библии. (Из истории библейской критики.) Ветхий Завет / Сост., вступ. статья и примеч. М., 1964.

Куповецкий М. С. Этногенез и этническая история евреев до начала VI в. до н. э. // От Авраама до современности. Лекции по еврейской истории и литературе. М., 2002.

Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977.

Лундин А. Г. Дешифровка протосинайского письма / Отв. ред. *И. Ш. Шифман*. М., 1991.

Лундин А. Г. О происхождении алфавита // ВДИ 2 (1982).

Мазар А. Археология Библейской земли / Пер. с англ. *д-р Е. Штейнер*. Кн. 1–2, Иерусалим, 1996.

Маттиэ П. Введение. Раскопки в Эблы 1964–1982 гг.: итоги и перспективы // Древняя Эбла (Раскопки в Сирии) / Сост. и введение *П. Маттиэ*. Общая ред. и заключит. статья *И. М. Дьяконова*. М., 1985.

Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М., 1956.

Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока / Пер. с англ. и комм. *Е. В. Антоновой*. Отв. ред. *Н. Я. Мерперт*. М., 1982.

Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. М., 2000.

Милгром Дж. Покаяние в Торе и у Пророков / Пер. *А. К. Лявданского* // Библейские исследования: Сб. статей. Сост. *Б. Шварц*. М., 1997.

Милитарев А. Ю. Шумеры и афразийцы // ВДИ 3 (1995).

Милитарев А. Ю. Воплощенный миф. «Еврейская идея» в цивилизации. М., 2003.

Монтэ П. Египет Рамсесов / Пер. с франц. *Ф. Л. Мендельсона*. Отв. ред., послесловие и примеч. *О. В. Томашевич*. М., 1989.

Перепелкин Ю. Я. Кэйе и Семнех-ке-Рэю К исходу солнцепоклоннического переворота в Египте. М., 1979.

Перепелкин Ю. Я. Переворот Амен-хопта IV. Ч. 2. М., 1984.

Перепелкин Ю. Я. Египет после солнцепоклоннического переворота // История древнего Востока. Ч. 2: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Часть вторая. М., 1988.

Перепелкин Ю. Я. Солнцепоклоннический переворот (первая половина XIV в. до н. э.) // История древнего Востока. Ч. 2: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. М., 1988.

Перепелкин Ю. Я. Среднее царство // История древнего Востока. Ч. 2: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. М., 1988.

Пятикнижие Моисеево с дословным русским переводом *О. К. Штейнберга*. Нью-Йорк, 1977 [репр. изд.; Вильна, 1902].

Соджин Дж. А. Долитературная стадия библейской традиции. Жанры / Пер. *С. В. Тищенко* // Библейские исследования: Сб. статей / Сост. *Б. Шварц*. М., 1997.

Старкова К. Б. Литературные памятники Кумранской общины. 24 (87), 1973.

Старостин С. А. Сравнительно-историческое языкознание и лексикостатистика // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока: Тезисы докладов. Ч. 1. М., 1989.

Старостин С. А. О доказательстве языкового родства // Типология и теория языка: от описания к объяснению. К 60-летию А. Е. Кибрика. М., 1999.

Стерн М. (*ред.*). Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме / Русс. изд. под. науч. и лит. ред. *Н. В. Брагинской*. Т. 1. Москва; Иерусалим, 1997.

Стучевский И. А. Рамсес II и Херихор. Из истории древнего Египта эпохи Рамессидов. М., 1984.

Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины. СПб., 1994.

Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. Москва, 2000.

Тантлевский И. Р. Книги Еноха. Сефер Йецира — Книга созидания. М.; Иерусалим, 5760–2000 [репр.: там же, 5763–2002].

Тантлевский И. Р. Монотеизм Пятикнижия и полемика с культом духов предков. Библейские и ханаанейские представления о бессмертии души и загробном мире // История и языки Древнего Востока. Памяти И. М. Дьяконова. СПб., 2002.

Тахо-Годи А. А. Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним // Вопросы классической филологии. Т. II. М., 1969.

Тахо-Годи А. А. Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним // Вопросы классической филологии. Т. II. М., 1969.

Тищенко С. В. Кто написал Тору? К литературной истории Пятикнижия // Библия. Литературные и лингвистические исследования. М., 1998.

Тов Э. Текстология Ветхого Завета / Пер. с англ. *К. Бурмистров, Г. Ястребов.* М., 2001.

Томашевич О. В. Послесловие к книге: *Монтэ П.* Египет Рамсесов / Пер. с франц. *Ф. Л. Мендельсона*. М., 1989.

Тураев Б. А. Финикийская мифология // Финикийская мифология. СПб., 1999.

Учение. Пятикнижие Моисеево / Введ., пер. и комм. *И. Ш. Шифмана*. М., 1993.

Ферс Дж. Р. Техника семантики // Новое в лингвистике. Вып. 2. М., 1962.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. *А. В. Лебедев.* Отв. ред. *И. Д. Рожанский.* М., 1989.

Франкфорт Г, Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Пер. с англ. *Т. Н. Толстой.* М., 1984.

Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985.

Хук С. Г. Мифология Ближнего Востока / Пер. с англ. *А. С. Рапопорт*. Отв. ред. *В. А. Якобсон*. М., 1991.

Циркин Ю. Б. Карфаген и его культура. М., 1987.

Шифман И. Ш. Правовое положение рабов в Иудее по данным библейской традиции // ВДИ 3 (1964).

Шифман И. Ш. Набатейское государство и его культура. М., 1976.

Шифман И. Ш. О некоторых установлениях раннего ислама // Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984.

Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. М., 1987.

Шифман И. Ш. Культура древнего Угарита. М., 1987.

Шифман И. Ш. Угаритский эпос. М., 1993.

Шифман И. Ш. Древняя Финикия. Мифология и история // Финикийская мифология. СПб., 1999.

Шифман И. Ш. О Ба'лу. Угаритское поэтическое повествование / Пер. с угарит., введ. и комм. М., 1999.

Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. М., 1993.

Эдельштейн Ю. М. Проблемы языка в памятниках патристики. Учения о происхождении языка // История лингвистических учений. Средневековая Европа / Отв. ред. *А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон*. Л., 1985.

Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с франц., пред. и комм. *Н. К. Гарбовского*. М., 1994.

Эттингер Ш. (*ред.*). История еврейского народа. Нью-Йорк, 1971 (= М.; Иерусалим, 2000).

Якобсен Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии / Пер. с англ. *С. Л. Сухарева*. Отв. ред. *И. М. Дьяконов*. М., 1995.

Якобсон В. А. Рецензия на монографию: *И. Р. Тантлевский*. История и идеология Кумранской общины. СПб., 1994 // ПВ 8 (1996).

Якобсон В. А. Предисловие // История Древнего Востока. От ранних государственных образований до древних империй / Ред. *А. В. Седов*. М., 2004.

Aberbach M., Smolar L. Jeroboam's Rise to Power // JBL 88 (1969).

Aharoni Y. Kadesh-Barnea and Mount Sinai // God's Wilderness. Ed. by *B. Rothenberg*. London, 1961.

Aharoni Y. Tamar and the Roads to Elath // IEJ 13 (1963).

Aharoni Y. The Building Activities of David and Solomon // IEJ 24 (1974).

Aharoni Y. The Horned Altar of Beer-Sheba // BA 37 (1974).

Aharoni Y. The Land of the Bible: A Historical Geography / Rev. ed. by *A. F. Rainey*. Philadelphia; London, 1980.

Aharoni Y. The Archaeology of the Land of Israel / Transl. by *A. F. Rainey*. Philadelphia, 1982.

Aharoni Y., Avi-Yonah M. The MacMillan Bible Atlas. New York; London, 1993.

Ahlström G. W. Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine. Leiden, 1982.

Ahlström G. W. The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest / With a Contribution by *G. O. Rollefson*, ed. by *D. Edelman*. Sheffield, 1993.

Albright W. F. The Administrative Divisions of Israel and Judah // JPOS 5 (1925).

Albright W. F. The Discovery of an Aramaic Inscription Relating to King Uzziah // BASOR 44 (1931).

Albright W. F. Archaeology and the Religion of Israel. Baltimore, 1942.

Albright W. F. King Joiachin in Exile // BA 5 (1942).

Albright W. F. The Oracles of Balaam // JBL 63 (1944).

Albright W. F. The List of Levitical Cities // *L. Ginsberg* Jubilee Volume. New York, 1945.

Albright W. F. The Chronology of the Divided Monarchy of Israel // BASOR 100 (1945).

Albright W. F. Baal-Zephon // Festschrift für *A. Bertholet.* Hrsg. von *W. Baumgartner et al.* Tübingen, 1950.

Albright W. F. New Light from Egypt on the Chronology and History of Israel and Judah // BASOR 130 (1953).

Albright W. From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process. 3 ed., Baltimore, 1957.

Albright W. F. Yahweh and the Gods of Canaan. London, 1968.

Albright W. F. Archaeology of Palestine. New ed. / Rev. by *W. G. Dever.* Gloucester, 1976.

Alt A. Die Landnahme der Israeliten // Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. München, Bd I, 1953.

Alt A. Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina // Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. München, Bd I, 1953.

Alt A. Festungen und Levitenorte im Lande Juda // Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. München, Bd II, 1956.

Alt A. Herkunft der Hyksos in neuer Sicht. Leipzig, 1961.

Alt A. The Settlement of the Israelites in Palestine // Essays on Old Testament History and Religion. Ed. by *A. Alt*, transl. by *R. A. Wilson*. New York, 1968.

Anati E. Har Karkom: Montagna Sacra nel Deserto dell'Esodo. Milan, 1984.

Anbar M. The Amorite Tribes in Mari and the Settlement of the Israelites in Canaan. Tel Aviv, 1985.

Andersen F. I. Moabite Syntax // Or 35 (1966).

Andersen F. I., Forbes A. D. Orthography and Text Transmission — Computer-Assisted Investigation of Textual Transmission through the Study of Orthography in the Hebrew Bible // Text: Transactions of the Society for Textual Scholarship 2 (1985).

Andersen F. I., Forbes A. D. Spelling in the Hebrew Bible. Rome, 1986.

Anderson R. T., Giles T. The Keepers: An Introduction to the History and Culture of the Samaritans. Peabody, 2002.

Asen B. A. The Garlands of Ephraim; Isaiah 28:1–6 and the «marzeaḥ» // JSOT 71 (1996).

Astour M. C. The Origin of the Terms «Canaan», «Phoenician» and «Purple» // JNES 24 (1965).

Astour M. C. Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece / With a Foreword by *C. H. Gordon*. Leiden, 1967.

Astour M. C. Yahweh in Egyptian Topographic Lists // Festschrift *Elmer Edel:* 12. März 1979 / Ed. by *M. Görg* and *E. Pusch*. Bamberg, 1979.

Astour M. C. Toponymy of Ebla and Ethnohistory of Northern Syria // JAOS 108 (1988).

Auerbach E. Moses. Amsterdam, 1953.

Avigad N. Samaria // Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land / Ed. by *M. Avi-Yonah* and *E. Stern*. Englewood Cliffs, NJ, 1975. Vol. 4.

Avigad N. Baruch the Scribe and Jerahmeel the King's Son IEJ 28 (1978) [= BA 42 (1979)].

Avigad N. Discovering Jerusalem. Nashville, 1983.

Avigad N. Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah: Remnants of a Burned Archive. Jerusalem, 1986.

Avishur Y., Heltzer M. Studies on the Royal Administration in Ancient Israel in the Light of Epigraphic Sources. Tel Aviv; Jaffa, 2000.

Avi-Yonah M. (*ed.*). Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. London; Englewood Cliffs. 4 vols. 1976–1979.

Avi-Yonah M. Hebron // EJ. Vol. 8.

Bailey L. R. Noah: The Person and the Story in History and Tradition. Columbia, 1989.

Baker D. W. Leviticus 1–7 and the Punic Tariffs: A Form Critical Comparison // ZAW 99 (1987).

Bakon Sh. Creation, Tabernacle and Sabbath // JBQ 25 (1997).

Balentine S. E. A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for "Hide" // VT 30 (1980).

Balson J. P. V. D. Julius Caesar. A Political Biography. New York, 1967.

Barkay G. Ketef Hinnom: A Treasure Facing Jerusalem's Walls. Jerusalem, 1986.

Barkay G. The Priestly Benediction on the Ketef Hinnom Plaques // Cath 52 (1989) [иврит].

Barkay G. The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem. TA 19 (1992).

Barnett R. D. Ancient Ivories in the Middle East. Jerusalem, 1982.

Barré M. L. The Portrait of Balaam in Numbers 22–24 // Int 51 (1997).

Baumgart N. C. Die Umkehr des Schöpfergottes: Zu Komposition und religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 5–9. Freiburg, 1999.

Baumgarten A. I. The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary. Leiden, 1981.

Beegle D. M. Moses, the Servant of Yahweh. Grand Rapids, 1972.

Ben Zvi E. On the Reading '*bytdwd*' in the Aramaic Stele from Tel Dan // JSOT 64 (1994).

Bennett C.-M. Fouilles d'Umm el-Biyara // RB 73 (1966).

Bennett C.-M. Notes and News // PEQ 98 (1966).

Bentzen A. Zur Geschichte der Ṣadoḳiden // ZAW 10 [51] (1933), H. 2.

Bérard V. Les Phéniciens et l'Odyssée. Vol. II. 2 éd. Paris, 1927.

Berges U. Gen 11,1–9: Babel oder das Ende der Kommunikation // BN 74 (1994).

Harland P. J. Vertical or horizontal: the sin of Babel // VT 48 (1998).

Bernstein M. J. 4Q252 i 2 לא ידור רוחי באדם לעולם // RQ 63 (1994).

Bettenzoli G. Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz // VT 34 (1984).

Beyerle S. Der Mosesegen im Deuteronomium: Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33. Berlin; New York, 1997.

Beyerlin. W. Origins and History of the Earliest Sinaitic Traditions / Trans. by *S. Rudman*. Oxford, 1965.

Bietak M., Strouhal E. Die Todesumstände des Pharao Segnenre' // ANHMW 78 (1974).

Bietak M. Avaris and Piramesse. London, 1981.

Bietak M. Canaanites in the Eastern Nile Delta // Egypt, Israel, Sinai / Ed. by *A. F. Rainey*. Tel Aviv, 1987.

Bimson J. J. Redating the Exodus and Conquest // JSOT, Supplement Series 5 (1978).

Bimson J. J.. King Solomon's Mines? A Reassessment of Finds in the Arabah // THB 32 (1981).

Bimson J. J. Redating the Exodus // BAR, Sept./Oct. 1987.

Biran A., Naveh J. An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan // IEJ 43 (1993).

Biran A., Naveh J. The Tel Dan Inscription: A New Fragment // IEJ 45 (1995).

Bleiberg E. L. The Location of Pithom and Succoth // AW 6 (1983).

Blenkinsopp J. The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible. New York, 1992.

Bloch-Smith E. Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead. Sheffield, 1992.

Boling R. G. The Early Biblical Community in Transjordan. Sheffield, 1988.

Boman Th. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. 3. Aufl., Göttingen, 1959.

Bonnet C. Typhon et Baal Saphôn // StPh 5 (1987).

Borger R. Die Inschriften Asarhaddons. Graz, 1956.

Börner-Klein D. Tohu und Bohu: Zur Auslegungsgeschichte von Gen 1,2a // Hen 15 (1993).

Bossert H. Th. Altsyrien. Tübingen, 1951.

Bottéro J. Entre nomades et sédentaires: Les Ḫabiru // DHA 6 (1980).

Bottéro J. Le problème des Ḫabiru. Paris, 1954.

Bowker J. W. Psalm CX // VT 17 (1967).

Branden A. van den. Lévitique 1–7 et Tarif de Marseille // RSO 15 (1965).

Bright J. A History of Israel. 3rd ed. Philadelphia, 1981.

Brin G. The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. Leiden; Boston; Cologne, 2001.

Brink E. C. M. van den. Tombs and Burial Customs at Tell el-Dab'a. Vienna, 1982.

Britt B. Deuteronomy 31–32 as a Textual Memorial // BI 8 (2000).

Brueggemann W. The Kerygma of the Priestly Writer // ZAW 84 (1973).

Buber M. Moise. Paris, 1957.

Burnet J. Early Greek Philosophy. 4th ed. London, 1930.

Callaway J. A. The Settlement in Canaan. The Period of Judges // Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple / Ed. by *H. Shanks*. Washington, 1988.

Campbell A. F., O'Brien M. A. Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations. Minneapolis, 1992.

Caquot A., Lemaire A. Les textes araméens de Deir 'Alla // Syr 54 (1977).

Cazelles H. Les localisations de l'Exode et la critique littéraire // RB 62 (1955).

Cazelles H. Administration salomonienne et terminologie administrative égyptienne // Comptes Rendus du GLECS 17 (1973).

Cazelles H. A la recherche de Mose. Paris, 1979.

Charlesworth J. H. (*ed.*). Introduction for the General Reader // The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2, New York, 1985.

Charlesworth J. H. (*ed.*). Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works // The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2, New York, 1985.

Charlesworth J. H. An Astounding Archaeological Discovery: Two Silver Scrolls Containing the Oldest Biblical Text // ERRAJCh, Vol. 5, Num. 1, 1991.

Childe V. New Light on the Most Ancient East. 4th ed. London, 1952.

Childs B. S. The Book of Exodus. Philadelphia, 1974.

Coats G. W. Moses. Heroic Man, Man of God. Sheffield, 1988.

Cogan M. 1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary. New York, 2001.

Cogan M., Tadmor H. II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary. New York, 1988.

Cohen J. The Origins and Evolution of the Moses Nativity Story. Leiden, 1993.

Cohen M. La grande invention de l'écriture et son evolution. Paris, 1958.

Cohen R. The Iron Age Fortresses in the Central Negev // BASOR 236 (1980).

Cohen R. Did I Excavate Kadesh-Barnea? // BAR, May–June, 1981.

Cohen R. Excavations at Kadesh-Barnea 1976–1978 // BA 44 (1981).

Cohen R. Kadesh-barnea. Jerusalem, 1983.

Cohen R. The Fortresses King Solomon Built to Protect His Southern Border // BAR, May–June, 1985.

Collins A. Y. The Conflict Myth in the Book of Revelation. Missoula, 1976.

Cortese E. Patriarchal Genealogies: Literary, Historical and Theologico-Political Criticism // *Niccacci A. (ed.)* Divine Promises to the Fathers in the Three Monotheistic Religions: Proceedings of a Symposium Held in Jerusalem March 24–25th, 1993. Jerusalem, 1995.

Cross F. M. The Tabernacle: A Study from an Archaeological and Historical Approach // BA 10 (1947).

Cross F. M., Freedman D. N. A Royal Psalm of Thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18 // JBL 72 (1953).

Cross F. M., Freedman D. N. The Song of Miriam // JNES 14 (1955).

Cross F. M. Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times // HThR 59 (1966).

Cross F. M. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge, Mass., 1973.

Cross F. M. The Priestly Tabernacle in the Light of Recent Research // Temples and High Places in Biblical Times. Ed. by *A. Biran*. Jerusalem, 1981.

Cross F. M. The Epic Tradition of Early Israel: Epic Narrative and the Reconstruction of Early Israelite Institutions // The Poet and the Historian. Essays in Literary and Historical Biblical Criticism. Ed. by *R. E. Friedman*. Chico, 1983.

Cross F. M. The Priestly Tabernacle and the Temple of Solomon // From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel. Festschriften and Collected Essays. Baltimore; London, 2000.

Crowfoot J. W., Crowfoot G. M. Early Ivories from Samaria. London, 1938.

Davies G. I. The Way of the Wilderness. A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament. Cambridge, 1979.

Davies P. R. Bytdwd and Swkt Dwyd: A Comparison // JSOT 64 (1994)

Davila J. R. The Flood Hero as King and Priest // JNES 54 (1995).

Day J. God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament. Cambridge, 1985.

Debus J. Die Sünde Jeroboams. Göttingen, 1967.

Décsy G. Sprachherkunftsforschung. Bd 1. Wiesbaden, 1977.

Delcor M. Le texte de Deir 'Alla et les oracles bibliques de Balaam // VT supp. 32, Leiden, 1981.

Dever W. G., Lance H. D., Wright G. W. Gezer, I. Jerusalem, 1970.

Dever W. G. Further Excavations at Gezer, 1967–1971 // BA 34 (1971).

Dever W. The Beginning of the Middle Bronze Age in Syria-Palestina // *Magnalia Dei*; Mighty Acts of God / Essays on the Bible and Archaeology in Memory of *G. E. Wright*. Ed. by *F. M. Cross et al.* Garden City, New York, 1976.

Dever W. G. Palestine in the Second Millennium BCE: The Archaeological Picture // Israelite and Judaean History, ed. by *J. H. Hayes* and *J. Maxwell Miller*. Philadelphia, 1977.

Dever W. New Vistas in the EB IV ('MB I') Horizon in Syria and Palestine // BASOR 237 (1980).

Dever W. G. Monumental Architecture in Ancient Israel in the Period of the United Monarchy // Studies in the Period of David and Solomon. Ed. by *T. Ishida*. Tokyo, 1982.

Dever W. G. Relations between Syria-Palestine and Egypt in the «Hyksos» Period // Palestine in the Bronze and Iron Ages. Ed. *J. N. Tubb*. London, 1985.

Donaldson M. Kinship Theory in the Patriarchal Narratives: The Case of the Barren Wife // JAAR 49 (1981).

Donner H. The Independence of Internal Affairs and Foreign Policy During the Davidic–Solomonic Period (With Special Regard to the Phoenician Coast) // Studies in the Period of David and Solomon. Ed. by *T. Ishida*. Tokyo, 1982.

Donner H. Geschichte des Volkes Israel. Göttingen, 1984.

Dothan T. Gaza Sands Yield Lost Outpost of the Egyptian Empire // NG, Dec. 1982.

Dothan T. The Philistines and Their Material Culture. New Haven, 1982.

Driver S. R. Deuteronomy. New York, 1895.

Dussaud R. Les origines cananéennes du sacrifice israélite. Paris, 1921.

Ebach J. H. Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philon von Byblos. Stuttgart, 1979.

Ehrlich C. S. The Bytdwd-Inscription and Israelite Historiography: Taking Stock after Half a Decade of Research // The World of the Aramaeans: Biblical Studies in Honour of *Paul-Eugéne Dion*. Ed. by *Daviau P. M. M.*, *Wevers J. W.*, *Weigl M.* Sheffield, 2001. Vol. II.

Eissfeldt O. Hexateuch-Synopse. Leipzig, 1922.

Eissfeldt O. Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende das Gottes Moloch: Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums. III. 1935.

Eissfeldt O. Taautos und Sanchunjaton. Berlin, 1952.

Eissfeldt O. Das Lied Moses Deut. 32.1–43 und Lehrgedicht Asaphs Ps. 78. Berlin, 1958.

Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. 3., neubearbeitete Auflage. Tübingen, 1964.

Elayi J. Le sceau de prêtre Hanan, fils de Hilqiyahu // Sem 36 (1986).

Elayi J. Name of Deuteronomy's Author Found on Seal Ring // BAR, Sept.–Oct., 1987.

Eliade M. Le Mythe de l'Eternel Retour. Paris, 1949 (русс. пер. в сб.: *М. Элиаде*. Космос и история. Избранные произведения. М., 1987).

Emerton J. A. New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Adjrûd // ZAW 94 (1982).

Eph'al I. The Ancient Arabs. Jerusalem, 1984.

Eström P. (*ed.*). High, Middle, or Low? Acts of an International Colloquium on Absolute Chronology Held at the University of Göthenburg 20th–22nd August 1987. Göthenburg, 1989.

Evans W. E. An Historical Reconstruction of the Emergence of Israelite Kingship and the Reign of Saul // *Hallo W. W. et al.* Scripture in Context II. Winona Lake, 1983.

Ewald H. G. A. Geschichte des Volkes Israel bis Christus. 2. Ausg. Bd 4. Göttingen, 1852.

Finegan J. Handbook of Biblical Chronology: Principles of Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible. Princeton ,1964.

Finegan J. Let My People Go. New York, 1963.

Finet A. Iawi-Ilâ, roi de Talḫayûm // Syr 41 (1964).

Finet A. Réflexions sur l'onomastique de Mari et le dieu des Hébreux // Mélanges *Armand Abel*. Vol. 3. Leiden, 1978.

Finkelstein I., *Lederman Z.* Shiloh, 1983 // IEJ 33 (1983).

Finkelstein I. The Iron Age 'Fortresses' of the Negev — Sedentarization of Desert Nomads // EI 18 (1985) [= TA 11 (1984)].

Finkelstein I. The Archaeology of the Israelite Settlement. Jerusalem, 1988.

Flannery K. Origins and Ecological Effects of Early Domestication in Iran and the Near East // Prehistoric Agriculture. Ed. by *S. Struever*. New York, 1971.

Fleming D. E. If El is a Bull, Who is a Calf?: Reflection on Religion in Second-Millenium Syria-Palestine // EI 26 (1999; Cross Volume).

Fowler J. D. Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew: A Comparative Study. Sheffield, 1988.

Franken H. J. Palestine in the Time of the Nineteenth Dynasty: Archaeological Evidence. Cambridge Ancient History. Ed. by *I. E. Edwards*. Vol. 2. Part 2. Cambridge, 1981.

Frankfort H. A Note on the Lady of Birth // JNES 3 (1944).

Freedman D. N. The Spelling of the Name 'David' in the Hebrew Bible // HAR 7 (1983).

Frick F. S. The Formation of the State in Ancient Israel. Sheffield, 1985.

Friedman R. D. «Woman, A Power Equal To Man» // BAR, Jan.–Feb. 1983.

Friedman R. E. The Exile and Biblical Narrative. The Formation of Deuteronomic and Priestly Works. Chicago, 1981.

Friedman R. E. Who Wrote the Bible? London, 1988.

Fritz V. Kadesch Barnea — Topographie und Siedlungsgeschichte im Bereich der Quellen von Kadesch und die Kultstätten des Negeb während der Königszeit // BN 9 (1979).

Galpaz-Feller P. Silver and Gold, Exodus 3:22 // RB 109 (2002).

Gangloff F., Haelewyck J.-C. Osee 4:17–19; un marzeaḥ en l'honneur de la déesse Anat? // EThL 71 (1995).

Garbini G. I Sabei del Nord come problema storico // Studi di onore di *F. Gabrieli*. Ed. *R. Traini*. Rome, 1984.

Gardiner A. H., Sir. Late-Egyptian Stories. Bruxelles, 1932.

Gardiner A. H., Sir. Tanis and Pi-Ramses: a Retraction // JEA 19 (1933).

Gardiner A. H., Sir. The Kadesh Inscriptions of Ramses II. Oxford, 1960.

Gardiner A. H., Sir. Egypt of the Pharaohs. 3rd ed., Oxford, 1964.

Gaster Th. H. Myth, Legend, and Custom in the Old Testament. Vol. II. New York, 1975.

Gelander S. On the Biblical Concept of Time // BM 46 (2001) [*иврит*].

Gerleman G. Die sperrende Grenze: Die Wurzel 'lm im Hebräischen // ZAW 91 (1979).

Ginsberg H. L. Some Emendations in Isaiah // JBL 69 (1950).

Ginsberg H. L. The Israelian Heritage of Judaism. New York, 1982.

Giveon R. A Sealing of Khyan from the Shephela of Southern Palestine // JEA 51 (1965).

Giveon R. Hyksos Scarabs with Names of Kings and Officials from Canaan // CdÉ 49 (1974).

Giveon R. New Egyptian Seals with Titles and Names from Canaan // TA 3 (1976).

Giveon R. Ya'qob-har // GM 44 (1981).

Giveon R. The Hyksos in the South // Fontes atque Pontes. Ed. by *M. Görg*. Wiesbaden, 1983.

Glossogenetics: The Origin and Evolution of Language. Paris, 1983.

Glueck N. The Other Side of the Jordan. New Haven, 1940 (rev. ed., 1970).

Goedicke H. The End of So', King of Egypt // BASOR 171 (1963).

Goedicke H. The Quarrel of Apophis and Seqnenre. San Antonio, 1986.

Gooding D. W. The Septuagint's Rival Version of Jeroboam's Rise to Power // VT 17 (1967).

Goodnick B. Balaam: Some Aspects of His Character // JBQ 24 (1996).

Gordon C. H. Before Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations. New York, 1962.

Gordon C. H. Minoica // JNES 21 (1962).

Gordon C. H. Eteocretan // JNES 21 (1962).

Görg M. Wo lage das Paradies? // BN 2 (1977).

Görg M. Zur Identität des Pischon (Gen 2, 11) // BN 40 (1987).

Gottwald N. K. The Tribes of Yahweh. Maryknoll, 1979.

Green A. P. Israelite Influence at Shishak's Court // BASOR 233 (1979).

Green E. A. Did Pythagoras Follow Nazirite Rules? // JBQ 20 (1991).

Greenberg M. The Ḫab/piru. New Haven, 1955.

Grollenberg L. H. Atlas of the Bible. London; New York, 1956.

Grønbaek J. H. Baal's Battle with Yam: A Canaanite Creation Fight // JSOT 33 (1985).

Gröndahl F. Die Personennamen der Texte aus Ugarit, Rome, 1967.

Gunkel H. Legends of Genesis: The Biblical Saga and History / Transl. by *W. R. Carruth.* New York, 1964.

Gunkel H. The Psalms: A Form-critical Introduction / Transl. by *T. M. Horner.* Philadelphia, 1967.

Gunneweg A. H. J. 'Am Ha'areṣ — A Semantic Revolution // ZAW 95 (1983).

Hackett J. A. The Balaam Text. Chico, 1984.

Hackett J. A. Some Observations on the Balaam Tradition at Deir 'Allā // BA 49 (1986).

Halpern B. The Constitution of the Monarchy in Israel. Chico, 1981.

Hammond M. The City in the Ancient World. Harvard Studies in Urban History. Cambridge, Mass., 1972.

Haran M. Behind the Scenes of History: Determing the Date of the Priestly Source // JBL 100 (1981).

Harrison H. Introduction to the Old Testament. Grand Rapids, 1969.

Hayes J. H., Miller J. M. A Histiry of Ancient Israel and Judah. Philadelphia, 1986.

Hayes K. M. Jeremiah iv 23: tohû without bohû // VT 47 (1997).

Hayes W. C. Egypt from the Death of Ammenemes III to Seqenenre II // Cambridge Ancient History. Ed. by *I. E. Edwards.* Vol. 2. Part 1. Cambridge, 1984.

Helck W. Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden, 1962 (2-е изд.: 1971).

Herr L. G. The Servant of Baalis // BA 48 (1985).

Herrmann S. A History of Israel in the Old Testament Times. Rev. ed. London; Philadelphia 1981.

Herzog Z. et al. The Israelite Fortress at Arad // BASOR 254 (1984).

Hess R. S. Studies in the Personal Names of Genesis 1–11. Neukirchen; Vluyn, 1993.

Hessen J. Platonismus und Prophetismus. 2. Aufl., München; Basel, 1955.

Hintergrund von Gen 5–9. Freiburg, 1999.

Hjelm I. The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis. Sheffield, 2000.

Hoffmeier J. K. Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Traditions. New York; Oxford, 1997.

Hoffmeier J. K. The Recently Discovered Tell Dan Inscription: Controversy and Confirmation // BH 33 (1997).

Hoftizer J., Kooij G. van der. Aramaic Texts from Deir 'Alla. Leiden, 1976.

Hoftijzer J., Kooij G. van der (*eds.*). The Balaam Text from Deir 'Alla Reevaluated: Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989. Leiden, 1991.

Holeviński A. Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium: Eine vergleichende Studie. Roma, 1976.

Holladay J. S., Jr. Tell el-Maskhuta: Preliminary Report on the Wadi Tumilat Project 1978–1979. Malibu, 1982.

Holladay J. S., Jr. The Wadi Tumilat Project: Tell el-Maskhuta // CMIB 7 (1987).

Holmgren F. C. Exodus 2:11–3:15 // Int 56 (2002).

Hölscher G. Komposition und Ursprung des Deuteronomiums // ZAW 40 (1922).

Hölscher G. Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten. Lund, 1952.

Honeyman A. M. The Evidence for regnal Names among Hebrews // JBL 67 (1948).

Horn H. The Chronology of King Hezekiah's Reign // AUSS 2 (1964).

Horn S. Did Sennaherib Campaign Once or Twice Against Hezekiah? // AUSS 4 (1966).

Horn S. Divided Monarchy: The Kingdoms of Judah and Israel // Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple. Ed. by *H. Shanks.* Washington, 1988.

Hort G. The Plagues of Egypt // ZAW 69 (1957); 70 (1958).

Huffmon H. B. Amorite Personal Names in the Mari Texts. Baltimore, 1965.

Hulin P. The Inscription in the Throne-Base of Salmanasar III // Ir 25 (1963).

Humez A., Humez N. Alpha to Omega: The Life and Times of the Greek Alphabet. Boston, 1981.

Hurvitz A. The Evidence of Language in Dating the Priestly Code // RB 81 (1974).

Ishida T. History and Historical Writing in Ancient Israel. Studies in Biblical Historiography. Leiden; Boston; Köln, 1999.

Isserlin B. S. J. Israelite and Pre-Israelite Place-Names in Palestine: A Historical and Geographical Sketch // PEQ 89 (1957).

Jackson K. P. The Language of the Mesha Inscription // *A. Dearman* (*ed.*). Studies in the Mesha Inscription and Moab. Atlanta, 1989.

Japhet J. I and II Chronicles. Philadelphia, 1993.

Jaroš K. Zur Inschrift Nr. 3 von Hirbet el-Qôm // BN 19 (1982).

Janssen J. M. A. On the Ideal Lifetime of the Egyptians // Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden (Nuntic ex museo antiquario Leidensi). Leiden, nouvelle série, 31 (1950).

Jeppesen K. Har mennesket 'Evigheden' eller 'Verden' i hjertet? Om Praedikerens syn påmennesket og tiden, med udgangspunkt i oversaettelsen af Praed 3,11 // *Holt E. K. et al (ed.)*. Lov og visdom. Frederiksberg, 1995.

Jepsen A. Mose und die Leviten // VT 31 (1981).

Jeremias A. Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 4 Aufl., Leipzig, 1930.

Johnson R. F. Moses // IDB. Vol. 3

Kaiser O. Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Bd 1. Gütersloh, 1992.

Kallai Z. Historical Geography of the Bible. Jerusalem, 1986.

Kapelrud A. The Date of the Priestly Code (P) // ASThIJ 3 (1964).

Kaufman I. T. The Samaria Ostraca: An Early Witness to Hebrew Writing // BA 45 (1982).

Kaufman I. T. Samaria Ostraca // ABD. Vol. 5.

Kaufmann Y. Toldot ha-Emuna ha-Isreelit. Vols. 1–8. Jerusalem; Tel Aviv, 1946–1947 (*ивpит*).

Kaufmann Y. The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile. Transl. and abr. by *M. Greenberg*. Vols. 1–2. Chicago, 1960.

Kautz J. R. Tracking the Ancient Moabites // BA 44 (1981).

Kees H. Der Götterglaube im Alten Ägypten. Berlin, 1956.

Kenk A. Moses and Jesus. The Birth of the Savior // Jud 42 (1993).

Kenyon K. M. Jerusalem: Excavating 3,000 Years of History. New York, 1967.

Kenyon K. M. Digging Up Jerusalem. London; New York, 1974.

Kilmer A. D. More Word Play in Akkadian Poetic Texts // Puns and Pundits: Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature. Bethesda, 2000.

Kinet D. Geschichte Israels. Würzburg, 2001.

Kissling P. J. The Rainbow in Genesis 9:12–17: A Triple Entendre? // SCJ 4 (2001).

Kitchen K. A. Ancient Orient and the Old Testament. Chicago, 1966.

Kitchen K. A. From the Brick Fields of Egypt // THB, 1976.

Kitchen K. A. Red Sea // IBD.

Kitchen K. A. Pharaoh Triumphant. Warminster, 1982.

Kitchen K. A. The Third Intermediate Period in Egypt (1100–650 B. C.). 2nd ed. Warminster, 1986.

Knauf E. A. Yahwe // VT 34 (1984).

Knauf E. A., Pury A. de, Römer Th. *BaytDavīd ou *BaytDōd // BN 72 (1994).

Knight G. A. F. The Song of Moses: A Theological Quarry. Grand Rapids, 1995.

Knohl I. The Priestly Torah Versus Holiness School: Sabbath and the Festivals // HUCA 58 (1987).

Knohl I. The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School. Minneapolis, 1995 (вариант на иврите: Иерусалим, 1992).

Knudsen E. E. Amorite Names and Old Testament Onomastics // SJOT 13 (1999).

Kochavi M. Khirbet Rabud = Debir // TA 1 (1974).

Kochavi M. Israelite Settlement in Canaan in the Light of Archaeological Surveys // Biblical Archaeology Today. Jerusalem, 1985.

Kramer S. N. Man's Golden Age: A Sumerian Parallel to Genesis 11:1 // JAOS 63 (1943).

Kramer S. N. The «Babel of Tongues»: A Sumerian Version // JAOS 88, 1968 (= AOS 53).

Kupper J. R. Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari. Paris, 1957.

Kvam K. E., Schearing L. S., Ziegler V. H. (*eds.*). Eve and Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender. Bloomington, 1999.

Kyle McCarter P., Jr. II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary. New York, 1984.

Labuschagne C. J. The Setting of the Song of Moses in Deuteronomy // Deuteronomy and Deuteronomic Literature: Festschrift C. H. W. Brekelmans. Ed. by *Vervenne M., Lust J.* Leuven, 1997.

Lambert W. G. A Further Note on tohû wabohû // UF 20 (1988).

Lambert W. G., Millard A. R., Civil M. Atra-Hasîs, The Babylonian Story of the Flood with The Sumerian Flood Story by M. Civil. Winona Lake, 1999.

Laperrousaz E.-M. A-t-on dégagé l'angle du 'temple de Salomon'? // Syr 50 (1973).

Laperrousaz E.-M. Angle sud-est du «temple de Salomon» ou vestiges de l'Accra des Séleucides'? Un faux problème // Syr 52 (1975).

Laperrousaz E.-M. A propos de murs d'enceinte antiques de la colline occidentale et du temple de Jérusalem // RÉJ 141 (1982).

Laperrousaz E.-M. Après le 'temle de Salomon', la *bamah* de Tel Dan: l'utilisation de pierres a bossage phénicien dans la Palestine pré-exilique // Syr 59 (1982).

Laperrousaz E.-M. King Solomon's Wall Still Supports the Temple Mount // BAR, May–June, 1987.

Larsson G. Remarks Concerning the Noah-Flood Complex // ZAW 112 (2000).

Larsson G. The Chronology of the Kings of Israel and Judah as a System // ZAW 114 (2002).

LaSor W. S., Hubbard D. A., Bush F. W. Old Testament Survey. Grand Rapids, 1985.

Lefèbvre G. L'âge de 110 ans et la vieillesse chez les ancient égyptiens. Paris, 1944.

Lemaire A. Asriel, šr'l et l'origine de la confédération israelite // VT 23 (1973).

Lemaire A. Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de YHWH // RB 84 (1977).

Lemaire A. Date et origine des inscriptions hébraïques et phénniciennes de Kuntillet 'Adjrud // SEL 1 (1984).

Lemaire A. Who or What Was Yahweh's Asherah? // BAR, Nov.–Dec. 1984.

Lemaire A. Fragments from the Book of Balaam at Deir Alla // BAR, Sept.–Oct. 1985.

Lemaire A. The United Monarchy. Saul, David and Solomon // Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple. Ed. by *H. Shanks.* Washington, 1988.

Lemaire A. «House of David» Restored in Moabite Inscription // BAR 20, May–June, 1994.

Lemche N. P. Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy. Leiden, 1985.

Lemche N. P. Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr. Biblische Enzyklopädie (Hrsg. W. Dietrich und W. Stegemann), Bd 1. Stuttgart; Berlin; Köln, 1996.

Lemche N. P. The Israelites in History and Tradition. London; Louisville, 1998.

Levine B. A. The Balaam Text from Deir 'Alla,Ï: Historical Aspects // Biblical Archaeology Today. Jerusalem, 1985.

Levin B. A. The Language of Holiness: Perceptions of the Sacred in the Hebrew Bible // Background for the Bible. Ed. by *N. P. O'Connor.* Winona Lake, 1987.

Levin B. A. Leviticus. The Jewish Publication Society Torah Commentary. New York, 1989.

Levine B. A. Numbers 21–36: A New Translation with Introduction and Commentary. New York, 2000.

Lewis Th. J. Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit. Atlanta, 1989.

Lipiński E. Etymological and Exegetical Notes on the Meša Inscription // Or 40 (1971).

Lipiński E. Ashéra // DEB.

Liver J. Maḥaṣit haššeqel // EB. T. IV (*иврит*).

Liverani M. 'The Amorites' — Peoples of the Old Testament Times / Ed. by *D. J. Wiseman*, Oxford, 1973.

Loretz O. Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums 'ibrî vom Appellativum ḫabiru. Berlin; New York, 1984.

Loretz O. Ugarit und die Bible: Kanaanäische Götter um Religion im Alten Testament. Darmstadt, 1990.

Loretz O. «Marziḥu» im ugaritischen und biblischen Ahnenkult; zu Ps 23; 133; Am 6, 1–7 und Jer 16, 5.8 // Mesopotamica, Ugaritica, Biblica (1993).

Lutzky H. Ambivalence toward Balaam Ambivalence toward Balaam // VT 49 (1999).

Maag V. Der Hirte Israel // SchThU 28 (1958).

Machlin M. Joshua's Altar: The Dig at Mount Ebal. New York, 1991.

Maier Ch., Doerrfus E. M. «Um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken» — Am 6, 7; Jer 16, 5 und die Bedeutung von «marzeaḥ» // ZAW 111 (1999).

Malamat A. A Political Look at the Kingdom of David and Solomon and Its Relations with Egypt // Studies in the Period of David and Solomon. Ed. by *T. Ishida.* Tokyo, 1982.

Malamat A. How Inferior Israelite Forces Conquered Fortified Canaanite Cities // BAR, Mar.–Apr. 1982.

Malamat A. Mari and the Bible. Leiden, 1998.

May H. G. Oxford Bible Atlas. London; New York, 1984.

Mayani Z. Les Hyksos et le monde de la Bible. Paris, 1956.

Mayes A. D. The Story of Israel Between Settlement and Exile: A Redactional Study of the Deuteronomistic History. London, 1983.

Mazar A. Excavations at Tell Qasile I, The Philistine Sanctuary // Qed 12 (1980).

Mazar A. The «Bull Site»: An Iron Age I Open Cult Site // BASOR 247 (1982).

Mazar A. Bronze Bull Found in Israelite «High Place» from the Time of the Judges // BAR, Sept.–Oct., 1983.

Mazar A. The Emergence of Philistine Culture // IEJ 35 (1985).

Mazar A. Archaeology of the Land of the Bible; 10,000–586 B. C. E. New York; London, 1992 (русс. сокр. пер.: Археология Библейской земли. Кн. 1–2. Иерусалим, 1996).

Mazar B. The Cities of the Priests and Levites // Congress Volume, Oxford, 1959. Ed. by *J. A. Emerton et al.*, 1960.

Mazar B. The Middle Bronze Age in Canaan // The Early Biblical Period. Historical Essays. Ed. by *Sh. Ahituv* and *B. A. Levine*. Jerusalem, 1986.

Mazar B. Israelite Settlement in the Hill Country // The Early Biblical Period: Historical Essays. Ed. by *Sh. Ahituv* and *B. A. Levine.* Jerusalem, 1986.

Mazar B. Pharaoh Shishak's Campaign to the Land of Israel // The Early Biblical Period: Historical Essays. Ed. by *Sh. Ahituv* and *B. A. Levine.* Jerusalem, 1986.

Mazar B. The Historical Background of the Samaria Ostraca // The Early Biblical Period: Historical Essays. Ed. by *Sh. Ahituv* and *B. A. Levine.* Jerusalem, 1986.

Mazar B. The Military Élite of King David // The Early Biblical Period: Historical Essays. Ed. by *Sh. Ahituv* and *B. A. Levine.* Jerusalem, 1986.

Mazar B. The Philistines and the Rise of Israel and Tyre // The Early Biblical Period. Historical Essays. Ed. by *Sh. Ahituv* and *B. A. Levine.* Jerusalem, 1986.

Mazzinghi L. Il mistero del tempo: sul termine `olam in Qo 3,11 // *Fabris R. (ed.).* Initium sapientiae: Scritti in onore de Franco Festorazzi nel suo 70 compleanno. Bologna, 2000.

McCarter P. K. The Antiquity of the Greek Alphabet and the Early Phoenician Scripts. Missoula, 1975.

McCarter P. K. Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data // *Cross F. M., Miller P. D. et al.* (*eds.*) Ancient Israelite Religion. Philadelphia, 1987.

McLaughlin J. L. The marzeaḥ in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence. Leiden; Boston; Cologne, 2001.

Meinhold A. Mose und Elia am Gottesberg und am Ende des Prophetenkanons // Leq 2 (2002).

Mendenhall G. E. The Census Lists of Numbers 1 and 26 // JBL 77 (1958).

Mendenhall G. E. The Hebrew Conquest of Palestine // BA 25 (1962).

Mendenhall G. E. The Tenth Generation. Baltimore, 1973.

Meshel Z. Kuntillet 'Adjrûd. A Religious Centre from the Time of the Judaean Monarchy on the Borders of Sinai (Catalogue no. 175). Jerusalem: The Israel Museum, 1978.

Mettinger T. N. D. Solomonic State Officials. Lund, 1971.

Milgrom J. Numbers. The Jewish Publication Society Torah Commentary. Philadelphia; New York; Jerusalem, 1990.

Millard A. R., Tadmor H. Adad-nirari III in Syria // Ir 35 (1973).

Miller J. M. The Israelite Occupation of Canaan // Israelite and Judaean History. Ed. by *J. H. Hayes* and *J. M. Miller*. Philadelphia, 1977.

Miller J. M., Hayes J. H. A History of Ancient Israel and Judah. Philadelphia, 1986.

Milne P. J. Eve and Adam: Is a Feminist Reading Possible ? // BR, June, 1988.

Milson D. The Design of the Royal Gates at Megiddo, Hazor and Gezer // ZBPV 102 (1986).

Montet P. Le drame d'Avaris. Paris, 1941.

Montet P. L' Égypte et la Bible. Neuchâtel, 1959.

Moor J. C. de. The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism. Leuven, 1990 (2nd ed.: 1997).

Moore M. S. The Balaam Traditions: Their Character and Development. Atlanta, 1990.

Moore M. S. Balaam the 'Prophet'? // RestQ 39 (1997).

Moore M. S. Prophet or Magician? Reflections on the Balaam Story // BT 39 (2001).

Mosis R. Gen 9,1–7: Funktion und Bedeutung innerhalb der priesterschriftlichen Urgeschichte // BZ 38 (1994).

Mowinckel S. Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage. Oslo, 1964.

Movinkel S. Israels opphav og eldste historie. Oslo, 1967.

Müller H.-P. Moabitische historische Inschriften // *O. Kaiser* (Hrsg.). Texte aus der Umwelt des Altes Testaments, I. Gütersloh, 1985.

Müller H.-P. Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet 'Ağrûd und Ḫirbet el-Qôm // ZA 5 (1992).

Müller H.-P. Die aramäische Inschrift von Tel Dan // ZA VIII, 2 (1995).

Mulzac K. Genesis 9:1–7: Its Theological Connections with the Creation Motif // JAThS 12 (1, 2001).

Na'aman N. Beth-David in the Aramaic Stela from Tel Dan // BN 79 (1995).

Na'aman N. Two Notes on the Monolithic Inscription of Salmaneses III from Kurkh // TA 3 (1976).

Naveh J. Word Division in West Semitic Writing // IEJ 23 (1973).

Naveh J. Early History of the Alphabet: An Introduction to West Semitic Epigraphy and Palaeography. Jerusalem; Leiden, 1982.

Naveh J. Origins of the Alphabet: Introduction to Archaeology. Jerusalem, 1994.

Nigosian S. A. The Song of Moses (Dt 32): A Structural Analysis // EThL 72 (1996).

Noel T., Noel K. A Scientific Paradigm for the Genesis Flood // JAThS 12 (2001).

Noth M. Geschichte Israels. Göttingen, 1950 (англ. вер.: The History of Israel / Transl. by *P. A. Ackroyd.* New York, 1960).

Noth M. Das System der Zwölfstämme Israel. Darmstadt, 1966.

Noth M. Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Hildesheim, 1966.

Noth M. Überlieferungsgeschichtliche Studien. 3. Aufl. Tübingen, 1967.

Noth M. A History of Pentateuchal Traditions. Transl. by *B. W. Anderson.* Englewood Cliffs, 1972.

O'Callaghan R. T. Aram Naharaim. Rome, 1948.

Oden R. A., Attridge H. W. Philo of Byblos: the Phoenician History: Introduction. Washington, 1981.

Oden R. A. Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives // JBL 102 (1983).

Oppenheim A. L. The Mesopotamian Temple // BA 7 (1944).

Origins and Evolution of Language and Speech. New York, 1976.

Ossten J. The Origins of Society in the Creation Myths of Genesis: An Anthropological Perspective // NThT 53 (1998).

Ostreicher T. Das deuteronomische Grundgesetz // BFChTh 27 (1923).

Otto E. (*Hrsg.*). Mose: Agypten und das Alte Testament. Stuttgart, 2000.

Otzen A. Israel under the Assyrians // Power and Propaganda. Ed. *M. T. Larsen.* Copenhagen, 1979.

Ouellette J. More on'Ęl Šadday and Bęl Šadę // JBS 87 (1969).

Ouro, The Earth of Genesis 1:2: Abiotic or Chaotic (Parts I–III) // AUSS 35 (1998); 37 (1999); 38 (2000).

Page S. A Stela of Adad-nirari III and Nergal-ereš from Tell al-Rimah // Ir 30 (1968).

Page S. Joash and Samaria in a New Stela Excavated at Tell al-Rimah // VT 19 (1969).

Pákozdy L. M. von. Elhanan — der frühere Name Davids // ZAW 68 (1956).

Parker E. A. A Note on the Chronology of 2 Kings 17:1 // AUSS 6 (1968).

Parker P. Genesis 11:1–9 // Int 54 (2000).

Parrot A. The Flood and Noah's Ark / Trans. by *E. Hudson.* London, 1955.

Parrot A. Ziggurats et Tour de Babel. Neuchâtel, 1970.

Peterson J. L. A Topographical Survey of the Levitical «Cities» of Joshua 21 and Chronicles 6: Studies on the Levites in Israelite Life and Religion (PhD dissertation, Seabury Western Theological Seminary, Evanston, 1979).

Petrie W. M. F. Egypt and Israel. Rev. ed. London, 1911.

Pinker A. The Tower of Babel: God's Towering Pride // JBQ 27 (1999).

Posener G., Bottéro J, Kenyon K. M. Syria and Palestine *ca.* 2160–1780 B.C // CAH. Vol. 1. Part 2.

Prewitt T. J. Kinship Structures and the Genesis Genealogies // JNES 40 (1981).

Puech É. La stele araméenne de Dan: Bar Hadad II et la coalition des Omrides et dela maison de David // RB 101 (1994).

Purvis J. D. The Samaritan Pentatuech and the Origin of the Samaritan Sect. Cambridge, Mass., 1968.

Purvis J. D. The Samaritan Problem: A Case Study in Jewish Sectarianism in the Roman Era // Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith. Ed. by *B. Halpern* and *J. Levenson*. Winona Lake, 1982.

Pury A. de. Genèse xxxiv et l'histoire // RB 76 (1969).

Rad G. von. Studies in Deuteronomy / Transl. by *D. M. G. Stalker*. London, 1953.

Rad G. von. The Problem of the Hexateuch and Other Essays / Transl. by *E. W. T. Dicken.* Edinburgh, 1966.

Rechenmacher H. Das Mosebild im chronistischen Geschichtswerk // RB 109 (2002).

Redford D. B. The Hyksos Invation in History and Tradition // Or 39 (1970).

Redford D. B. Studies in Relation between Palestine and Egypt during the First Millenium BCE // Studies in the Ancient Palestinian World. Ed. *J. W. Wevers, D. B. Redford.* Toronto, 1972.

Regensburg A. On the Writing bjtdwd in the Aramaic Inscription from Tel Dan // IEJ 45, 1 (1995).

Rendtorff R. Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch. Berlin, 1977.

Robertson A. The Old Testament Problem. Manchester, 1950.

Rofé A. The Book of Balaam. Jerusalem, 1979 (*иврит*).

Rollefson G. O. Prehistoric Time // *G. W. Ahlström.* The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest. Ed. by *D. Edelman*. Sheffield, 1993.

Rose M. Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke. Zürich, 1981.

Rothenberg A. Timna, Valley of the Biblical Copper Mines. London, 1972 (публикация в США озаглавлена: Where These King Solomon's Mines? Excavations in the Timna Valley. New York, 1972).

Rothenberg B. God's Wilderness. Nashville, 1962.

Rothenberg B. Timna: Valley of the Biblical Copper Mines. London, 1972.

Rouillard H. L'ânesse de Balaam // RB 87 (1980).

Rouillard H. La péricope de Balaam (Nombres 22–24). La prose et les «oracles». Paris, 1985.

Rowley H. H. From Joseph to Joshua: Biblical Traditions in the Light of Archaeology. London, 1950.

Rowley H. H. Worship in Ancient Israel. Philadelphia, 1967.

Rowton M. B. Dimorphic Structure and the Problem of the 'Apiru-'Ibrîm // JNES 35 (1976).

Rubio G. On the Alleged 'Pre-Sumerian Substratum' // JCS 51 (1999).

Rudolph W. Der «Elohist» von Exodus bis Josua. Giessen, 1938.

Ryle H. E. Canon of the Old Testament. London, 1892.

Sarna N. M. Exploring Exodus. New York, 1986.

Sarna N. M. Israel in Egypt // Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple. Ed. by *H. Shanks*. Washington, 1988.

Sasson J. M. The «Tower of Babel» as a Clue of the Redactional Structuring of the Primeval History // Festschrift *C. Gordon*. New York, 1980.

Sasson J. M. Time... to Begin // «Sha'arei Talmon»: Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon. Ed. by *Fishbane M., Tov E.* Winona Lake, 1992.

Schild E. On Exod. iii 14 — «I am that I am» // VT 4 (1954).

Schmid H. Mose: Überlieferung und Geschichte. Berlin, 1968.

Schmid H. H. Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. Zürich, 1976.

Schmidt B. B. Israel's Beneficent Dead. Tübingen, 1994.

Schniedewind W. M. Tel Dan Stela: New Light on Aramaic and Jehu's Revolt // BASOR 302 (1996).

Schulman A. R. Hyksos // EJ. Vol. 8.

Schulman A. R. Diplomatic Marriage in the Egyptian New Kingdom // JNES 38 (1979).

Seebass H. Der Erzvater Israel. Berlin, 1966.

Seely P. H. The Date of the Tower of Babel and Some Theological Implications // WThJ 63 (2001).

Segal A. Tadmor/Palmyra // Qad 14 (1981).

Sellin E. Einleitung in das Alte Testament / 9. Auflage, bearb. von *L.Rost*. Berlin, 1959.

Servin A.. La tradition judéo-chretienne de l'Exode // BIÉ 31 (1948–49).

Shanks H. The Exodus and the Crossing of the Red Sea, According to Hans Goedicke // BAR, Sept.–Oct. 1981.

Shea W. H. Sennacherib's Second Palestinian Campaign // JBL 104 (1985).

Sherwin B. The Tower of Babel // BT 33 (1995).

Simons J. The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament. Leiden, 1959.

Singer I. The Beginning of Philistine Settlement in Canaan and the Northern Boundary of Philistia // TA 12 (1985).

Smend P. Die Erzдhlung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht. Berlin, 1912.

Smith M. S. The Early History of God. San Francisco, 1990.

Smith M. S. The Ugaritic Baal Cycle. Volume I: Introduction with Text, Translation and Commentary of *KTU* 1.1–1.2. Leiden, 1994.

Soggin J. A. A History of Ancient Israel. Philadelphia, 1984.

Soggin J. A. Joshua. Philadelphia, 1972.

Sommer B. D. Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle // BI 9 (2001).

Speiser E. A. The Rivers of Paradise // Festschrift *J. Friedrich*. Heidelberg, 1959.

Speiser E. A. Leviticus and the Critics // *Yehezkel Kaufmann* Jubilee Volume / Ed. by *M. Haran*. Jerusalem, 1960.

Speiser E. A. 'Ēḏ. in the Story of Creation // Oriental and Biblical Studies / Ed. by *J. Finkelstein* and *M. Greenberg*. Philadelphia, 1967.

Speiser E. A. The Patriarchs and Their Social Background // *B. Mazar (ed.).* The Patriarchs // The World History of the Jewish People, 1st ser.: Ancient Times. Vol. 2. Tel Aviv, 1970.

Speiser E. A. Genesis. 3rd ed. New York, 1982.

Spiegelberg W. Der Name der Hebräer // OLZ 10 (1907).

Spronk K. Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East. Neukirchen; Vluyn, 1986.

Stadelmann L. The Hebrew Conception of the World. Rome, 1970.

Stadelmann R. Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten. Leiden, 1967.

Stager L. E. Highland Village Life in Palestine Some Three Thousand Years Ago // ONN 69 (1981).

Stager L. E. The Archaeology of the Family in Ancient Israel // BASOR 260 (1985).

Stager L. E. Merneptah, Israel and Sea Peoples // EI 18 (1985).

Steinberg N. Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective. Minneapolis, 1993.

Stern M. (*ed.*) Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Introductions, Translations and Commentary. Vols. 1–3, Jerusalem, 1980–1984 (русс. пер.: Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме / Под. ред. *Н. В. Брагинской*. Москва; Иерусалим, 1997–2002).

Stolz F. Monotheismus in Israel // Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt / Hrsg. von *O. Keel*. Fribourg, 1980.

Tadmor H. Historical Implications of the Correct Rendering of Akkadian dâku // JNES 17 (1958).

Tadmor H. The Campaigns of Sargon II of Assur // JCS 121 (1958).

Tadmor H. Philistia under Assyrian Rule // BA 29 (1966).

Tadmor H. The Historial Inscriptions of Adad-irari III // Ir 35 (1973).

Talmon S. Divergences in Calendar-Reckoning in Ephraim and Judah // VT 8 (1958) (Перепечатано в: King, Cult and Calendar in Ancient Israel: Collected Studies. Jerusalem, 1986.)

Talshir Z. The Image of the Edition of the Book of Kings as Reflected in the Septuagint // Tz 59 (1990).

Tantlevskij I. R. Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources // QCh 7 (1997).

Tantlevskij I. R. Melchizedek *Redivivus* in Qumran? Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls. Kraków; Mogilany, 2004.

Thiele E. R.. The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings. Grand Rapids, 1983 (rev. ed.).

Thompson T. L. The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham. New Haven, 1975.

Thompson T. L. Dissonance and Disconnection: Notes on the BYTDWD and HMLK.HDD Fragments from Tel Dan // SJOT 9 (1995).

Thompson T. L. Historiography in the Pentateuch // SJOT 13 (1999).

Toorn K. van der. Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life. Leiden, 1996.

Toorn K. van der. Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine // N 39 (1992).

Trimpe B. Von der Schöpfung bis zur Zerstreuung: Intertextuelle Interpretationen der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11). Onasbrück, 2000.

Tropper J. Der Gottesname *Yahwa // VT 51 (2001).

Tsumura D. T. A 'Hyponymous' Word Pair: *'rṣ* and *thm(t)* in Hebrew and Ugaritic // Bibl 69 (1988).

Tucker G. M. Form Criticism of the Old Testament. Philadelphia, 1971.

Tucker G. M. Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism / Ed. by *P. R. House*. Winona Lake, 1992.

Uphill E. H. Pithom and Raamses: Their Location and Significance // JNES 27 (1968); JNES 28 (1969).

Uphill E. H. The Temples of Per Ramesses. Warminster, 1984.

Ussishkin D. The Conquest of Lachish by Sennacherib. Tel Aviv, 1982.

Van Kooten R. The Song of Miriam // Ker 16 (2001).

Van Seters J. The Hyksos: A New Investigation. New Haven, 1966.

Van Seters J. Abraham in History and Tradition. New Haven; London, 1975.

Van Seters J. Moses // ER. Vol. 10.

Van Seters J. Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis. Louisville, 1992.

Van Seters J. The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus–Numbers. Louisville, 1994.

Vaux R. de. Le problème des Ḫapiru après quinze années // JNES 27 (1968).

Vaux R. de. The Revelation of the Divine Name YHWH // Proclamation and Presence. Ed. by *J. I. Durham* and *J. R. Porter*. Richmond, 1970.

Vaux R. de. Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan. Paris, 1971 (англ. версия: The Early History of Israel / Transl. by *D. Smith*. Philadelphia, 1978.)

Vicari J. Les ziggurats de Tchoga-Zanbil (Dur-Untash) et de Babylone // Le dessin d'architecture dans les sociétés antiques. Leiden, 1985.

Vink J. G. The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament // The Priestly Code and Seven Other Studies. Leiden, 1969.

Volz P., Rudolph W. Der «Elohist» als Erzähler: ein Irrweg der Pentateuchkritik. Giessen, 1933.

Vorländer H. Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes. Frankfurt-am-Main, 1978.

Vuilleumier R. Bileam zwischen Bibel und Deir 'Alla // ThZ 52 (1996).

Wakeman M. K. The Biblical Earth Monster in the Cosmogonic Combat Myth // JBL 88 (1969).

Wallis G. Die Anfänge des Königtums in Israel // WZMLU 12 (1963).

Ward W. A. Some Personal Names of the Hyksos Period Rulers and Notes on the Epigraphy of Their Scarabs // UF 8 (1975).

Waterhouse S. D. Who are the Habiru of the Amarna Letters? — JAThS 12 (2001).

Weippert M. The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine. London, 1971.

Weinfeld M. Deuteronomy and the Deuteronomic School. Oxford, 1972.

Weinfeld M. Kuntillet 'Adjrud Inscriptions and Their Significance // SEL 1 (1984).

Weippert M. Jahwe // RLA 5 (1980).

Welch A. The Code of Deuteronomy. London, 1924.

Wellhausen J. Geschichte Israels. Berlin, 1878 (переизд.: Prolegomena zur Geschichte Israels; рус. пер.: Введение в историю Израиля / Пер. *Н. М. Никольского*. СПб., 1909).

Wellhausen J. Die Komposition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments. Berlin, 1894.

Wellhausen J. Israelitische und Judische Geschichte. Berlin, 1894.

Wenham J. W. Large Numbers in the Old Testament // THB 18 (1967).

Westermann C. Genesis 1–11 / Transl. by *J. J. Scullion*. Minneapolis, 1984.

Wette de W. M. L. Dissertatio critica, qua Deuteronomium a prioribus libris diversum, alius cuiusdam recensoris opus esse monstratur. Leipzig, 1805.

Wette de W. M. L. Beiträge zur Einleitung in das Alten Testament. Halle, 1806–1807.

Wette de W. M. L. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel. Berlin, 1817.

Widengren G. What Do We Know About Moses? // Proclamation and Presence. Old Testament Essays in Honour of *G. H. Davies*. Ed. by *J. I. Durham* and *J. R. Porter*. London, 1970.

Wightlow T. Numbers, Book of // ISBE. Vol. 4.

Williamson H. G. M. 1 and 2 Chronicles. Grand Rapids, 1982.

Wilson R. The Old Testament Genealogies in Recent Research // JBL 94 (1975).

Wilson R. Genealogy and History in the Biblical World. New Haven, 1977.

Wilson R. Sociological Approaches to the Old Testament. Philadelphia, 1984.

Wiseman D. J. Chronicles of Chaldean Kings. London, 1956.

Wit C. de. The Date and Route of the Exodus. London, 1960.

Worschech U. F. Northwest Arḍ el-Kerak 1983 and 1984: A Preliminary Report. Munich, 1985.

Worschech U. F. Preliminary Report on the Third Survey Season in the Northwest Arḍ el-Kerak // ADAJ 29 (1985).

Worschech U. F. La Pays de Moab // MB 46 (Nov.-Dec., 1986).

Worschech U. F. Die Beziehungen Moabs zu Israel und Ägypten in der Eisenzeit. Wiesbaden, 1990.

Worschech U. F., Knauf E. A. Dimon und Horonaim // BN 31 (1986).

Worschech U. F., Rosenthal U., Zayadine F. The Fourth Survey Season in the Northwest Arḍ el-Kerak, and Soundings at Balu' // ADAJ 30 (1986).

Wright G. E. Introduction and Exegesis of Deuteronomy // IDB. Vol. II.

Wright G. E. Biblical Archaeology. Philadelphia, 1962.

Yadin Y. Solomon's City Wall and Gate at Gezer // IEJ 8 (1958).

Yadin Y. Hazor: the Rediscovery of a Great Citadel of the Bible. New York, 1975.

Yadin Y. A Rejoinder // BASOR 239 (1980).

Yadin Y. Is the Biblical Account of the Israelite Conquest of Canaan Historically Reliable? // BAR. Mar.–Apr. 1982.

Yardeni A. Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem // VT 41 (1991).

Yeivin S. The Patriarchs in the Land of Canaan / *B. Mazar* (*ed.*). The Patriarchs // The World History of the Jewish People, 1st ser.: Ancient Times. Vol. 2. Tel Aviv, 1970.

Yeivin S. Ya'qob'el // JEA 45 (1959).

Yurco F. 3,200-Year-Old Picture of Israelites Found in Egypt // BAR 16/5 (1990).

Zandee J. Seth als Sturmgott // ZÄSA 90 (1963).

Zertal A. Has Joshua's Altar Been Found on Mt. Ebal? // BAR 11 (1, 1985).

Zertal A. How Can Kempinski Be So Wrong! // BAR 12 (1, 1986).

Zertal A. An Early Iron Age Cultic Site on Mount Ebal: Excavation Seasons 1982–1987. TA 13–14 (1986–1987).

Zertal A. Eight Seasons of Excavation at Mount Ebal // Qad 23 (1990).

Zevit Z. The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess // BASOR 255 (1984).

Zevit Z. The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches. London; New York, 2001.

Zivie P. 'Aper-el, Taouret et Houy // BSFÉ 126 (1993).

Zivie P. Le trésor funéraire du vizir 'Aper-el // BSFÉ 116 (1989).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 5

Часть I. **ИСТОРИЯ ДРЕВНЕГО ИЗРАИЛЯ И ИУДЕИ**
(до 586 г. до н.э.)

Глава I. ЭПОХА ПАТРИАРХОВ 15

I. Авраам и Исаак ..... —
1. Аморейско-сутийская гипотеза происхождения протоизраильтян (протоевреев). Аморейские и библейские генеалогии ..... —
Амореи-сутии и Авраам ..... —
2. Аморейский Адаму и библейский Адам 23
I. Интерпретация рассказа книги Бытия о грехопадении в свете аморейско-сутийских и ханаанейских (финикийских) генеалогий ..... —
II. Проточеловек в книге Иезекиила, гл. 28, книге Иова 15:7–8, финикийской и месопотамской мифологиях. Проблема жизни, смерти и бессмертия 27
3. Переселение Авраама из Месопотамии в Ханаан 33
I. Хеврон и Цоан ..... —
II. Завет Господа Бога с Авраамом 37
4. Происхождение религии YHWH-Господа (Яхвизма). Авраам и Моисей 38
*Значение и произношение Тетраграмматона (*экскурс*)* 44
5. Иврим и хапиру 47
6. Жертвоприношение Авраама. Ханаанейский культ человеческих жертвоприношений 49

II. Йаков-Израиль и его сыновья 53

Глава II. ИЗРАИЛЬ В ЕГИПТЕ 56

I. Иосиф в Египте ..... —
II. Гиксосы в Египте. YHWH-Господь и гиксосский Ба'ал-Сетх 61
1. Деятельность гиксосов в Египте. Гиксосы и евреи в изображении античных авторов ..... —
2. Гиксосский Сутех (Сута) 66
3. Визирь Иосиф и фараон в Бытии 37, 39–50. Визирь 'Апер-Эл и фараон Эхнатон 67
4. Монотеизм YHWH-Господа и религиозные представления о Ба'але-Сетхе 71

Глава III. ИСХОД ИЗ ЕГИПТА. МОИСЕЙ 75

1. Угнетение Израиля в Египте. Моисей, Рамсес II и Раамсес (Рамесес) ..... —
2. Четыреста лет египетского рабства и Стела четырехсотого года 81

3. Моисей и возрождение религии Яхвизма ... 84
I. Миссия Моисея. Золотой телец ... —
II. Ба'ал ... 87
4. «Отпусти народ мой» ... 89
Религиозная ситуация в Египте в царствование Рамсеса II ... —
Десять казней египетских (экскурс) ... 92
5. Исход евреев из Египта ... 94
Пасха (экскурс) ... —
От Раамсеса (Рамесеса) до Синая ... 97
6. Синайское Откровение и Завет с Богом ... 103
I. Декалог ... —
II. Синайский Завет с ГОСПОДОМ. Основное содержание Книги Завета ... 106
III. Скиния и Ковчег Завета. Установления книги Исхода 34:10–28 ... 108
7. Основные жертвоприношения в древнеизраильском культе, отраженные в книге Левита 1–7 ... 113

Глава IV. ОТ СИНАЯ ДО МОАВА ... 118

I. Ранние материалы, составляющие книгу Числ ... —
Числа в книге Числ (экскурс) ... 126
II. Тридцать восемь лет в оазисе Кадеш-Барнеа ... 129
1. Посылка соглядатаев в Ханаан ... —
2. Восстание Кораха ... 131
III. Переход на равнины Моава ... 132
1. Сихон Аморейский и 'Ог Башанский ... —
2. Бил'ам, сын Бе'ора. Фрагменты «Книги Бил'ама» из Телль Дейр 'Алла ... 134
3. Завершение земного пути Моисея. *Песнь Моисея* (*Втор.*, гл. 32) и *Благословение Моисея* (*Втор.*, гл. 33) ... 136

Глава V. ЗАВОЕВАНИЕ ИЗРАИЛЬТЯНАМИ ХАНААНА. ЭПОХА СУДЕЙ ... 149

1. Основные научные концепции поселения Израиля в Ханаане ... —
2. Ранние письменные источники, упоминающие о пребывании израильтян в Ханаане. Расселение колен Израилевых ... 153
Левиты (экскурс) ... 160
3. Социально-политическая структура древнеизраильского общества в эпоху Судей. Культовые центры израильтян в домонархический период ... 164

Глава VI. ЕДИНОЕ ИЗРАИЛЬСКОЕ ЦАРСТВО. САУЛ, ДАВИД И СОЛОМОН ... 169

Попытки установления царской власти в эпоху Судей ... —
I. Царь Саул (ок. 1030(?) — ок. 1009 гг. до н. э.) ... 172
1. Израиль и филистимляне ... —
2. Царство Саула. Культовый центр и первая столица Израильского царства Гив'ат ха-'Элохим (Гив'а) ... 177
II. Давид (ок. 1009[1002/1001]–969 гг. до н. э.) ... 182
1. Приход Давида к власти ... —

2. Государство Давида. Иерусалим — столица Израиля ... 186
3. Давид в арамейской надписи из Тель Дана и моавитской Стеле Меши ... 189
III. Соломон (ок. 970/969–931 гг. до н. э.) ... 193
1. Социально-политические и экономические аспекты царства Соломона ... —
2. Храм ГОСПОДА в Иерусалиме. Строительная активность Соломона. Укрепление армии. Некоторые аспекты религиозной политики ... 197
3. Кризисные явления во второй половине царствования Соломона ... 200

Глава VII. ЭПОХА ДВУХ ЦАРСТВ: ИУДЕЯ (ЙЕХУДА) И ИЗРАИЛЬ ... 202

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА ПРАВЛЕНИЙ ЦАРЕЙ ИУДЕИ И ИЗРАИЛЯ ... —
1. Раскол единого Израильского царства ... 203
2. Иудея и Израиль в последней трети X в. до н. э. — первой половине IX в. до н. э. (931–841 гг. до н. э.) ... 206
Рехавам Иудейский и Йаровам Израильский ... —
Войны между Иудеей и Израилем ... 208
Израильская династия Омридов. Культ финикийского Ба'ала в Израиле. Пророки YHWH-ГОСПОДА Илия и Елисей ... 209
Иудейский царь Йехошафат и его реформы ... 217
3. История Иудеи со второй половины IX в. до н. э. до воцарения Хизкийаху (715 г. до н. э.). История Израиля со второй половины IX в. до н. э. до падения Самарии (723/722 гг. до н. э.) ... 218
Иудея с 841 по 790 г. до н. э. ... —
Политический и экономический расцвет Иудеи при царе Уззийаху (790–739) ... 219
Военные конфликты по смерти Уззийаху. Нечестивое правление Ахаза ... 221
Израиль при династии Йеху (841–752). Последние израильские цари и падение Самарии ... 222
4. Иудея в период от царствования Хизкийаху до разрушения Иерусалима и Храма и начала вавилонского плена ... 227
Правление царя Хизкийаху и его религиозная реформа. Пророк Исайя. Нечестивое царствование и раскаяние Менашше ... —
Царь Йошийаху и религиозная реформа в Иудее ... 231
Последние цари Иудеи. Разгром Иудеи, падение Иерусалима и разрушение Храма вавилонянами. Пророк Иеремия ... 238

Часть II. **НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗРАИЛЬСКО-ИУДЕЙСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ**

Глава I. БИБЛЕЙСКИЙ КРЕАЦИОНИЗМ ... 244

Глава II. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ДРЕВНИХ ЕВРЕЕВ ОБ 'ОЛАМЕ-«МИРОВОМ ВРЕМЕНИ». МИР КАК ИСТОРИЯ ... 256

Глава III. БИБЛЕЙСКИЙ АНТРОПОГЕНЕЗ. ДОБРОЕ И ЗЛОЕ НАЧАЛА В МИРЕ ... 262

1. Антропогенез в *Священническом кодексе* ... —
2. Антропогенез в версии *Яхвиста* ... —
3. Каин и Авель. Доброе и злое начала в мире ... 265

Глава IV. ГЛОБАЛЬНЫЙ КАТАКЛИЗМ КАК НАКАЗАНИЕ ЗА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ЗЛО. БИБЛЕЙСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРАЯЗЫКЕ ... 269
1. Всемирный Потоп ... —
2. Вавилонское столпотворение. Попытки обретения бессмертия ... 274
Глава V. БИБЛЕЙСКИЕ И ХАНААНЕЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ, ПОТУСТОРОННЕМ МИРЕ И ЗАГРОБНОМ ВОЗДАЯНИИ ... 277
1. Библейские представления о Шеоле. Идея загробного воздаяния в книгах Последних Пророков и Писаниях ... —
2. «Дух» и «душа» человека ... 284
3. Библейский монотеизм и полемика с культом предков. Библейские и ханаанейско-аморейские представления о душе в потустороннем мире ... 288
I. Библейский запрет на поклонение духам предков ... —
II. «Деификация» духов предков (אלהים) ... 290
III. Этимология термина «Израиль» в свете борьбы монотеистов с ханаанейским культом духов предков ... 294
IV. Рефаимы ... 296
V. Выражена ли идея существования загробной жизни и воздаяния в Пятикнижии? ... 301

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: КРАТКИЙ ОЧЕРК БИБЛЕЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ... 305

Пятикнижие. Документальная гипотеза ... 306
Концепция «девтерономической истории». Идея избранного народа ... 316
Исторические книги Библии ... 318
Сочинения еврейских историков эпохи эллинизма и раннеримского периода (экскурс) ... 321

Избранные монографические исследования по библейской историографии ... 324

ПРИЛОЖЕНИЯ

I. Кодекс святости: Левит, гл. 17–26 (краткое содержание) ... 328
1. Пролог. Половые и брачные запреты ... —
2. Книга Левит, гл. 19 ... 331
3. Специальные правила для священников ... 334
4. Праздники Господни ... —
5. Субботний и Юбилейный годы ... 338
6. День искупления. Проблема «'аз'азела» ... 341
7. Формы социальной помощи и благотворительности ... 343
II. Девтерономический кодекс: Второзаконие, гл. 12–26 (краткое содержание) ... 344
1. Два первых прощальных обращения Моисея к Израилю ... —
2. Некоторые основные аспекты Девтерономического кодекса ... 346
3. Третье прощальное обращение Моисея к Израилю ... 356
III. Возникновение алфавитного письма. Древнейшие библейские рукописи ... 358

Библиографические сокращения ... 368
Список цитируемых работ ... 372

Научное издание

Игорь Романович Тантлевский

ИСТОРИЯ ИЗРАИЛЯ И ИУДЕИ
ДО РАЗРУШЕНИЯ ПЕРВОГО ХРАМА

Директор Издательства СПбГУ проф. *Р. В. Светлов*
Главный редактор *Т. Н. Пескова*
Компьютерная верстка *Ю. Ю. Тауриной*
Корректор *Н. В. Ермолаева*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 07.07.05. Формат 70×90 $^{1}/_{16}$.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 29,4 + 2 л. вклейка. Заказ 133.

Издательство Санкт-Петербургского университета.
199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9.
Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22
E-mail: editor@unipress.ru
www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:
С.-Петербург, 6-я линия В.О., д. 11/21, к. 21
Телефоны: 328-77-63, 325-31-76
E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.