

ОТ БЫТИЯ ДО ОТКРОВЕНИЯ

УЧЕНИЕ

Пятикнижие Моисеево

Москва
Издательство «Республика»
1993

Перевод, введение и комментарии
доктора исторических наук
И. Ш. Шифмана

Введение

1

Пятикнижие — в еврейской традиции «Учение» (*tōrā*) — представляет собой комплекс, состоящий из пяти ветхозаветных книг, объединенных единством сюжета и идеиного замысла и представляющих собой красногольный камень Библии как священного писания. В Пятикнижии изложены основные постулаты иудаизма; христианство также отталкивается от Пятикнижия как сердцевины Ветхого завета, и его догматы представляются дальнейшим развитием идей Пятикнижия. Именно поэтому в уста основателя христианства могло быть вложено утверждение, что он пришел не нарушить Закон (имеется в виду Учение), но его исполнить.

В Пятикнижие входят следующие книги:

Название согласно традиции

Септуагинты

Название согласно Масоретскому изводу ¹
«Бытие» (<i>Гένεσις</i>)
«Исход» (<i>Έξοδος</i>)
«Левит» (<i>Λευΐτικόν</i>)
«Числа» (<i>Αριθμοί</i>)
«Второзаконие» (<i>Δευτερονόμιον</i>)

Различия заголовков объясняются тем, что имеются две различные традиции наименования книг: одна из них, представленная, в частности, в месопотамской литературе, — по начальным словам текста (как, например, в Масоретском изводе); другая, представленная, в частности, в угаритской словесности, — по сюжету книги или по их важнейшим и бросающимся в глаза особенностям (как в Септуагинте). В древнееврейской литературе оба способа существовали. Следует заметить, что название «Бытие» не вполне точно; более близким к греч. *Гένεσις* следует считать, по-видимому, перевод «Происхождение»; греч. *Δευτερονόμιον* — Второзаконие — передает евр. *תּוֹרָה*, но последнее выражение означает, по-видимому, «повторение», «изложение» Учения.

Содержанием Пятикнижия является мифическая история о сотворении мира и судьбах первых людей; за этим следует рассказ о патриархах —

¹ Издвод — один из вариантов текста, лежащий в основе развития текстологической традиции.

У91 **Учение. Пятикнижие Моисеево / Пер., введение и comment. И. Ш. Шифмана.— М.: Республика, 1993.— 335 с.— (От Бытия до Откровения).**

ISBN 5—250—00781—3

Книга представляет собой вновь осуществленный научный перевод текстов Пятикнижия Моисеева (Торы), максимально соответствующий древнему масоретскому канону Ветхого завета, а также историко-социологический, филологический и религиоведческий комментарий к нему. Автор перевода и комментариев — доктор исторических наук И. Ш. Шифман (1930—1990).

Рассчитана на всех интересующихся вопросами религиоведения.

у 040300000—014 62—93
079(02)—93

ISBN 5—250—00781—3

ББК 86.37

© Издательство «Республика», 1993

предках Израильского племенного союза, об их жизни в Палестине и о том, как предки израильтян оказались в Египте. Далее идет рассказ о притеснениях, которым израильтяне подвергались в Египте, о бегстве израильтян из Египта, об их странствиях по пустыне и приходе к пределу Обетованной земли. Кульминацией повествования является предание об обретении израильтянами Учения, которое составляют веления и уставновления Яхве, данные им народу непосредственно и через пророка Моисея, вышедшего израильтян из Египта.

Начало научному изучению Пятикнижия положил известный комментарий Авраама Ибн Эзры (XII в.) к Второзаконию (1:1), где комментатор в завуалированной форме высказывает мысль о позднем происхождении Пятикнижия и опровергает традиционные представления, согласно которым автором Пятикнижия был Моисей. Авраам Ибн Эзра писал: «За Иорданом» и т. д.; и если ты поймешь тайну двенадцати, также: «И написал Моисей это Учение», «А кенааниты тогда были в Стране», «На горе Яхве явится», также «Вот его ложе, железное ложе» ты постигнешь истину». Смысл этой фразы был раскрыт позже, в XVII в., Б. Спинозой¹. Слова «За Иорданом» (Втор. 1:1) должны означать, что человек, их написавший, находился «по сю сторону» Иордана; между тем Моисей обращался к израильтянам, находясь на левом берегу Иордана (пересечь Иордан, по преданию, ему не было дано). Левобережье Иордана может быть «за Иорданом» только для человека, находящегося на его правобережье. Следовательно, данный текст не мог быть написан Моисеем. «Тайна двенадцати» заключается в том, что, согласно Второзаконию (27:2—5) и книге Иисуса Навина (8:31—32), книга Моисея была написана на камнях, покрытых известкой; позднейшая раввинистическая традиция считала, что этих камней — 12. Но для записи Пятикнижия в полном объеме этого явно недостаточно; следовательно, книга Моисея должна была быть меньшего объема, чем Пятикнижие. Далее, во Второзаконии (31:9) сказано: «И написал Моисей это Учение»; но Моисей не мог написать этого про себя. Фраза «А кенааниты тогда были в Стране» (Быт. 12:6; букв.: «А кенаанитянин тогда был в Стране») могла быть написана только после того, как кенааниты уже были изгнаны израильтянами и более не существовали, т. е. через много лет после смерти Моисея. Фраза «На горе Яхве явится» имеет в виду место из Книги Бытие (22:14), где речь идет о храмовой горе; между тем во времена Моисея храмовая гора еще не была определена. Наконец, «археологическая» ссылка на Второзаконие (3:11), где рассказывается о гигантском железном ложе Ога, царя Башена, хранящемся в Раббат-Аммоне, может иметь смысл, только если предположить, что писавший это жил много лет спустя после Ога и, естественно, после Моисея. В свою очередь Б. Спиноза² указывает, что многочисленные свидетельства о Моисее в Пятикнижии не могли принадлежать самому Моисею, как и повествование о нем в третьем лице; что Моисей не мог описать свою кончину и погребение, что ряд местностей называется именами, полученными после предполагаемой деятельности Моисея, а исторические указания (например, Исх. 16:35; Быт. 36:31) относятся ко времени значительно более позднему. Все эти аргументы позволили Б. Спинозе прийти к заключению, которое ему казалось «яснее дневного света»: Пятикнижие было написано не Моисеем, а кем-то, кто жил много веков спустя после Моисея.

Следующим важным этапом исследования Пятикнижия была раз-

¹ См.: Спиноза Б. Богословско-политический трактат. М., 1935. С. 138—141.

² См. там же. С. 141—142.

работка в XVIII—XIX вв. так называемой «Документальной гипотезы». Она развивалась под несомненным воздействием исследований д'Обиньяка¹ и Ф. А. Вольфа², положивших начало «гомеровскому вопросу». Исследуя гомеровские поэмы, Вольф пришел к заключению, что первоначально существовали отдельные песни, жившие в устной передаче, и лишь сравнительно поздно, во второй половине VI в. до н. э., они были сведены воедино. Применявшаяся д'Обиньяком и Вольфом методика выделения отдельных структурных элементов гомеровских поэм была распространена на Пятикнижие.

Предпосылкой для этого послужили наблюдения Х. Б. Виттера и Ж. Астрюка. Х. Б. Виттер еще в 1711 г. отметил, что в Пятикнижии чередуются обозначения божества тетраграммой (уwhw) и словом «Бог» (älöhim)³. Такое же наблюдение, независимо от Х. Б. Виттера, сделал и Ж. Астрюк; в своей книге, опубликованной в 1753 г.⁴, он высказал гипотезу, согласно которой эти обозначения соответствуют двум различным источникам, которыми воспользовался составитель Пятикнижия,— «Яхвисту» (имеется в виду принятое современной наукой чтение тетраграммы уwhw — yahwā) и «Элохисту» (от элохим — Бог). По мнению Ж. Астрюка, использованием и механическим сочетанием этих двух источников объясняются противоречия, повторы и разнообразные варианты в Пятикнижии. Наряду с этим Ж. Астрюк выделил и мелкие фрагментарные источники; он же указал и на особое место, которое в Пятикнижии занимает Второзаконие, представляющее собой самостоятельный источник. Дальнейшее развитие теории Ж. Астрюка предпринял К. Д. Ильген (1798 г.)⁵, выделивший в «Элохисте» два источника: «Элохист I» и «Элохист II». С развитием так называемой новейшей документальной гипотезы⁶ концепция Ж. Астрюка и К. Д. Ильгена подверглась дальнейшей разработке и уточнениям. С этого времени структура Пятикнижия представлялась следующей: «Элохист I» («Основной источник», обычно называемый «Жреческим кодексом»), «Элохист II» (далее: «Элохист»), «Яхвист», «Второзаконие».

В 1912 г. Р. Смэнд попытался выделить два источника в «Яхвисте»: «Яхвист I» и «Яхвист II»⁷; впоследствии О. Эйссфельдт ввел для «Яхвиста I» обозначение «Светский источник»⁸.

О. Эйссфельдт⁹ и Э. Зеллин¹⁰ произвели распределение повествовательной части Пятикнижия по источникам.

Вопрос о критериях, лежащих в основе выделения отдельных источников, достаточно сложен. Если первоначально основным фактором являлось употребление обозначений «Яхве» и «Элохим», то с течением времени выяснилась его недостаточность. В основу были положены лексические, грамматические, стилистические и идеальные особенности текста.

¹ [d'Aubignac]. *Conjectures académiques ou dissertation sur l'Iliade*. P. 1715.

² Wolf F. A. *Prolegomena ad Homerum*. Halis Saxonum. 1794—1795.

³ Witter H. B. *Jura Israëlitarum in Palaestinam*. Hildesheim, 1711.

⁴ Astruc J. *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*. Bruxelles, 1753.

⁵ Ilgen K. D. *Die Urkunden des Jerusalemschen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt*. Halle, 1798.

⁶ Hupfeld H. *Die Quellen der Genesis und Art ihrer Zusammenstellung*. B., 1853.

⁷ Smend R. *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*. B., 1912.

⁸ Eissfeldt O. *Hexateuch-Synopse*. Leipzig, 1922.

⁹ Eissfeldt O. *Einleitung in das Alte Testament*. Tübingen, 1964.

¹⁰ Sellin E. *Einleitung in das Alte Testament*. B., 1959 (9 Auflage, bearb. von L. Rost).

Среди характерных черт «Яхвиста» постулируются следующие: гора, на которой было дано Учение, называется Синай, а не Хорев; патриарх Иаков называется Израилем, доизраильское население Палестины — кенаанитами. «Яхвист», как полагают, присущи «свежесть, наглядность и даже иногда грубость изображения», «наивность, естественность, отсутствие размышлений» в повествовании о том, что касается Бога и человека: явление Бога в человеческом облике, антропоморфизмы и т. д. У «Элохиста» доизраильское население Палестины называется амореями, Божья гора — Хорев. По «Элохисту», Бог не общается непосредственно с людьми, но говорит с небес или через ангелов, открывается через пророков или во сне. Рядом с Моисеем действует его брат, верховный жрец Аарон, и его сестра, пророчица МирIAM (Мариам). Для «Жреческого кодекса» специфическими считаются формализованный стиль, интерес к генеалогии, культовым и жреческим законам, подчеркивание идеала культовой чистоты и святости. «Жреческий кодекс» стремится избежать антропоморфизмов; он молчит о святыниах, жертвоприношениях, оракулах, жрецах, противопоставлении чистого и нечистого в допленную эпоху¹. К этому можно добавить, что «Яхвисту» приписывается национально-религиозный пафос, «радостнейшее утверждение земледельческой культуры, национально-государственной власти и культа»². «Элохисту» присущ, как полагают, духовный этос; в нем также сильно израильское самосознание и гордость на своей манер, но здесь связь религиозного и национального очень ослаблена³. В «Жреческом кодексе» видят искусственную конструкцию, возведенную с математической точностью⁴. Однако применение этих признаков открывает широкий простор для всякого рода субъективных построений, в результате чего структуры отдельных источников по представлениям различных авторов не совпадают. Подобные расхождения дают основание усомниться в надежности и объективности принятых критерии.

Существенным представляется также следующее. «Документальная гипотеза» фактически разрушает единство дошедшего до нас текста, который следует изучать прежде всего как исторически сложившийся цельный комплекс, т. е. так, как он реально существовал и существует. Кажется маловероятной и предполагаемая «документальной гипотезой» метода работы составителя Пятикнижия: он будто бы выхватывал отдельные куски и фрагменты из различных источников (иногда обрывки фраз, отдельные слова) и их компилировал; но при такой «работе» не мог сложиться текст того художественного и идейного уровня, того единства, которое отличает Пятикнижие. К тому же «документальная гипотеза» фактически игнорирует имеющиеся в Библии указания на реально существовавшие тексты, прозаические и поэтические, которые, несомненно, были использованы составителем Пятикнижия.

Одновременно с разработкой «документальной гипотезы» шла и работа по датировке отдельных постулировавшихся ею элементов Пятикнижия. В 1805 г. В. М. Л. де Ветте предложил гипотезу, отождествлявшую «Второзаконие» с Книгой Закона, найденной при ремонте Иерусалимского храма в 621 г. до н. э.⁵ Он исходил из того, что реформы иудейского царя Иосии, начавшиеся этой находкой, привели к установле-

¹ Sellin E. Einleitung in das Alte Testament. S. 56—57, 62—63, 65—66.

² Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. Tubingen, 1964. S. 265.

³ Ibid. S. 267.

⁴ Ibid. S. 272.

⁵ De Wette W. M. L. Dissertatio critica, qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius ejusdem recentioris auctoris opus esse demonstratur. Jena, 1805.

нию единобожия Яхве и централизации его культа в Иерусалимском храме (II Цар. 23:4—9), что соответствует предписаниям «Второзакония» (Втор. 12:2—8; 14:23). По приказанию царя Иосии была отпразднована пасха; предписание праздновать пасху содержит и Второзаконие (16:1—8). В 1853 г. Г. Рейсс высказал мысль, что «основной источник» («Жреческий кодекс») является позднейшей частью Пятикнижия; она была обоснована и развита К. Х. Графом¹ и Ю. Вельхаузеном². По их мнению, «Жреческий кодекс» соответствует обстановке, существовавшей в послепленный период; они предложили датировать его составление временем деятельности послепленного законодателя Эзры (ок. 444 г. до н. э.). «Яхвист» и «Элохист» обычно датируются началом I тысячелетия до н. э. По мнению Э. Зеллина³, «Яхвист» возник, по-видимому, в царствование Давида или Соломона (Х в. до н. э.), а «Элохист» появился позднее. Как полагает О. Эйсфельдт⁴, древнейшим был «Светский источник», возникший между 950—850 гг. до н. э., а «Яхвист» появился в середине VIII в. до н. э., хотя возможна и более ранняя датировка.

Наряду с «документальной гипотезой» разрабатывались и иные теории, не получившие, однако, столь широкого распространения и общего признания. Так, П. Фольц и В. Рудольф⁵ полагали, что существовало только одно изложение предания — «Яхвист», тогда как «Элохист» не более чем интерpolator, вносивший свои дополнения. П. Фольц отрицал существование «Жреческого кодекса» как самостоятельного источника. З. Мувинкель⁶ отрицал существование «Элохиста» как самостоятельного источника. «Яхвист», по его мнению, является памятником иудейской придворной историографии и должен быть датирован временем около 800 г. до н. э. «Жреческий кодекс», как считал З. Мувинкель, был составлен для послепленной иудейской общины; он представляется сочетанием исторического и законодательного источников. Некий редактор соединил оба источника воедино.

«Кристаллизационная гипотеза», разработанная А. Клостерманом⁷, исходила из того, что в царствование Иосии была найдена лишь часть Второзакония. Между тем существовало «доисиансское» Пятикнижение, чью основу составлял Закон, к которому впоследствии присоединились повествовательные тексты. Нахodka в Иерусалимском храме завершила процесс формирования Пятикнижия. Согласно гипотезе И. Энгнелла⁸, в Пятикнижии нашли отражение различные циклы традиции, бытовавшие как в устной, так и в письменной форме. Один из них — «Жреческий» цикл («Четверокнижие»), другой — «Второзаконие» и примыкающие к нему исторические книги.

Проблема происхождения «Второзакония» также является объектом дискуссии. Г. Хельшер утверждал, что оно было составлено в послепленный

¹ Graf K. H. Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Lpz., 1866; idem. Die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs // Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments. Halle, 1869, Bd. 1. S. 466—477.

² Вельхаузен Ю. Введение в историю Израиля. Спб., 1909 (немецкий оригинал впервые был опубликован в 1878 г.).

³ Sellin E. Einleitung in das Alte Testament. S. 34—41.

⁴ Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. S. 262—271.

⁵ Volz P., Rudolph W. Der "Elohist" als Erzähler: ein Irrweg der Pentateuchkritik // BZAW. Bd. 63. Giessen, 1933; Rudolph W. Der "Elohist" von Exodus bis Josua // BZAW. Bd. 68. Giessen, 1938.

⁶ Mowinckel S. Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage. Oslo, 1964.

⁷ Klostermann A. Der Pentateuch. Leipzig, 1893.

⁸ Engnell I. Gamla Testamentet, en traditionhistorisk inledning. Delen. I. Stockholm, 1945. S. 209—259.

период¹. А. Алт., признавая допленное происхождение Второзакония, локализовал его в Израильском царстве; откуда оно было доставлено в Иерусалимский храм и хранилось там². По Э. Робертсону, Второзаконие было составлено под руководством и при участии пророка Самуила, т. е. в XI в. до н. э.³

II

Пятикнижие, в том виде, как оно дошло до нас, представляет собой, о чем уже говорилось выше, цельный литературный комплекс, связанный единством повествовательного сюжета и идейного содержания. Отсюда вытекает требование изучать Пятикнижие именно как литературное целое. Прежде всего это относится к проблеме датировки.

Строго говоря, датирующими факторами Пятикнижия являются следующие. Упоминание верблюдов как домашних животных, в том числе и предназначенных для верховой езды (см., например, Быт. 12:16; 24:10—11), дает основание датировать повествование временем не раньше XIV—XIII вв. до н. э., когда имело место их одомашнивание. Географическое название «Арамейское Двуречье» (Быт. 24:10—11) могло возникнуть только после появления в Северной Месопотамии арамеев, т. е. не раньше последних веков II тысячелетия до н. э. Упоминание «гор Аракат», т. е. Урарту (Быт. 8:4), ставит хронологический предел, раньше которого Пятикнижие едва ли могло появиться: первая половина XIII в. до н. э., когда Урарту (Уруатри) впервые упоминается в ассирийских исторических текстах. Рассказ о том, что Авраам жил в стране филистимлян (Быт. 21:34), и упоминание царя филистимлян Авимелеха (Быт. 26:1,8) ведут ко времени после XIII в. до н. э., т. е. после того, как филистимляне среди «народов моря» появились на Ближнем Востоке и осели на юго-западном побережье Палестины (первоначально Палестина — это «страна филистимлян» на морском берегу). Заметим, кстати, здесь и явные анахронизмы: правители филистимлян назывались сёрен (слово, этимологически соответствующее греч. — τύριος «тираны»), а не царями; последний титул появляется только в первой половине I тысячелетия до н. э. Имя Авимелех — семитское и могло быть дано повествователем либо проникнуть к филистимлянам, не являвшимся семитами, в результате семитского влияния, т. е. значительно позже того времени, когда филистимляне осели в Палестине. Границы Обетованной земли (Быт. 15:18) соответствуют владениям царя Соломона (Х в. до н. э.). То обстоятельство, что Моисей назван царем Израиля (Втор. 33:5), ведет к ситуации, когда в иудейско-израильском обществе существовала царская власть, т. е., вероятнее всего, к первой половине I тысячелетия до н. э. Наконец, включение в Пятикнижие законов и моральных увещаний дает основание датировать интересующий нас памятник временем существования государства в иудейско-израильском обществе, т. е. первой половиной I тысячелетия до н. э. Это тем более вероятно, что законы Пятикнижия регулируют отношения, сложившиеся в оседлом земледельческом обществе, причем, как увидим далее, Законодатель считает нужным регулировать права и возможности царя, с тем чтобы не повторилась ситуация, существовавшая в царствование Соломона. В по-

¹ Hölscher G. Komposition und Ursprung des Deuteronomiums // ZAW. Bd. 40. 1922. S. 161—256.

² Alt A. Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. München, 1959. Bd. II. S. 250—275.

³ Robertson E. The Old Testament Problem. Manchester, 1950. P. 138.

сплленный период эти и многие другие законы Пятикнижия утратили свою актуальность.

Важным датирующим фактором является то, что Пятикнижие было и остается до наших дней священным писанием самаритянской общины.

Самаритяне сложились как этническая общность на территории древнего Израильского царства после того, как оно было разрушено ассирийцами в 722 г. до н. э., а его население было уведено в Северную Месопотамию и растворилось там среди местного населения. На освободившиеся земли ассирийские завоеватели переселили жителей ряда областей, находившихся под их властью, в том числе выходцев из Месопотамии, арамеев и арабов (см. II Цар. 17:24; Fl. Ios. Ant. 10, 184). Эти переселенцы, смешавшиеся с остатками израильского и ханаанейского населения, восприняли культурно-религиозные традиции Израиля, связанные с Яхве, и активно их поддерживали; впрочем, в религиозной жизни самаритян в конце VIII—VII вв. почитание Яхве как местного бога Палестины уживалось с их традиционными «языческими» культурами (см. II Цар. 17:25—41). Очевидно, в этот период Пятикнижие — манифест воинствующего монотеизма — не могло быть священным писанием самаритян. Столь же мало вероятно, что Пятикнижие было воспринято самаритянами в сплленный период. Создание в конце VI в. до н. э. иудейской гражданско-храмовой общины с центром в Иерусалиме и восстановление Иерусалимского храма Яхве осуществлялись в ситуации резкой конфронтации с остальным населением Палестины, прежде всего с самаритянами. Вражда иудеев с самаритянами заполняет собой всю вторую половину I тысячелетия до н. э. В этот период Пятикнижие использовалось для обоснования отделения общины от всех неиудеев; в такой обстановке трудно ожидать, чтобы Пятикнижие было воспринято самаритянами как священное писание. Единственная реальная возможность, когда самаритяне могли воспринять Пятикнижие, локализуется в допленном периоде; кажется наиболее вероятным, что это событие впрямую связано с религиозной реформой царя Иосии, который, пользуясь ослаблением Ассирийской державы, распространил свою власть и проводившуюся им реформу на Северную Палестину, где жили самаритяне. Соответственно можно предположить, что книгой, которая в 621 г. до н. э. была «найдена» во время ремонта Иерусалимского храма, было Пятикнижие в том виде, как оно дошло до наших дней.

Все изложенное не исключает того, что Пятикнижие является внутренне сложным литературным памятником и что его создатель пользовался многообразными источниками, так или иначе воспроизведенными письменную и устную жреческую и племенную традиции. Впрочем, та и другая в значительной степени, если не полностью, совпадали.

Среди такого рода источников была, несомненно, «Книга войн Яхве», на которую составитель Пятикнижия прямо ссылается (Чис. 21:14—15), говоря, в частности, о войнах израильтян с кенаанитянами. Возможно, источником Пятикнижия была и «Книга Доблестного», содержащая поэтические произведения, посвященные различным событиям израильской истории (Нав. 10:12—13; Сам. 1:18—27). Есть основания полагать, что поэтические отрывки из Пятикнижия — песнь Ламеха о кровной мести (Быт. 4:23—24), трудовая песня при постройке колодца (Чис. 21:17—18), благословение Иакова (Быт. 49) с поэтической характеристикой племен Израильского племенного союза, песнь о переходе через Тростниковое море (Исх. 15:1—8), благословение Моисея (Втор. 33), песнь Моисея (Втор. 32) — восходят к этому источнику. Анализ преданий о Билеаме (Чис. 22—24) показывает, что составитель Пятикнижия пользовался и книгами «языческих» пророков, вводя последних в апологетических целях в ткань своего повествования.

Важным источником Пятикнижия были исторические повествования — «родословия», складывавшиеся на базе рода-племенных генетологий и содержащие историю предков, начиная от сотворения мира и первых людей. Кроме того, в тексте Пятикнижия использованы жреческие космогонические и исторические конструкции.

В целом Пятикнижие аккумулировало в себе многовековую традицию народной словесности, которая, однако, была обработана составителем тенденциозно — с целью утверждения монотеизма Яхве. В связи с этим из повествования были удалены «языческие» мифы, сохранившиеся в намеках или поэтических изложениях за пределами Пятикнижия. Их место занял псевдоисторический миф об обретении Учения.

III

Религиозно-политическая реформа иудейского царя Иосии (640—609 гг. до н. э.) завершила собой социальное и идеальное развитие иудейско-израильского общества в первой половине I тысячелетия до н. э. Следует, впрочем, оговориться, что развитие Израильского царства было прервано его разгромом в 722 г. до н. э.; далее на протяжении более чем столетия оно продолжалось в Иудее, но и там оно было прервано разгромом Иудейского царства в 586 г. до н. э. вавилонянами.

В первой половине I тысячелетия до н. э. в иудейско-израильском обществе в целом уже был завершен переход от кочевого к оседлому образу жизни; в хозяйственной сфере господствующее положение занимало земледелие. Пахали примитивным плугом, в который впряжен упряженку из двух быков; выращивали пшеницу, ячмень, эммер; разводили огородные овощи; широко распространено было виноградарство и культура оливковых деревьев. Питались преимущественно молоком и молочными продуктами, хлебными лепешками, овощами и фруктами; важное место в рационе занимал мед. Мясо (говядина, баранина, козлятина) употреблялось в пищу крайне редко; как правило, при жертвоприношениях, когда поедались определенные доли жертвенного животного, во время сакральных трапез и пиршеств (например, при приеме знатного гостя). Значительное место в хозяйственной деятельности занимало скотоводство — разведение крупного и в особенности мелкого скота. Естественно, были развиты и разнообразные ремесла — изготовление керамических изделий, тканей, одежды, обуви и другие, вплоть до строительного дела и обработки металла.

Социально-экономическая структура и политическая организация иудейско-израильского общества характеризовались в первой половине I тысячелетия до н. э. следующими чертами.

Общество было рабовладельческим. Рабы эксплуатировались в домашнем хозяйстве и в разнообразных сферах производства, однако в производстве принимали участие и свободные члены семьи — мужчины и женщины, взрослые и дети. Рабы могли достичь сравнительно высокого положения в доме, например, стать домоправителями, выполнять ответственные поручения своего господина и т. д. В руках рабов могло сосредоточиваться значительное имущество; они могли иметь свое хозяйство и даже своих рабов. Однако во всех случаях рабы оставались рабами, т. е. собственностью своего господина; они не имели юридических прав ни на свою личность, ни на свое имущество.

Основную массу населения составляли свободные — люди, располагавшие правом на собственную личность и имущество. В среде свободных отчетливо выделяются два сектора — царский и общино-племенной.

Царский сектор представлял собой сферу общества, находившуюся под непосредственной верховой властью царя. Здесь мы видим самого царя, его приближенных разного уровня, воинов его дружины, персонал царских хозяйств. К царскому сектору принадлежали и все те, кому царь делегировал свою власть, — наместники, чиновники и иные должностные лица. В целом царский сектор определялся как совокупность «людей царя» или «рабов царя». Оба термина имели одинаковое содержание. Употребление слова «раб» объясняется, по всей видимости, тем, что для древности всякое состояние зависимости, подчиненности было рабством вне зависимости от того, что подчиненный мог быть в одних случаях формально рабом, а в других — формально свободным.

Общинно-племенной сектор объединял свободных израильтян, каждый из которых принадлежал к одному из израильских племен и к одной из местных общин («города» с их «дочерними поселениями»). Возникновение царской власти само по себе не уничтожило издревле существовавшую в Израиле родо-племенную организацию; как и прежде, Израиль существовал как союз двенадцати племен, объединенных общим культом Яхве и происхождением, согласно традиции, от общих предков — Авраама, его сына Исаака и его внука Иакова. Племена управлялись вождями, советами старейшин и народными собраниями; они обладали значительной самостоятельностью, боролись между собой за первенство и власть, и цари были вынуждены считаться с их позицией и призывать племенных вождей и старейшин к участию в общегосударственных мероприятиях. Конечно, библейская историческая традиция концентрируется вокруг царей; однако роль племенных структур в событиях ощущается постоянно. Параллельно возникали городские общины — коллективы горожан с внутренним самоуправлением (совет старейшин, народное собрание, магistrаты), самостоятельным судом, осуществлявшимся носителями местной власти. Права собственности и владения осуществлялись в рамках общин, которая гарантировала их своим сочленением и регулировала взаимоотношения между ними. Вообще, в рамках общино-племенного сектора господствовало обычное право, позднее нашедшее отражение в законах Пятикнижия.

Само собой понятно, что цари делали все, чтобы ограничить роль общино-племенного сектора и избавиться от контроля со стороны его политических структур. Наиболее радикальная реформа в этом направлении принадлежит иудейскому царю Иосафату (873—849 гг. до н. э.); он разместил в иудейских городах свои гарнизоны (II Хрон. 17:2, 19) и учредил там царский суд; центральное судопроизводство находилось в Иерусалиме, причем сакральные преступления он сделал подведомственными суду верхового жреца, а преступления против царя — суду вождя племени Иуда (II Хрон. 19:5—11). Как видим, даже делая попытку централизовать суд и лишить общиной этой важнейшей функции власти, Иосафат все же не мог обойти племенного вождя. Вообще непреодолимой грани между царским и общино-племенным секторами не было, как не было и осознания того, что эти секторы существовали.

Развитие частнособственных отношений имело своим последствием рост крупного землевладения при одновременном разорении мелких и средних землевладельцев. На одном полюсе общества концентрируется богатая верхушка (царские люди, родо-племенная аристократия и т. д.), на другом — беднота, лишенная средств к существованию. Эти процессы хорошо иллюстрируются обличениями пророков, яркими красками живописующих жестокость и коварство одних, разорение и нищету других. Так, пророк Исаия говорил (Ис. 10:1—2):

Увы, постановляющие преступные законы
и пишущие несправедливые решения,
чтобы отвратить от судов бедных
и силой присвоить право нищих из моего народа,
чтобы были вдовы их добычей,
и сирот грабят они!

Выразительный портрет насилиника и угнетателя нарисован в Псалме 10 (2—10):

В надменности злодей преследует бедняка.
Да будут уловлены они кознями, которые умышляют!
Ибо хвалится злодей желанием своей души,
и грабитель благоденствует,
отвергает Яхве.
Злодей, — как задран
его нос! «Не взыщет!
Нет Бога!» — все его помышление.
Гибельны его пути во все времена.
Высоко Твои суды от него;
все его враги, — он дует на них.
Он говорит в своем сердце: «Не поколеблюсь!
Из рода в род [мне] не будет зла!» Проклятие
его уста наполняет, и обманы, и распры;
под его языком суета и ложь.
Он сидит в засаде у дворов;
в засадах он убивает невинного;
его глаза на бессильного взирают.
Он скрывается в засаде, как лев в логове,
скрывается, чтобы схватить бедняка.
Он хватает бедняка, заманивая его в свою сеть;
и таится, лежит,
и попадают в его когти слабосильные.

Естественно, что подобное положение вещей вызывало недовольство народных масс; источники сообщают об участии «народа земли» в многочисленных дворцовых переворотах, происходивших в Иудее. Так, «народ земли» участвовал в свержении иудейской царицы Аталии и воцарении Иоаша сына царя Ахазия (II Цар. 11:4—21; II Хрон. 23:1—21). Когда был свергнут царь Амация сын Иоаша, «весь народ Иуды» посадил на царский престол его сына Азарию (II Цар. 14:19—21). Царь Иосия сын Амона, проведший религиозную реформу, также был воцарен «народом земли» (II Цар. 21:23—24); «народ земли» воцарил и его сына Иехоахаза (II Цар. 23:30). Обстоятельства свержения израильской династии Омридов говорят о несомненном активном участии израильских народных масс в политической борьбе.

В ходе идеино-политической борьбы в иудейско-израильском обществе сформировался идеал человека, безупречного с точки зрения воплощения в жизнь нравственно-этических принципов.

По представлениям Исаии (33:15), идеальный человек — это

ходящий по правде
и говорящий истину,
гнушающийся наживой от грабежей,
встряхивающий руки,
чтобы не брать взятки,
затыкающий уши,
чтобы не слышать о крови,
и закрывающий свои глаза,
чтобы не видеть зла.

В пророчестве эпохи Вавилонского плены (Иез. 18:5—9) мы находим следующую характеристику: «А если человек праведен и творит правосу-

дие и справедливость, на горах не ест и свои глаза не поднимает к идолам Дома Израиля, и жены своего ближнего не оскверняет, и к женщине во время кровей не приближается, и никого не притесняет, залог должнику возвращает, грабить не грабит, свой хлеб голодному дает и голого одевает одеждой, в рост не дает и лихву не берет, от кривды отвращает свою руку, правый суд совершает между людьми, по Моим законам поступает и Мои приговоры блодет, чтобы сотворить правду, — праведен он».

Портрет идеального человека имеется и в Псалмах (Пс. 15):

Яхве, кто будет жить в Твоем шатре,
кто поселится на Твоей святой Горе?
Поступающий непорочно и творящий правду,
и говорящий истину в своем сердце.
Он не клевещет своим языком,
не делает своему ближнему зла
и не злословит своего ближнего.
Презрен в его глазах ничтожный,
но боящихся Яхве он уважает.
Он клянется во зло *{себе}* и не уклоняется.
Свое серебро он не дает в рост
и взятку против невинного не берет.
Делающий это не поколеблется во веки.

Реализация этого социального идеала в учении пророков иногда связывалась с возвращением к древнему, доцарскому общественно-политическому устройству.

По-видимому, широкое распространение получила и проповедь возрождения к идеалу кочевнической, бедуинской жизни. Она в дошедших до нас источниках представлена проповедью рехавитов, о которой говорит пророк Иеремия, противопоставляющий стойкость рехавитов в исполнении их учения нечестию иудеев (Иер. 35:6—10).

Еще одно течение общественной мысли, представленной в проповедях пророков, в особенности в дополненной Иудее, связывало надежды на создание общества, исполненного социальной гармонии, добра и справедливости, с приходом идеального царя-помазанника (мессии). Наиболее полно эти ожидания воплощены у Исаии (11:1—16):

И выйдет ветвь от ствола Иессея,
и отрасль от его корней произрастет.
И почнет на нем дух Яхве,
дух мудрости и разумения,
дух совета и мужества,
дух познания и страха пред Яхве.
И его благоволение в страхе пред Яхве
и не по тому, что видят его глаза, он будет судить,
и не по тому, что слышат его уши, он будет обличать,
но он будет судить по правде бедняков
и будет решать по справедливости дела нищих страны.
И он ударит землю бичом своего рта
и дыханием своих уст умертвит преступника,
и будет правда поясом на его чреслах,
и вера — поясом на его бедрах.
И поселится волк с ягненком,
и леопард с козленком будет лежать,
и теленок, и лев, и вол вместе,
и маленький мальчик будет водить их.
И корова, и медведь будут пастись,
вместе будут лежать их детеныши,

и лев, как бык, будет есть солому.
 И будет играть младенец над норой аспида,
 и над гнездом гадюки дитя свою руку протянет.
 Не будут творить зло и убивать
 на святой Моеей горе,
 ибо будет наполнена страна
 знанием Яхве,
 как воды наполняют море.
 И будет в тот день:
 корень Иессея, который будет стоять, как знамя для народов,—
 к нему племена устремятся,
 и будет его покоем слава.
 И будет в тот день:
 снова протянет мой Господь второй раз Свою руку,
 чтобы обрести остаток Своего народа,
 который останется от Ашшура и от Египта,
 и от Патроса, и от Куша, и от Элама,
 и от Шинеара, и от Хамата, и от островов моря.
 И он поднимет знамя племенам,
 и соберет осколки Израиля,
 и обломки Иуды соединит
 с четырех концов земли.
 И прекратится зависть Эфрайима,
 и враги Иуды будут уничтожены.
 Эфрайим не будет завидовать Иуде,
 а Иуда не будет враждовать с Эфрайимом.
 И они полетят в сторону филистимлян, к морю;
 вместе они ограбят сынов Востока,
 к Эдому и Моаву протянут свою руку,
 и Сыны Аммана покорятся им.
 И высунут Яхве
 Залив Египетского моря,
 и поднимет Свою руку на реку
 силою своего дыхания,
 и разобьет ее на семь протоков,
 и даст перейти ее в сандалиях.
 И будет большая дорога для остатка Его народа,
 который останется от Ашшура,
 как было для Израиля
 в день, когда он поднялся из Страны Египетской.

Иеремия проридит в будущем царствование выходца из потомков царя Давида (23:5—6):

Вот, дни приходят,—
 слово Яхве,—
 и Я поставлю Давиду праведную ветвь,
 и будет царствовать царь, и станет поступать мудро,
 и сделает правосудие и праведность в Стране.
 В его дни спасется Иудея,
 и Израиль будет жить безопасно,
 и вот Его имя, которым будут называть Его:
 Яхве — наше оправдание!

Из приведенного ясно видно, какие ожидания связывались с приходом идеального царя: восстановление космического порядка и соответственно установление поправной социальной справедливости; прекращение вражды между Эфрайимом и Иудой, т. е. Израильским и Иудейским царствами, создание союза между ними, обращенного против их общих врагов; воссоздание державы Давида и Соломона. Эта идея жила и эволюционировала в системе иудаизма от идеи царя-строителя к идеи мученика-спасителя, выступающего в качестве искупителя грехов всего

человечества; она заняла центральное место в иудаизме и послужила тем фундаментом, на котором выросло христианство.

Однако главная мысль пророчествования заключалась в следующем: основной причиной трагического положения, в котором оказался Израиль, является «отпадение» его от Яхве как единого бога и забвение моральных постулатов, образующих нравственно-этическое Учение Яхве. Преступления, творимые насильниками и угнетателями, представляются в проповеди пророков внешним выражением и воплощением этого «отпадения». Само возникновение понятия об Учении Яхве представляется чрезвычайно важным, этапным событием в развитии общественно-политической и религиозной жизни древнего Израиля; речь идет фактически о превращении ритуалистической религии в морально-этическую религиозную доктрину.

Торжество принципов добра и правды, в конечном счете принципов социальной справедливости,— это возвращение к почитанию Яхве, к постижению бога (Ис. 29:18—24).

Пророк Осия говорит об измене служению Яхве как о блуде, предрекает наказание Израиля за его служение Баалам, а затем и примирение бога с его народом (Ос. 2). С его точки зрения, общественное неустройство, поразившее Израиль,— это отсутствие истины, милосердия и познания бога (Ос. 4:1—6). Обращение к Яхве — главная предпосылка того, что Яхве в грядущем спасет Израиль (Ос. 14).

Сказанное выше идейное содержание библейского пророчествования, разумеется, не исчерпывается. Пророки много внимания уделяют политической злобе дня, причем далеко не всегда оказывается возможным расшифровать сделанные ими намеки. Чрезвычайно мощный пласт в книгах пророков образует то, что можно было бы назвать идеей равенства всех народов, их грядущего братства в служении Яхве и исповедовании его учения. В книгах пророков появляется и образ Яхве — космического божества, пекущегося о судьбах всех народов.

Очевидно, в рамках пророческого движения сложилось представление об Учении (*tōrā*, т. е. предписаниях бога, обращенных к человеку). Первоначально Учение — это, по-видимому, сакральные предписания по поводу выполнения тех или иных ритуальных процедур (см. Лев. 6:1; 6:7; 6:18; 7:1; 11:46; 12:7; 13:59; 14:2; 14:54; 15:32; Чис. 5:29; 6:13); когда в Исходе (12:49) говорится, что «одно Учение» должно быть для природного израильтянина и для поселенца, употребление здесь этого термина объясняется тем, что в предыдущих стихах речь идет об обрезании. В целом термином «Учение» обозначается совокупность законов, относящихся к *res sacra*, в противоположность светским законам (*hōq* «закон»; *mīṣpāt* «приговор»). Соответственно носителями Учения были жрецы (см., например, Иез. 7:26; Агг. 2:11; Исх. 18:16; Мал. 2:4—7). С развитием религии Яхве из ритуалистической системы в религиозно-этическую понятие «Учение» приобретает новый смысл: теперь оно означает также и совокупность законов и нравственно-этических постулатов, исходящих от Яхве и обращенных к человеку. Тем самым этика сакрализуется; этические нормы оказываются одновременно и ритуальными. Так, Исаия (1:10) свою проповедь называет «словом Яхве» и параллельно этому «Учением нашего Бога». Пророк призывает свою аудиторию обратиться к Учению (*tōrā*) и к свидетельству (Ис. 8:20). Он предсказывает (Ис. 2:3), что

из Сиона выйдет Учение
 и слово Яхве из Иерусалима.

Другие пророки упрекают Израиль и Иудею в том, что они позабыли Учение, не желают ему следовать (см., например, Ис. 30:9; Иер. 6:19;

9:12; Ос. 4:6; Ам. 2:4 и т. д.). В этих и подобных случаях речь идет о прегрешениях Израиля, т. е. о господствующем в обществе нарушении морально-этических норм, составляющих сердцевину Учения. Пророки, таким образом, видели в своей проповеди Учение бога. Вердикто, такого рода представления получили широкое распространение. Оно, в частности, усвоено в Псалмах (см., например, 1:2; 37:31; 119:29,55; 89:31 и т. д.).

В связи с этим заслуживает внимания традиция (II Хрон. 14:3), согласно которой иудейский царь Аса (908—873 гг. до н. э.) ввел в Иудею выполнение Учения. Соблюдение Учения — один из объектов возможных тяжб, предусматривавшихся судебной реформой Иехошафата (873—849 гг. до н. э.) (II Хрон. 19:10). Соблюдение Учения эта же традиция (II Хрон. 31:21) приписывается царю Хизкииаху (715—687 гг. до н. э.). Несколько эти предания соответствуют исторической реальности, не вполне ясно. В книгах Хроник, возникших сравнительно поздно, могла иметь место фиксация представлений самого Хрониста об историческом процессе, сложившихся в эпоху, когда книга Учения (Пятикнижие) уже существовала, и «опрокидывание» их в рассказ об обстоятельствах и фактах далекого прошлого. Тем не менее можно думать, что понятие об Учении Яхве, т. е. о предписаниях Яхве, обращенных к его адептам, существовало уже в конце X—VIII вв. до н. э.

Отметим здесь же и еще одно обстоятельство. Традиция Второзакона (27:1—8) содержит предписание Моисея, обращенное к народу, записать «все слова этого Учения» на камнях жертвенника, который будет воздвигнут, когда Израиль перейдет через Иордан в Обетованную землю. В другом тексте Второзакона (31:9) рассказывается, что Моисей записал «это Учение» и отдал его жрецам и старейшинам Израиля, т. е. хранителям традиции. Примыкающая к Пятикнижию и служащая его продолжением книга Иисуса Навина (8:30—35) повествует о том, как предписание Моисея было выполнено и как на камнях жертвенника, построенного израильтянами в Обетованной земле, было записано «изложение Учения Моисея» (тишнē тб̄гаּ тб̄שָׁאַ). Наконец, Иисус Навин (24:25—26) рассказывает: «И заключил Иисус договор с народом в тот день, и установил ему закон и приговор в Сихеме. И написал Иисус эти слова в книгу Учения Бога, и взял большой камень и поставил его там под дубом, который в Святилище Яхве». Из процитированных текстов следует, что в древности до появления Пятикнижия существовали, по крайней мере, два изложения Учения. Одно из них традиция возводила к Моисею; оно было зафиксировано в виде надписи на камнях всеми почитаемого жертвенника, возведенного, согласно преданию, по велению Моисея. Другое изложение традиция возводила к Иисусу Навину; оно существовало в виде надписи, изготовленной по велению последнего, и находилось в Сихеме — политическом и религиозном центре Эфрайима и Менашие. Содержание того и другого текстов не известно, однако традиция едва ли случайно и вряд ли без должных оснований видит в них изложение Пятикнижия.

Суммируя все то немногое, что нам известно, можно высказать следующее предположение. По-видимому, в первой половине I тысячелетия в израильском обществе были распространены изложения Учения Яхве, имевшие авторитет глубокой древности и авторства, приписываемого древним законодателям и военачальникам. Параллелью этому в античной исторической традиции может служить предание о спартанском законодателе Ликурге и его ретре. Эти изложения содержали, вероятно, предписания, относившиеся к культу Яхве и к жизнедеятельности Израильского союза племен, в том числе и предписания, ритуально регулировавшие поведение отдельного индивида и всего союза в це-

лом. Далее мы попытаемся выделить некоторые из этих текстов в дошедшем до нас Пятикнижии. Эти тексты послужили своего рода отправной точкой для пророков: отталкиваясь от них, пророки развивали свое этическое учение как Учение Яхве. В свою очередь создатель Пятикнижия развивал те предпосылки, которые имелись в ранее существовавших изложениях Учения, и воплощал в нем нравственно-этические идеи пророков.

Ветхозаветная историческая традиция видит в обретении Учения в 621 г. до н. э. один из кульминационных моментов израильско-иудейской истории. Ветхозаветный Историк (II Цар. 22:1 — 23:28) так изображает это событие.

«Восьми лет был Иосия, когда стал царем, и тридцать один год он царствовал в Иерусалиме. А имя его матери — Йедида дочь Адайи из Бецката. И он делал доброе в глазах Яхве, и ходил всеми путями Давида, своего отца, и не сворачивал ни вправо, ни влево. И было в восемнадцатый год царствования Иосии, послал царь Шафана сына Азалиаху сына Мешуллама, писца, в Дом Яхве, сказав: «Поднимись к Хилкийи, великому жрецу, и пусть он сосчитает серебро, принесенное в Дом Яхве, которое собрали стражи порога у народа. И пусть он отдаст его в руку делающих работу, назначенных в Дом Яхве; и пусть они дают его делающим работу, которые в Доме Яхве, чтобы отремонтировать повреждения в Доме,— плотникам и каменщикам, и строителям стен, и чтобы купить деревья и тесаные камни для ремонта Дома. Но пусть не требуют у них отчета в серебре, данном в их руки, ибо честно они поступают». И сказал Хилкийа, великий жрец, Шафану-писцу: «Книгу Учения я нашел в Доме Яхве». И дал Хилкийа книгу Шафану, и он читал ее. И пришел Шафан-писец к царю, и ответил царю и сказал: «Высыпали твои рабы серебро, находящееся в Доме, и отдали его в руку делающих работу, назначенных в Дом Яхве». И поведал Шафан-писец царю, сказав: «Книгу дал мне Хилкийа-жрец». И читал ее Шафан пред лицом царя. И было, когда услышал царь слова книги Учения, и он разорвал свои одежды. И повелел царь Хилкийи, великому жрецу, и Ахикаму сыну Шафана, и Ахбору сыну Михаи, и Шафану-писцу, и Асайе, царскому рабу, сказав: «Пойдите,问问ите Яхве обо мне и о народе и о всей Иудее по поводу слов этой найденной книги, ибо велик гнев Яхве, который возгорелся на нас из-за того, что не слушали наши отцы слов этой книги, чтобы делать все так, как предписано нам». И пошли Хилкийа-жрец и Ахикам, и Ахбор, и Шафан, и Асайя к Хульде-пророчице, жене Шаллума сына Тиквы сына Хархаса, стерегущего одежды,— и она жила в Иерусалиме, во второй части,— и говорили сей. И она сказала им: «Так говорит Яхве, Бог Израиля. Скажите человеку, который послал вас ко мне: Так говорит Яхве: Вот, Я наведу зло на это место и на его жителей, все слова книги, которую читал царь Иудеи, за то, что они оставили Меня и стали кадить другим богам, чтобы раздражать Меня всеми деяниями их рук, и возгорелся Мой гнев на это место, и не погаснет. А царю Иудеи, пославшему вас вопросить Яхве, так скажите ему: Так говорит Яхве, Бог Израиля, о словах, которые ты слышал. Так как смягчилось твое сердце, и ты склонился пред Яхве, когда ты услышал то, что Я говорил об этом месте и о его жителях, чтобы им подвергнуться опустошению и проклятию, и ты разорвал свои одежды и плакал предо Мною,— также и Я услышал *(тебя)*,— слово Яхве. Поэтому, вот, Я присоединю тебя к твоим отцам, и ты будешь помещен в свою гробницу в мире, и не увидят твои глаза все то зло, которое Я наведу на это место». И принесли царю ответ.

И послал царь, и собрали к нему всех старейшин Иудеи и Иерусали-

ма. И взошел царь в Дом Яхве, и все иудеи, и все жители Иерусалима с ним, и жрецы, и пророки, и весь народ от малого до великого, и он прочел в их уши все слова Книги Договора, найденной в Доме Яхве. И встал царь на возвышение, и заключил договор пред лицом Яхве ходить за Яхве и блюсти Его веления, и Его постановления, и Его законы всем сердцем и всею душою, выполнять слова этого договора, записанные в этой книге. И вступил весь народ в договор. И повелел царь Хилкийи, великому жрецу, и жрецам второй череды, и стерегущим порог вынести из Храма Яхве все вещи, сделанные для Баала и для Ашеры, и для всего небесного воинства, и сжег их вне Иерусалима в долине Кидрона, и отнес их пепел в Бет-Эль. И он удалил служителей культа, которых поставили цари Иудеи, чтобы они кадили на высотах в городах Иудеи и в окрестностях Иерусалима, и кадивших Баалу, Солнцу, и Луне, и звездам, и всему небесному воинству. И он вынес Ашеру из Дома Яхве за пределы Иерусалима к реке Кидрон, и сжег ее у реки Кидрон, и стер во прах, и бросил ее прах на погребения сынов народа. И он разрушил дома блудниц, которые в Доме Яхве, где женщины ткали одежды для Ашеры. И он вывел жрецов из городов Иудеи, и осквернил высоты, на которых кадили жрецы, от Гевы до Беэр-Шевы, и разрушил высоты у ворот, ту, которая у входа в ворота Иехошуа-градоначальника, *(и)* которая с северной стороны, которая у городских ворот. Но не восходили жрецы высот к жертвенному Яхве в Иерусалиме и только ели опресноки среди своих братьев. И он осквернил Тофет, который в долине Сынов Хиннома, чтобы никто не проводил своего сына и свою дочь через огонь *(в жертву)* молек. И он удалил коней, которых ставили цари Иудеи для Солнца у входа в Дом Яхве возле комнаты Натанмелеха, евнуха, который в Парвариме, и колесницы Солнца сжег огнем. И жертвенные, которые на крыше горницы Ахаза, которые сделали цари Иудеи, и жертвенные, которые сделал Менашье на двух подворьях Дома Яхве, разрушил царь, и сокрушил оттуда, и бросил их прах в реку Кидрон. И высоты, которые перед Иерусалимом, которые справа от Масличной горы, которые построил Соломон, царь Израиля, Астартар — мерзости сидонян, и Кемошу — мерзости Моава, и Милькому — гнусности Сынов Аммана, осквернил царь, и расколол плиты, и изрубил Ашеры, и наполнил их место человеческими костями. И также жертвенный, который в Бет-Эле, высоту, которую сделал Йаровъам сын Невата, который вводил в грех Израиля, также этот жертвенный и высоту он разрушил и сжег высоту, стер во прах и сжег Ашеру. И взглянул Иосия, и увидел погребения, которые там на горе, и послал, и взял кости из погребений, и сжег на жертвеннике, и осквернил его по слову Яхве, которое возгласил Божий человек, который возгласил об этих событиях. И он сказал: «Что это за памятник, который я вижу?» И сказали ему жители города: «Погребение Божьего человека, который пришел из Иудеи и возгласил об этих делах, которые ты сделаешь с жертвеником Бет-Эля». И он сказал: «Оставьте его в покое; никто пусть не касается его костей». И сохранили его кости вместе с костями пророка, который пришел из Самарии. И также все дома высот, которые в городах Самарии, которые сделали цари Израиля, чтобы раздражать Яхве, разрушил Иосия и сделал им все так, как делал в Бет-Эле. И он заколол всех жрецов высот, которые там, на жертвениках, и сжег человеческие кости на них, и вернулся в Иерусалим. И повелел царь всему народу, сказав: «Сделайте Трапезу Яхве, вашему Богу, как написано в этой Книге Договора», ибо не делалась такая Трапеза со дней судей, которые судили Израиль, и во все дни царей Израиля и царей Иудеи. Только на восемнадцатый год царя Иосии

была сделана эта Трапеза Яхве в Иерусалиме. И также вызывателей мертвых, и колдунов, и идолов, и статуи, и мерзости, которые появились в Стране Иудейской и в Иерусалиме, сжег Иосия, чтобы выполнить слова Учения, записанного в книге, которую нашел Хилкийа, жрец, в Доме Яхве. И такого, как он, не было до него царя, который бы обратился к Яхве всем своим сердцем и всею своею душою и всею своею силой согласно всему Учению Моисея, и после него не восставал такой, как он. Но не отворотил Яхве великой ярости Своего гнева, какою возгорелся Его гнев на Иудею за все то раздражение, которым раздражил Его Менашье. И сказал Яхве: «И Иуду отвергну от Моего лица, как Я отверг Израиль, и Я возненавижу этот город, который Я избрал, Иерусалим, и Дом, о котором Я сказал: пусть будет Мое имя там». А остальные дела Иосии и все, что он делал, вот, они записаны в Книге хроник царей Иудеи».

В книге II Хроник (34—35) рассказ об этих событиях более подробен. Его основные отличия: Иосия здесь совершає утверждение единобожия Яхве до находки книги Учения; находка книги Учения как бы завершает собой цикл мероприятий царя; оказывается, книга, найденная Хилкийей, написана Моисеем (II Хрон. 34:14: «И когда они вынимали серебро, принесенное в Дом Яхве, нашел Хилкийа-жрец книгу Учения Яхве, *(писанную)* рукою Моисея»); Иосия реформирует жреческое служение, устанавливает в храме Ковчег и учреждает в храме, со ссылкой на порядок, установленный при Давиде и Соломоне, жреческие череды; для совершения Трапезы Иосия и другие вельможи жертвуют народу необходимый для жертвоприношения крупный и мелкий скот. В книге II Хроник (35:18) хронологический рубеж, после которого Трапеза не совершилась, определен как время деятельности пророка Самуила.

Выше мы говорили, что книгой Учения Яхве, которую нашел Хилкийа, следует считать Пятикнижие в том виде, как оно дошло до нас.

Из обоих повествований очевидно, что инициатива реформы принадлежит, как предполагается, жрецам; царь принимает Учение и радикально уничтожает все то, что так или иначе связано с языческими культурами. Насколько верна версия об инициативе жрецов, определить трудно; не исключено, что именно царь побудил жрецов выступить с их инициативой. Как бы то ни было, однако, ясно, что реформа проводилась во исполнение требований, высказывавшихся пророками; отсюда следует, что религиозный переворот Иосии должен был привести к нравственному перерождению общества и утверждению принципов социальной справедливости. Важно и то, что Учение Яхве, которое Иосия воплощает в жизнь, приписывается легендарному пророку Моисею, вышедшему, по преданию, из Египта, из Дома Рабства.

Для характеристики обстановки, в которой происходила реформа, существенно отметить, что Иосия пришел к власти в результате народного антиаристократического движения, направленного против придворной клики, свергнувшей его отца, царя Амона. Кажется правдоподобным, что Иосия, получивший власть из рук восставшего народа, став взрослым (он воцарился в возрасте восьми лет, а реформу проводил на восемнадцатый год своего царствования, т. е. в возрасте двадцати шести лет), осуществлял программу, соответствовавшую требованиям воцарившего его народа. По-видимому, от Иосии ждали перемен, и эти перемены осуществились.

Другое дело, что внедрение реформ Иосии в жизнь встретило не только поддержку, но и активное противодействие. В общих чертах об этом свидетельствуют обличения Иеремии. Про ближайших преемников Иосии — царей Йехоахазе (II Цар. 23:32) и Йехоакиме (II Цар. 23:37) мы узнаем, что они делали «зло» в глазах Яхве, подобно их отцам, т. е.

поддерживали языческий культ. То же говорится и о последующих царях — Йехоахине (II Цар. 24:9) и Цидкийаху (24:19). Документы из Элефантины свидетельствуют, что языческие культуры существовали в иудейском обществе еще в середине I тысячелетия до н. э. Свидетельство Иеремии (34:12—17) показывает, что и социальные требования народных масс не удовлетворялись. Из этого последнего обстоятельства можно, по-видимому, заключить, что сопротивлялась реформам Иосии, препятствовала их реализации иудейская аристократия.

В условиях Вавилонского плена снова стал актуальным, насколько об этом можно судить, вопрос о религии иудейского общества. Гибель Иудейского царства воспринимается как величайшее несчастье; но это несчастье объясняется тем, что Иудея не выполняла волю Яхве, не воплощала в жизнь его Учение. Соответственно возрождение Иудеи, если бы оно могло осуществиться, мыслилось только на основе утверждения в иудейском обществе Учения Яхве со всеми его концепциями догматического монотеизма, сакральными постановлениями и нравственно-этическими постулатами. И не случайно проект возрождения Иудеи и Иерусалима, который был включен в книгу пророка Иезекииля, в целом совпадает с Пятикнижием, хотя и обнаруживает некоторые несущественные отклонения. Не случайно и то, что именно Пятикнижие стало регулятором всей жизни иудейского общества, когда оно по окончании Вавилонского плена конституировалось как гражданско-храмовая община с центром в Иерусалиме.

IV

Содержание Пятикнижия — это рассказ о том, как Яхве заключил договор с Израилем и его предками — патриархами. Само по себе представление о договорных отношениях, о союзе между Богом и его народом выросло из земных отношений между народом и поставленным на царство царем. Есть основания полагать, что они регулировались специальным договором, в котором оговаривались обязательства обеих сторон (ср. II Сам. 5:3). Бог выступает, таким образом, в роли царя, верховного владыки Израиля. Заключение договора между ним и его народом повествователь показывает на фоне космического миропорядка как основной элемент его развития. Неудивительно поэтому, что свое повествование он начинает с рассказа о сотворении Вселенной — небес и земли. В свою очередь, этот рассказ отчетливо делится на две части: космогоническое предание, не имеющее жанрового обозначения, в котором действует Бог (*ālōhîm*) (Быт. 1:1—2:2), и другое предание (Быт. 2:4—25), представляющее собой «родословия (*tōlēdōt*) небес и земли».

Представление о Боге (Эль, Элохим) как о творце Вселенной является одним из самых устойчивых в мифологии древних народов сиро-палестинского региона. В хеттском изложении ханаанейского мифа о Боге Бури упоминается *El-in-ni-ir-ša*, что соответствует ханаанейскому *‘ēl qūnī* (*a*)*rša* «Бог (Эль, — И. Ш.) — создатель земли». Эта формула встречается в надписи хеттского царя Азитавадда из Каратепе (ок. 720 г. до н. э.) и финикийско-пунийской надписи из Великого Лептисса (KAI 129; II в. н. э.). В арамейском варианте она засвидетельствована в пальмирских надписях (*lq(w)nr* ^c). В Библии Бог (Эль, Эль Всеобщий) как творец небес и земли упомянут в книге Бытие (14:19); далее (Быт. 14:22) он отождествляется с Яхве. Вполне возможно, что предание, зафиксированное в 1-й и 2-й главах книги Бытие (1:1 — 2:2), разрабатывает этот же сюжет. Обращает на себя внимание сухой, подчеркнуто «протокольный»

стиль этой части повествования, которое начисто лишено каких-либо художественных подробностей. Создается впечатление, что здесь воспроизводится не фольклорное предание, а жреческая схема, традиция, выработанная в храмах и сохранявшаяся там как специфическое сакральное знание. Сотворение мироздания, растений, животных и птиц здесь описывается как последовательная созидающая деятельность Бога; Бог «творит» небеса и землю, он «делает» те или иные предметы, выполняет свою «работу». Однако при создании света созидающей силой является Божье слово, а в рассказе о сотворении растений земля оказывается существом, выполняющим повеление Бога, выращивающим растения из себя. Не исключено, что перед нами в данном случае — отражение представлений о земле как о божестве; напомним в этой связи, что в угаритском списке богов фигурирует также и Земля.

Текст двух первых глав книги (1:1 — 2:2) одновременно призван объяснить существование семидневного цикла и отдыха в седьмой день (день отдохновения — суббота).

В «родословии небес и земли» богом-творцом Вселенной является Яхве — Бог. Следует отметить, что это представление разрабатывается в ветхозаветной мифологии в различных видах и формах. Так, например, в Псалме 24 (1—2) (авторство приписывается Давиду) читаем:

Яхве принадлежит земля и то, что ее наполняет:
вселенная и ее обитатели,
ибо Он на морях поставил ее основания
и на реках воздвиг ее,

а в Псалме 33 (6—9) говорится:

Словом Яхве небеса соделаны
и дыханием его уст — все войско их.

В книге пророка Исаии (42: 5) сказано:

Так говорит Бог Яхве,
распростерший небеса и их пространства,
разостлавший землю и ее произведения,
дающий душу народу на ней
и дыхание ходящим по ней.

И далее (45:6—7, 12):

Я — Яхве, и нет больше
созидающего свет и творящего тьму,
дающего мир и творящего беду.
Я, Яхве, делаю все это!

Я соделал землю
и человека на ней сотворил.
Я, — Мои руки распростили небеса,
и всему их воинству я дал веления.

В книге Иеремии (10:12—13) читаем:

Он соделал землю Свою силой,
утвердил вселенную Свою мудростью
и Своим разумением рас простер небеса.
По голосу, который Он издает, шумят воды на небесах,
и Он вздымает тучи от края земли,
молнии в дождь соделывает
и выводит ветер из Своих кладовых.

И далее (Иер. 27:4—5):

«Так говорит Яхве воинств, Бог Израиля: Так скажите вашим

господам: Я соделал землю, человека и скот, которые на земле, Мою великой силой и Мою простирающей мышцей, и отдал ее тому, кто был праведен в Моих глазах».

Все эти сюжетные элементы, несомненно, должны были иметься в «родословии небес и земли». Между тем повествователь Пятикнижия опускает их, ограничиваясь только общим упоминанием в заголовке о сотворении небес, земли и земной растительности. Едва ли это сделано случайно, но мотивы, заставившие повествователя миновать чрезвычайно важные подробности мифа о том, как Яхве сотворил мироздание, не ясны. Наиболее вероятным кажется предположение, что в своем полном виде этот миф был по идеяным соображениям для повествователя неприемлем, иначе говоря, что этот миф был политеистичным. Монотеистической тенденции отвечала жреческая конструкция. Кроме этого, могло иметь значение желание повествователя избежать повторений и противоречий, действительных или мнимых. По-видимому, сказанным объясняется то обстоятельство, что основным содержанием «родословия небес и земли» стало в Пятикнижии предание о первых людях и о распространении людей на земле. Впрочем, как увидим, и в этом предании сохраняются, несмотря на редактуру, политеистические черты.

По-видимому, к середине I тысячелетия до н. э. в иудейско-израильскую среду проникают некоторые космологические представления. Так, в книге Иова (26:7) говорится, что Бог «повесил землю над ничем». Известно, что Анаксимандр развивал учение о земле, висящей неподвижно в пространстве, ни на что не опираясь (Аристотель. О небе. 2, 13, 295б, 10—14). Однако широкого распространения эта концепция не получила.

Подводя итоги, можно полагать, что космогоническое предание Пятикнижия представляло собой соединение двух версий — жреческой ученой конструкции и народного мифологического повествования. Из последнего, однако, собственно космогоническая часть была исключена почти полностью в целях достижения идейного единства и логической последовательности, исключения повторений.

Предание о сотворении первых людей, об их пребывании в Саду Эден (Рай) и об их изгнании оттуда представляет собой продолжение «родословия небес и земли», возможно, его интегральную часть. Оно существенно отличается от краткого упоминания о сотворении людей в двух первых главах книги Бытие (1:1—2:2). Там человеческая пара — мужчина и женщина — сотворены одновременно; здесь подробно, сведением художественных элементов рассказывается о том, как первоначально был создан человек и вслед за тем из его ребра — женщина. Там создание человека завершает творение; здесь за созданием человека следует создание животных и завершается процесс сотворением женщины. Наконец, там бог-творец обращается к людям с благословением: они будут плодиться и размножаться, наполняя землю, и владеть ею, властвовать над всеми животными. Здесь оказывается, что человек, созданный богом, помещен в Сад Эден для того, чтобы возделывать и охранять его. Иначе говоря, уже здесь предназначение человека — не господство над миром, но служение Яхве, и эта идея красной нитью проходит через все Пятикнижие. Примечательно, что служение богам — предназначение человека и в месопотамских мифо-этических повествованиях «Когда вверху», «Когда боги, подобно людям». В досшедшем до нас редакции Пятикнижия обе концепции соединены воедино и как бы взаимно дополняют друг друга.

Весьма важным элементом космогонического мифа в «родословии небес и земли» является предание о Саде Эден (букв. «Сад Блаженства»,

«Сад в стране Блаженства»), который насаждает Яхве-Бог и который служит Яхве-Богу жилищем. Там растут деревья, пригодные в пищу и приятные на вид; там же посажены дерево жизни и дерево познания добра и зла. Из Эдена вытекает река, разделяющаяся на четыре потока. Следует заметить в этой связи, что образ «Сада Блаженства» в Ветхом завете, несомненно, восходит к общей для всех древних народов сиро-палестинского региона мифологической традиции. Известно, что сады — как места, где совершаются «языческий» культ, фигурируют в ветхозаветном пророчестве (Ис. 1:29; 65:3; 66:17). Античные свидетельства о финикийском культе Адониса (см., например: Феофраст. История растений, 6, 7, 3; Филострат. Жизнь Аполлодора, 7, 32) показывают, что его культ совершился в садах. Из многочисленных пальмирских надписей известно, что в Пальмире еще в I—III вв. н. э. культ местных богов отправлялся в рощах и садах. Иначе говоря, повествователь Пятикнижия, излагая «родословия небес и земли», находился в сфере представлений, общих для северо-западных семитских народов: сад есть жилище бога, соответственно сад-храм есть модель божьего жилища. Основываясь на сказанном, можно высказать предположение, что «родословия небес и земли» в большей или меньшей степени восходят к общесемитским сказаниям. Заслуживает внимания то обстоятельство, что в ассирийском родословии царя Шамшиадада I Адаму (персонаж одноименный с библейским Адамом) стоит на втором месте; существует предположение, что и в вавилонском родословии царя Хаммурапи на четвертом месте также находился Ад/таму. Интересно, что в параллельной генеалогии потомков Адама (Быт. 4:25—26) они выстраиваются в такой последовательности: сын Адама Шет; сын последнего внук Адама Энош. Но еврейское *энош* означает «человек»; видимо, существовали предания, делавшие именно этот персонаж предком людей, живущих на земле. При этом, однако, он отнюдь не первый человек в строгом смысле слова. Кажется, однако, что сюжеты преданий, относящихся к Адаму (= правдоподобным, что сюжеты преданий, относящихся к Адаму (= вавил. Ад/таму = ассирийскому Адаму), могли совпадать или быть близкими.

Сказанным общие северо-западносемитские, в конечном счете, «языческие» черты предания об Адаме не ограничиваются. Змей, обращающийся к Еве, говорит, что Адам и она, вкусив от дерева познания добра и зла, уподобятся богам в отношении познания добра и зла (Быт. 3:5). Бог говорит об Адаме, отведавшем плода от дерева познания добра и зла, что он станет, «как один из нас», т. е. богов (см. Быт. 3:22); предполагается, следовательно, присутствие в предании других богов, к которым Яхве обращает свою речь и о которых упоминает змей. Имея в виду политеистический характер иудейской религии до реформы Иосии, присутствие в предании таких мотивов можно признать вполне естественным; более сложно ответить на вопрос, почему они сохраняются в книге, являющейся манифестом воинствующего единобожия Яхве. Единственный возможный ответ на этот вопрос заключается, как нам кажется, в старинной формуле: «из песни слова не выкинешь». Перед этим оказывается бессильной любая редактура.

Как бы то ни было, предание об Адаме и Еве и об их грехопадении развивает, несомненно, сказочный сюжет: речь идет о попытке людей сравняться с богами (или богом, что принципиального значения не имеет); они обретают познание добра и зла и в этом смысле уже оказываются равными богам; люди оказываются на пороге обретения бессмертия в момент, когда Яхве своею властью останавливает их и изгоняет из Сада Блаженства. Ситуация повторится в предании о попытке людей построить Вавилонскую башню и добраться до неба. Нужды нет, что самый образ Вавилонской башни

навеян месопотамскими зиккуратами (и более конкретно — Вавилонским храмом Этеменанки, т. е. дом, являющийся фундаментом небес и земли); важно то, что и здесь люди пытаются проникнуть на небо, в жилище богов, и здесь бог их останавливает и устраивает так, что они не достигают своей цели (смещение языков). В обоих случаях Яхве оказывается враждебным людям, причем в предании об Адаме и Еве он обманывает людей; его цель, которой он успешно добивается, — помешать людям уйти из-под его власти, достигнуть некоторого состояния внутренней, да и внешней тоже, независимости от бога (или богов).

Однако повествователь Пятикнижия, не меняя сколько-нибудь существенно структуру сказа, радикально преобразует его смысл. В общем контексте Пятикнижия рассказ об Адаме и Еве со всеми его сказочными аксессуарами (человек, вылепленный богом из земного праха, его жена, изготовленная из его ребра; дерево жизни, дерево познания добра и зла и вкушение его плода; змей, соблазняющий Еву; керуб с огненным мечом, охраняющий подступы к Саду Блаженства) превращается в рассказ о первом договоре между богом и человеком и о нарушении человеком этого договора. Бог предписывает человеку, которого он сотворил, под угрозой смерти не есть плодов дерева познания добра и зла. Однако человек, которого соблазнила жена, в свою очередь соблазненная змеем, нарушает запрет. Наказание следует незамедлительно: Бог проклинает змея, проклинает человека и его жену, изгоняет первых людей из Сада Блаженства.

Предание об Адаме и Еве объясняет, откуда появился человек: мужчина вылеплен Богом из земного праха, а женщина сделана из его ребра. Последним обосновывается и то, что мужчина оставляет отца и мать и создает с женщиной новую семью. Предание объясняет также и причины вражды между потомками змея и потомками первых людей, причину того, что женщина рожает своих детей в муках и что она всегда подчинена мужу, а также причину того, что труд является тяжкой обязанностью человека, который ест свой хлеб в поте лица своего. Все это — исполнение божьего проклятия за то, что человек нарушил божье веление.

Заслуживают внимания еще следующие обстоятельства. Знание есть, по преданию, свойство бога; человек овладевает знанием, совершив грех. Владение знанием — это приобщение человека к божественной сущности; аналогичный мотив разрабатывается и в месопотамском сказании «Когда боги, подобно людям». Но процесс познания, т. е. приобщения к миру богов, чудесен: познание совершается в момент поедания чудесного плода, несущего в себе знание. Мотив этот — сказочный; и, согласно законам фольклорного повествования, знание здесь не есть результат познавательной деятельности человека, оно — откровение. Содержание знания о добре и зле, открывающегося людям, также весьма специфично: люди осознают, что они наги, и делают себе одежду из листьев. Иначе говоря, знание здесь — это постижение отличия мужчины от женщины, открытие тайны деторождения, причем нагота есть зло, которое должно быть скрыто; в то же время добро представляется прикрытием наготы одеждой. Впоследствии открытие и созерцание наготы рассматривается как сакральное преступление. Примечательно, что грех не является грехом, пока он не осознан, пока зло не познано человеком. Вероятно, не случайно в Ветхом завете любовное соитие обычно фигурирует как познание женщины мужчиной. В конечном счете процесс познания — это процесс телесного слияния с объектом познания; именно поэтому оно является результатом съедания плода от дерева познания добра и зла.

Сами по себе имена первых людей — Адам и Ева (евр. *Хаввá*) — несут на себе определенную идеиную нагрузку. Еврейское *адám* значит «красный», что соответствует красноватому цвету кожи древнейших обитателей сиро-палестинского региона. В то же время оно связано со словом *адамá* — «почва», буквально «краснозем»; соответственно *адám* может быть понято: «земной», что впрямую связано с представлением о сотворении человека из земного праха. Еврейское *Хаввá* означает «жизнь»; соответственно первая женщина предстает как носительница и олицетворение жизни.

К преданию об Адаме и Еве примыкает, естественно, рассказ о сыновьях и ближайших потомках первых людей, и здесь центральное место занимает легенда о первом братоубийстве (Быт. 4:1—16). Действующие лица этого предания — Каин и Авель — сыновья Адама и Евы, соперничающие между собой; Каин — земледелец, а Авель — пастух-скотовод. Имя Каин близкородственно арабскому «кайнун» — «ремесленник, кузнец», но также и «раб»; вполне возможно, что имя имело исходное значение: «работник». Однако в тексте данное имя связывается с глаголом *qāná* — «покупать, приобретать». Имя Авель (евр. *Хéвэл*) восходит к корню *hbl*; по-видимому, можно сопоставить это слово с арабским «habbala», означающим «зарабатывать, добывать», откуда значение еврейского *Хевэл* — «добытчик».

Легенда обнаруживает явное сочувствие к скотоводу Авelowi и отрицательное отношение к Каину-земледельцу. Бог принимает жертву Авеля и отвергает жертву Каина; Каин убивает Авеля и совершает, таким образом, тяжкое преступление, за которое несет наказание. Такое отношение к земледелию и скотоводству, очевидно, характерно для скотоводческого общества либо для общества с устойчивым представлением о скотоводстве как о занятии и образе жизни наиболее предпочтительном, особенно сравнительно с оседлым земледелием. Последнее оказывается занятием, не угодным богу.

Последствия братоубийства трагичны: голос крови убитого брата взвывает к Яхве от земли; земля, раскрывшая свои уста, чтобы принять кровь убитого брата, проклинает братоубийцу и отказывается отдавать ему свою силу (т. е. труды Каина будут напрасными); братоубийца обречен на изгнание и скитания по земле. Единственное, от чего Яхве избавляет Каина, — это от положения «вне закона», когда каждый встречный может его убить. С этой целью Яхве накладывает на Каина знак — оберег. Роль, которую земля играет в данном предании, представляется также отражением языческих представлений, когда земля считалась одной из богинь местного пантеона.

К преданию о Каине присоединяется предание о Ламехе и его сыновьях — культурных героях: Йавале — основателе скотоводства, Йувале — создателе игры на музыкальных инструментах и Тувал-Каине — основателе кузнечного ремесла (обработка металла). Подобно Каину, Ламех совершил убийство, и, подобно Каину, он предохраняет себя от мести, но на этот раз поэтическим заклятием.

Завершается этот цикл сказаний упоминанием еще об одном сыне Адама — Шете и сыне последнего Эноше, которые оказываются фактически родоначальниками человечества.

Глава 5 книги Бытие, примыкающая к преданиям о Каине, Ламехе, Шете и Эноше, представляет собой «Книгу родословий Человека» от Шета и Эноша до Ноя (евр. *Nóah*); именно Ною и его сыновьям суждено было спастись от потопа, и, таким образом, линия от Шета есть родословие современного человечества. «Книга родословий Человека» воспроизводит генеалогию, существенно отличающуюся от

предания, зафиксированного в 4-й главе книги Бытие, где Ламех является потомком Каина; его предки — Ханох, сын Каина, Ирад, Мехияэль, Метушаэль (Быт. 4:17—18). По «Книге родословий Человека» Ханох является потомком Шета, сыном Йереда; от него рождается Метушелах, а от последнего — Ламех. «Книга родословий Человека» не упоминает Йавала, Йувала и Тумал-Каина; единственный сын Ламеха, которого эта традиция считает заслуживающим упоминания,— Ной, и это обстоятельство связывает «Книгу родословий Человека» с последующими преданиями о потопе. В то же время эта традиция точно совпадает с традицией I книги Хроник (1:1—4).

«Книга родословий Человека» представляет собой, пожалуй, чистый образец генеалогического жанра: здесь мы видим перечисление по нисходящей линии потомков Адама и Шета с краткими замечаниями о Ханохе и Ное; завершается перечисление упоминанием о рождении у Ноя Шема (Сима), Хама и Яфета. В каждом случае «Книга родословий Человека» считает нужным отметить, в каком возрасте каждый персонаж родил своего сына и сколько лет он жил после этого события, рождая сыновей и дочерей. Персонажи, которых «Книга» отмечает, суть первородные сыновья (кроме, естественно, Шета); перед нами, таким образом, генеалогия по прямой линии. Отсутствие интереса к остальному потомству перечисленных лиц может быть объяснено тем, что их потомки были уничтожены при потопе; рассказчика интересуют предки современного ему человечества, т. е. линия, непосредственно ведущая к Ною и его сыновьям.

Завершается данный цикл (Адам и договор с ним Бога; нарушение договора Адамом и его потомками) вставным эпизодом, который повествователь Пятикнижия помещает между «Книгой родословий Человека» и родословиями Ноя. Здесь (Быт. 6:1—8) рассказывается о браках божьих сыновей (бēnē ălōhîm, т. е. сыны Эла; явно «языческий» элемент предания) с дочерьми человеческими и характеризуется греховность людей перед Богом. Тем самым повествователь подготавливает рассказ о потопе.

Родословия Ноя (Быт. 6:9—9:29) содержит, в отличие от «Книги родословий Человека», повествовательный текст — рассказ о потопе и чудесном спасении Ноя, рассказ о договоре Яхве с Ноем и рассказ о грехопадении Хама, одного из сыновей Ноя. Сам Ной характеризуется как праведник, исполняющий веления Бога и за это спасаемый Богом от гибели. В книге Иезекииля (14:14, 20) Ной упомянут как праведник вместе с двумя другими — Даниилом и Иовом, которых Бог спас бы от возможных катастроф.

Сам по себе сюжет о потопе и об истреблении человеческого рода божеством — один из наиболее распространенных в фольклоре самых различных народов; он, в частности, разрабатывался в месопотамской словесности, и это дало основание полагать, будто сюжет потопа в Пятикнижии заимствован из Месопотамии. В пользу такого предположения говорит то обстоятельство, что месопотамская поэма «О все видавшем» (о Гильгамеше), в которую включено предание о потопе, была хорошо известна в сиро-палестинском регионе, заучивалась в писцовых школах и переписывалась. Кроме того, сиро-палестинский регион не мог быть ареной губительных наводнений, а потому соответствующий сюжет здесь возникнуть не мог. Следует, однако, отметить, что для месопотамской поэзии сюжет потопа был далеко не единственным. В поэме «Когда боги, подобно людям» для уничтожения людей, докучающих богам, ниспосыпается мор, засуха и голод и только затем потоп. В поэме, несомненно, имеются некоторые элементы, близкие к ветхозаветным.

Сопоставление месопотамских вариантов сказания о потопе с ветхозаветными показывает, что общая структура повествования и там, и здесь в принципе одинакова: решение богов (бога) устроить потоп; предупреждение божьему избраннику о предстоящем потопе; постройка корабля для того, чтобы избраннику спастись; потоп; раскаяние богов (бога) в том, что устроен потоп; корабль, на котором спасается избранник, его семья и вся живность, пристает к горе, воды спадают и потоп прекращается; жертвоприношение спасшегося богу (богам) и его (их) отказ на будущее от устройства нового потопа. Однако это обстоятельство не дает оснований говорить о прямом заимствовании в Библию из Месопотамии: мелкие детали, которые составляют художественную ткань повествования, во всех случаях своеобразны. Вероятно, правильнее будет предположить, что во всех интересующих нас случаях мы имеем дело с самостоятельными разработками общего сюжета, восходящего к эпохе прасеверосемитского единства. Обращают на себя внимание характерные для Пятикнижия «точные» датировки начала потопа, завершения прибывания вод, а затем иссекания воды и выхода Ноя из ковчега. Их появление — несомненный результат обработки повествования в жреческой псевдоисторической традиции.

В месопотамских повествованиях боги устраивают потоп потому, что люди докучают богам; в библейских родословиях Ноя Яхве устраивает потоп и уничтожает на земле все живое, кроме Ноя и его спутников, в наказание за то зло, которое люди творят на земле (Быт. 6:5—7). Соответственно этому кульминация повествования — это заключение нового договора Бога с Ноем, благословение Ноя Богом (Быт. 9:1—17). При этом Бог берет на себя обязательство не устраивать больше потопа и как знамение союза между ним и людьми поставляет радугу. Благословение Бога Ною предоставляет ему и его потомству власть над всем земной живностью, которая будет служить пищей человеку, и устанавливает месть за убийство человека. Обязательство человека исполнять волю Бога при этом подразумевается.

Включенное в родословия Ноя предание о грехопадении Хама (Хам, сын Ноя, увидел наготу пьяного отца и рассказал об этом братьям) имеет двойной смысл. Хам совершает нечестие по отношению к отцу; интересно, что в угаритской поэме «Об Акхите» одна из добродетелей праведного сына — это его забота о пьяном отце. Повествователь резко осуждает преступление Хама, утверждая тем самым нормы нравственности, которые должны быть приняты обществом. В то же время в роли грешника выступает Хам, предок кенаанитян — древнейших доизраильских обитателей Обетованной земли. Прегрешение Хама дает основание проклясть Кенаан и обречь его на рабскую долю (он будет «раб рабов» у своих братьев). Тем самым борьба Израиля с Кенааном и порабощение Кенаана получают свое идеологическое оправдание.

За родословиями Ноя следуют родословия сыновей Ноя (Быт. 10) — знаменитая Таблица народов. Она замыкает собой повествование, ведшееся до сих пор в глобальном плане; оно показывает место древнейших предков Израиля во всемирно-историческом процессе. Как известно, классификация народов в книге Бытие (10) не соответствует их реальному языковому и культурному родству; она отражает скорее политические взаимосвязи между отдельными народами и группами народов. Родословия Сима повторяются дважды — второй раз после рассказа о Вавилонской башне (Быт. 11:10—26), причем здесь они доводятся до Тераха, отца Аврама; к ним примыкают краткие родословия Тераха, вводящие, по сути, повествование об Авраме. Вторая версия родословий Сима в этом плане существенно отличается от первой (Быт. 10:21—31).

В ней отсутствуют упоминания Элама, Ашшура, Луда, Арама, Йоктана и их потомков, которые фигурируют в первой версии; в то же время в первой версии родословия фактически обрываются на Эвере и его сыне Пелете. Вторая версия родословий более целеустремленно направлена на Аврама. Начиная с этого момента повествование утрачивает свой всемирно-исторический характер и сосредоточивается на патриархах — предках Израильского племенного союза, на том, что можно было бы назвать предысторией Израиля.

V

Предания о патриархах — Авраме (Аврааме), Исааке и Иакове (Израиле) — образуют в своей совокупности рассказ о начальном периоде истории Израиля, непосредственно о его происхождении. Их основное содержание — рассказ о божьем откровении и обетовании патриархам, о его договоре и союзе с ними. Они как бы подготавливают основное, с точки зрения повествователя, событие израильской истории — обретение Учения.

Первым в этой серии является ряд божьих откровений и обетований Авраму (Аврааму). Яхве побуждает Аврама покинуть свою страну и своих сородичей, уйти в страну, которую он ему укажет, обещает произвести от него великий народ и дарует ему благословение (Быт. 12:1—3). Второе обетование повествователь вводит после рассказа о разделе между Авраамом и Лотом (Быт. 13:14—17); оно также обещает Авраму многочисленность его потомства и владение той страной, в которой он поселился. Благословение Авраму вкраплено также и в рассказ о его походе против четырех восточных царей (Быт. 14:18—20); особое значение этому благословению придает то обстоятельство, что благословляет Аврама Малкицедек, царь Иерусалима и жрец Высшего Бога. Рассказ о походе против четырех царей, повествователь вводит (Быт. 15) еще один эпизод, являющийся кульминацией легенды об Авраме (Аврааме): здесь не только повторяются прежние обетования, но и рассказывается, как и при какой обрядности заключен договор между Авраамом и Яхве. При этом определяется граница Обетованной земли — от реки Египетской (Вади Эль-Ариш) до Евфрата; она примерно соответствует историческим границам сиро-палестинского региона (Кенаана) и, по-видимому, историческим границам царства Давида и Соломона. Последнее обстоятельство дает основания судить о времени, когда сформировался дошедший до нас текст предания, хотя, разумеется, не исключены и позднейшие ахафонии. В легенду введено и предсказание рабства потомков Аврама (Авраама) — израильтян — в Египте. Еще один рассказ о договоре Яхве с Авраамом (Быт. 17:1—22) дополняется новыми подробностями. Помимо обетования многочисленного потомства, среди которого будут народы и цари, помимо обещания отдать Авраму и его потомкам Обетованную землю, Яхве дает Авраму новое имя Авраам, которое сопровождается народной этимологией (оно дается потому, что его носитель будет отцом множества народов). В свою очередь Яхве налагает на Авраама обязательство соблюдать договор с ним и совершать всем мужчинам-домочадцам обрезание. Кроме этого, Яхве переименовывает Сарай, жену Авраама, в Сару и предрекает рождение от нее сына и наследника Авраама, Исаака.

За повествованием об Аврааме следуют родословия его сыновей — Исаила (краткое) и Исаака; последнее представляет собой подробный рассказ об Исааке и о его сыновьях. В нем (Быт. 26:2—5) содержится обетование Яхве Исааку: бог обещает отдать Исааку и его потомкам

Обетованную землю, сделать его потомство многочисленным и исполнить клятву, данную Аврааму.

Рассказ об Исааке переходит в повествование об Иакове (Израиле) — непосредственном предке-эпониме израильтян. Оно содержит благословление Иакову, данное его отцом Исааком (Быт. 27:26—29) (Иаков получил его обманом вместо своего брата Иисавы); оно предрекает Иакову власть над другими народами и племенами, власть над его братьями, а также грядущее богатство и изобилие. Откровение и обетование Яхве Иаков получает во сне в Бет-Эле, по дороге в Харан (Быт. 28:11—22); оно также содержит обещание отдать Иакову и его потомству страну, в которой он находится, и сделать его потомство многочисленным. Бог обещает всегда быть с Иаковом, помогать ему и возвратить его в страну, из которой он уходит. Чудесное видение заставляет Иакова основать в Бет-Эле кульп Яхве. Он клянется почитать Яхве и служить ему, если Яхве выполнит то, что обещал. Когда Иаков возвращается, он борется с Богом (Быт. 32:25—31) и получает новое имя: Израиль (Йисраэль), которое также объясняется народной этимологией (Иаков боролся с богом). Еще одно благословение Яхве Иаков получает при основании храма в Бет-Эле (Быт. 35:1—15) и учреждении там монотеистического культа.

Наряду с этой основной общей идеей повествования о патриархах содержат множество подробностей, объясняющих причины того или иного явления или обстоятельства. Наряду с происхождением Израиля предание рассказывает о происхождении арабов (от Иисмаила, сына Авраама и рабыни Хагар), Эдома (Иисава) (эпоним Иисав — брат-близнец Иакова), Аммона и Моава (они происходят от кровосмесительной греховной связи Лота с его дочерьми). В предание включаются родословия Иисава (Эдома), содержащие краткий очерк древнейшей истории Эдома. Дважды объясняется происхождение топонима Беэр-Шева («Колодезь клятвы», или «Колодезь семи»). Предание объясняет, почему Хеврон с полем и пещерой Махпела является сакральным центром Иуды, а Сихем — сакральным центром племен Эфрайим и Менаши, почему в Бет-Эле находится святилище Яхве; оно истолковывает имена отдельных израильских племен и их эпонимов; оно указывает происхождение топонимов Гилеад, Мицпа, Маханайим, Пенуэль, Суккот.

Особое место в преданиях о патриархах занимает рассказ об Иосифе, объясняющий, почему предки израильтян оказались в Египте. Он переполнен сказочными, мифическими подробностями, показывающими избраничество Иосифа среди его братьев, божье благоволение и покровительство Иосифу; здесь и предания о снах Иосифа, о его пребывании рабом в доме египетского вельможи, о том, как Иосиф стал правителем Египта и поселил в Египте отца и братьев. Это повествование определенно восходит к племенной традиции потомков Иосифа — Эфрайима и Менаши. В него же включена сюжетно с ним не связанная новелла об Иуде и Тамар, восходящая, несомненно, к иудейской традиции.

Предания о патриархах имеют фольклорное происхождение; здесь немало сказочных, мифических подробностей (непосредственное общение патриархов с богом и получение ими его благословения, борьба с богом, наказание грешного народа — Содома и Гоморры, многократно разрабатываемый сюжет о том, как муж выдает жену за свою сестру, сюжет об Иосифе и жене египетского вельможи и т. п.). До нас дошли изложения этих легенд, находящиеся за пределами Пятикнижия. Так, повествование об Иакове излагается в книге пророка Хосеа (Ос. 12:3—4) следующим образом:

И тяжба у Яхве с Иудой,
и Он посетит Иакова соответственно его путям,
соответственно его действиям Он воздаст ему.
Во чреве он толкал своего брата,
и, усилившись, сражался с Богом,
и он сражался с Посланцем и одолел,
плакал и умолял Его.
В Бет-Эле Он нашел нас,
и там Он говорил с нами.

И далее (Ос. 12:13): «И убежал Иаков в поля Арама, и работал за жену, и за жену стерег». Содом и Гоморра также неоднократно упоминаются в пророчествованиях (см., например, Ис. 1:9—10; Ам. 4:11; Иер. 23:14; Соф. 2:9). Сказанное, однако, не устраняет вопроса о том, отражается ли или как именно в преданиях о патриарах историческая реальность.

Сопоставление преданий о патриарах со сведениями по истории сиро-палестинского региона, которые можно почерпнуть из месопотамских и египетских источников, в том числе из эль-Амарнской переписки, показывает, что политическая история региона в этих преданиях не нашла своего отражения. Повествователь помещает своих персонажей в своеобразную, несомненно, вымышленную страну, где вопреки всему тому, что достоверно известно, не происходит ни чужеземных нашествий, ни конфликтов между отдельными городами и царствами, где нет верховной власти Египта или Хеттского царства. Единственным слабым отражением смутных воспоминаний о каких-то вторжениях из Месопотамии можно считать легенду о походе четырех восточных царей и о разгроме их Авраамом (Быт. 14). В тех эпизодах, когда в предании действует царь филистимлян, перед нами, как уже говорилось, очевидный анахронизм. В глубокую древность повествователь переносит ситуацию последней трети II тысячелетия до н. э. и даже значительно более позднюю.

Таким образом, в повествовании книги Бытие Авраам, Исаак и Иаков суть поставленные в вымышленную ситуацию действующие лица мифологизированной исторической легенды, которым она придает черты сверхъестественных существ. Особенно показательны в этом отношении беседа Авраама с богом перед разрушением Содома и борьба Иакова с богом. Для обыкновенных людей, по представлениям эпохи, и то, и другое должно было бы закончиться гибелью.

Вопрос о реальном существовании прототипов указанных персонажей не может быть в настоящее время удовлетворительно разрешен. Заметим только, что все они носят имена с четко выраженной семитской этимологией; такие имена, как Авраам (Аврам, Авирам и т. п.) и Иаков, засвидетельствованы во II тысячелетии до н. э. Параллельный же этнографический материал показывает, что первопредки того или иного общества обычно суть легендарные, мифологические персонажи; Израиль в этом отношении едва ли был исключением.

Тем не менее предания о патриарах содержат обильный и разнообразный материал, позволяющий судить об образе жизни, быте и нравах полукочевого скотоводческого населения Палестины той эпохи, когда эти предания складывались, т. е., в конечном счете, в середине и во второй половине II тысячелетия до н. э. В целом общество, нашедшее отражение в преданиях о патриарах, может быть охарактеризовано следующим образом.

Основной ячейкой общества является большая семья, во главе которой стоит отец-домовладыка. Семья патриархов не входит в какую-либо племенную или территориальную общность; она находится вне племен

или городских общин и представляет собой самостоятельный замкнутый коллектив. Вероятно, именно поэтому Авраам именуется в книге Бытие (14:13) *ḥā^cibrī* — термином, соответствовавшим акк. *ḥarīgī* и обозначавшим человека, стоявшего вне родо-племенных, общинных и иных социальных связей. Образование такого коллектива происходило путем его отделения от основной массы населения. В результате раздела такие коллективы могли давать начало новым образованиям; в то же время, разрастаясь, они могли положить начало новым родо-племенным структурам. Впрочем, мы наблюдаем в таких семьях и тенденцию к установлению прочных связей с оседлыми общинами.

Основным занятием является отгонное скотоводство — разведение мелкого (овцы, козы) и крупного рогатого скота. По-видимому, практиковалось также и земледелие. В распоряжении глав семей обычно имеются денежные средства; это указывает, что они участвовали в торговом обмене. В голодные годы люди уходили в Египет, считавшийся, несомненно, житницей Ближнего Востока, и либо селились там, либо приобретали там продовольствие за деньги. Они входили в контакты и с чужеземными купцами — аравитянами, возившими свои товары по дорогам, пролегавшим через области, где эти семьи жили. Каждая семья располагала собственной территорией, на которой пасли скот и перекочевывали; при разделении семьи между вновь образованными ячейками устанавливались границы.

Образ жизни был скромен и непритязателен. Жилищем был обычно шатер, мало чем отличавшийся от современного бедуинского шатра. Пища была мучная (пекли лепешки из пшеничной и ячменной муки, приготовлявшейся из зерен, которые растирались на ручной мельнице), молочная, овощная; мясо, в том числе и мелкого скота, ели, насколько об этом можно судить, только при жертвоприношениях или на пиршествах по особо торжественным случаям. Одежда — набедренники и разного рода накидки и платья — изготавливали из шерсти и льна; она была одноцветной; многоцветная одежда Иосифа считалась роскошной и вызвала законную зависть и раздражение братьев. Передвигались обычно пешком или на ослах, но в качестве транспортного животного использовался также и верблюд.

Семейная община состояла, естественно, из жен и детей домовладыки. Браки обычно были патрилокальными, причем обычно они заключались по инициативе или в соответствии с волеизъявлением родителей жениха и невесты; за невесту выплачивался брачный выкуп (мохар). Однако возможны были и матрилокальные браки, когда жениха принимали в дом в качестве зятя-приймака. Предание об Иакове рассказывает, как неимущий жених, будущий приймак, отрабатывает мохар в доме тестя за своих жен — дочерей домовладыки. Семья неотделившегося сына или зятя-приймака находилась под властью домовладыки. Обычной была полигамная семья, в которой каждая жена имела свое самостоятельное хозяйство. При этом муж не должен был оказывать ни одной из жен предпочтение перед другими. Однако «очередь» на супружеское посещение мужа могла быть куплена одною женой у другой. Важнейшим элементом благосостояния человека считалось наличие многочисленного потомства, прежде всего, разумеется, сыновей. Положение жены в доме зависело от того, сколько у нее сыновей. Бесплодие считалось величайшим несчастьем; в этом случае женщина могла дать мужу свою рабыню в наложницы, с тем чтобы усыновить рожденного ею ребенка. Сыновья, рожденные женами и рабынями-наложницами, были равноправными. Однако возможна была и другая ситуация, когда жена при изменившихся обстоятельствах могла изменить свое решение и даже настоять, чтобы муж изгнал из семьи рабыню-наложницу и ее сына.

Не исключено было и такое положение, когда отец отделял при жизни сыновей наложниц, выдав им какую-то долю имущества на обзаведение. В этом случае сыновья утрачивали имущественные права в семье. Однако теоретически все сыновья домовладыки были равноправными. Исключение составлял первородный сын, занимавший в семье особое положение. Он считался принадлежащим Яхве и подлежал выкупу, что накладывало на него определенный сакральный ореол; он имел право на двойную долю наследства; он был первым среди братьев и, очевидно, наиболее авторитетным. Однако уже существовало представление о первородстве как о самостоятельной сущности, которая может быть отделена от ее носителя. Первородство может быть продано и куплено; отец может лишить своего старшего сына первородства за совершившее им преступление. Чрезвычайное значение имело отцовское благословение; считалось, что оно определяет положение сына среди братьев и его будущее. Сыновья обязаны относиться к отцу с пietетом; они не должны, в частности, посягать на жену или наложницу отца. Сыновья и дочери работают в отцовском хозяйстве; мы видим их, в частности, пасущими скот. В то же время сыновья образуют своего рода совет при домовладыке; последний обсуждает с ними свои решения и предпринимает свои действия с их согласия, а в некоторых случаях и по их настоянию. Была возможна ситуация, когда домовладыка усыновлял внуков, делая их тем самым равными сыновьям по статусу в семье. После смерти домовладыки братья могли разделиться, но могли также и продолжать жить братским коллективом. Среди братьев постоянно шла борьба за фактическое первенство (оно не обязательно совпадало с первородством), принимавшая подчас драматические формы.

В состав семьи нередко входили так называемые жильцы — свободные люди, по тем или иным причинам примкнувшие к семье и пользовавшиеся покровительством домовладыки, а также невольники — «отроки» и рабы. Последние выполняли в домашнем хозяйстве разнообразные функции — от обслуживания и сопровождения хозяина и его семьи до выполнения многочисленных разовых поручений и управления всем «домом». Среди невольников выделялись рожденные в доме, а также те, кто был приобретен за плату. Мужчин-военнопленных в рабство не обращали, их убивали; рабство ожидало пленных женщин и детей. Среди работников в доме могли быть и наемники-батраки; правда, как уже сказано, предание о патриархах рисует несколько неординарную ситуацию, когда батраком является зять-приймак, отрабатывающий мохар. Тем не менее драматические обстоятельства службы батрака-пастуха в предании отражены в высшей степени реалистично: суровые условия труда, ответственность за возможный ущерб и беззащитность перед произволом работодателя.

Имеются в предании и другие жизненные подробности. Мы узнаем, что чужеземец оказывается беззащитным в чужой стране: его могут убить и отнять его жену, и, чтобы этого избежать, муж выдает жену за свою сестру; чужеземец может подвернуться и другого рода насилиям. Однако такого рода поступки общественное мнение считает греховными деяниями, и предание обрушивает на грешников карающий гнев божества. Вообще, гостеприимство, угождение и предоставление ночлега представляются сакральными обязанностями благочестивого человека. Мы видим также зятя-приймака, тайком уходящего со своей семьей из дома тестя; женщину, выкрадывающую из дома тестя статуэтки богов; братьев, встречающихся после давнего конфликта и примиряющихся. В последнем случае семикратные поклоны одного из братьев Иакова точно соответствуют приветственным формулам, которые встречаются посто-

янно в письмах от низших к высшим в переписке II тысячелетия до н. э. (эль-Амарна, Угарит и т. д.). Несомненно, реалистично все описание Египта; примечательная черта в нем та, что египтяне гнашаются чужеземцами — иври, к которым принадлежал Иосиф.

Предания о патриархах в том виде, как они дошли до нас, — это, несомненно, поздний литературный памятник, возникший в результате сведения воедино, систематизации и последующей обработки ряда первонациально разрозненных повествований об отдельных патриархах и эпизодах их жизни. Повествователь Пятикнижия свое внимание, естественно, сосредоточивает на взаимоотношениях бога и его избранников. Бог неизменно благоволит к патриархам; последние строят свою жизнь в соответствии с его велениями. Проявления бога обнаруживают его величие и его природу властителя всего сущего. Патриархи — монотеисты. Яхве — единственный бог всего сущего; он — бог Авраама, Исаака и Иакова, Страх Исаака и Ужас Иакова. Яхве — праведен; он воздает добром за добро и жестоко карает за прегрешения. В преданиях о патриархах вырабатывается нравственно-этическая концепция, требующая следовать велениям бога. В связи с этим принципиальное значение имеет разговор Авраама с Яхве перед тем, как были уничтожены Содом и Гоморра (Быт. 18:22—33). Авраам утверждает здесь принцип личной ответственности человека за его действия. Бог, вселенский судия, не может уничтожать праведников вместе с грешниками; если в грешном городе найдется хотя бы десять праведников, город следует пощадить ради них. Яхве соглашается с Авраамом, но в Содоме не оказывается ни одного праведника.

VI

Важнейшим эпизодом в повествовании Пятикнижия является рассказ об исходе израильтян из Египта и их странствований по пустыне; кульминация повествования — обретение Учения, т. е. заключение договора между Яхве и его народом, договора, который отныне будет окончательным и непрекращающим.

Традиция об исходе из Египта дошла до нас и за пределами Пятикнижия. Прежде всего в книгах пророков. Например:

Иер. 32:21: «И вывел Свой народ, Израиля, из Страны Египетской знамениями и чудесами, и сильной рукою, и простертой мышцей, и великим ужасом».

Иер. 34:13: «Так говорит Яхве, Бог Израиля: Я заключил договор с вашими отцами в день, когда Я вывел их из Страны Египетской, из дома рабства».

Иез. 9:11: «Я открылся им, чтобы вывести из Страны Египетской. И Я вывел их из Страны Египетской и привел их в пустыню. И Я дал им Мои законы и Мои приговоры, — Я объявил их, которые исполнит человек и будет жив ими».

Ам. 2:10:

И Я вывел вас
из Страны Египетской,
и водил вас по пустыне
сорок лет,
чтобы *вам* овладеть Страной Аморейской.

Мих. 6:4:

Но Я вывел тебя из Страны Египетской
и из дома рабства вызволил тебя,
и послал пред тобою Моисея,
Аарона и Мирьям.

Приведенные выше высказывания пророков показывают, что предания об исходе из Египта и о Моисее, который возглавлял исход, бытовали в израильско-иудейском обществе уже в допленный период, как и в период вавилонского пленения. Они естественно вошли в пророчество послепленного времени. Примечательно следующее: в пророчествах допленного периода уже фигурируют бог, который вывел Израиль из Египта, Моисей, Аарон и Мирйам — важнейшие персонажи легенды, сорокалетнее странствование по пустыне, овладение Страной Аморейской, т. е. Обетованной землей. В пророчестве, современном реформам царя Иосии и несколько более позднем (Иеремия), а также в эпоху пленя (Иезекииль) речь уже идет о чудесах, которые совершил Яхве, о договоре, который Яхве заключил со своим народом, о законах и приговорах, которые он дал Израилю. Несомненно, появление этих элементов в пророчествовании следует объяснить влиянием Пятикнижия, которое либо находилось в процессе формирования, либо уже было создано.

Жреческая традиция, легшая в основу исторического изложения Пятикнижия, представлена в Библии рядом псалмов. Очевидно, они в той или иной форме исполнялись (пелись, декламировались под музикальный аккомпанемент) во время соответствующих богослужений.

Использование сюжета об исходе из Египта в храмовой литургии имело место уже в допленный период, причем древнейший текст, который может быть датирован (Псалом 105, приписываемый царю Давиду), относится к X в. до н. э. Показательно сохранение в некоторых псалмах (95, 135, 136) политеистических мотивов; очевидно, предание об исходе из Египта первоначально вписывалось в общую «языческую» израильскую мифологико-историческую традицию, хотя уже тогда оно должно было свидетельствовать о специфических взаимоотношениях между Яхве и Израилем. Псалмы не представляют собой текст народного эпоса в собственном смысле слова; они суть переработка эпоса для храмовых нужд. Среди них особенно выделяется Псалом 78, представляющий собой несомненную параллель к историческому преданию Пятикнижия не только по содержанию, но и по основным идеям: здесь, как и там, время исхода — это время, когда Яхве даровал Израилю Закон и Учение; вина Сынов Эфраима, по псалму, заключается в том, что они не блюли договора с Яхве и не следовали его Учению. В этом, несомненно, прямая перекличка с Пятикнижием, с его монотеистической концепцией. Еще более отчетливо монотеистическая идея выражена в Псалме 106, который содержит прямое осуждение чуждых языческих культов. Генезис этих воззрений, однако, мы находим уже в Псалме 105 (если верно его отнесение ко времени царя Давида, т. е. к X в.), где говорится о договоре Яхве с Авраамом и клятве Яхве Исааку, которую он поставил законом Иакову. Говорится здесь и об учениях Яхве и его законах, которые Израиль должен блюсти и оберегать. Обращает на себя внимание множественное число в обоих случаях; вероятно, имеются в виду упоминавшиеся выше договор Яхве с Авраамом и клятва Яхве Исааку, поставленная законом для Иакова. Но в Псалме 105 Учение еще не связано с исходом и не представляет собой внутреннего единства; это Учение, т. е. собрание множества разрозненных постановлений, еще не сведенных в общую систему, не превратившихся в единство. Истоки монотеистической концепции можно уловить в Псалме 135, где, как уже говорилось, имеют место политеистические элементы, но где уже проводится мысль о том, что боги «народов», т. е. неизраильские, не боги. Несомненно, важен и факт включения сюжета об исходе в важнейшие литературы — так называемый «Египетский Халлель» (содержит Псалом

114) и «Великий Халлель» (содержит Псалом 136)¹. Он свидетельствует о том, насколько прочно в сознании народа запечателось предание об исходе из Египта, с которым так или иначе соотносятся другие факты израильской истории. Именно исход является демонстрацией величия и могущества Яхве. Но в обоих «Халлелях» еще ничего не сказано о даровании Учения; едва ли, однако, это было бы возможно, если бы представление о даровании Учения уже реально существовало. Таким образом, развитие преданий об исходе из Египта, как оно нашло свое отражение в книге Псалмов, можно представить себе как постепенное превращение политеистической легенды об особой милости и могуществе Яхве, в монотеистическое предание, где центральное место занимает дарование Учения в то время, когда Израиль вышел из Египта.

В связи с этим возникает вопрос, насколько достоверно предание об исходе из Египта, т. е. насколько точно оно отражает реальную историческую действительность. В необозримой литературе, посвященной Пятикнижию, зафиксирован весьма широкий диапазон мнений по этому поводу: от представлений, будто Пятикнижие точно излагает события, как они происходили, до полного отрицания их исторической достоверности. Высказывается также мнение, что одни израильские племена находились в рабстве в Египте и ушли оттуда, тогда как другие этого рабства избежали. Сказанное дает основание вновь вернуться к данному вопросу.

Он имеет фактически два аспекта. Первый из них: мог ли исход произойти так и в том виде, как об этом рассказывает традиция, т. е. со всеми чудесами и сказочными подробностями? Представляется, что в таком виде исход из Египта никогда не имел места; в противном случае мы неизбежно приходим к мысли об исторической достоверности всевозможных преданий о чудесах, и тогда ничто не мешало бы признать достоверными, скажем, чудеса греко-римской мифологии. В конечном счете речь идет о признании бытия божьего; но это вопрос веры, а не научного знания. Конечно, можно представить себе, что ветер может отогнать воду в море и обнажить дно или принести перепелов. Однако нет никаких оснований видеть в подобного рода явлениях результат воздействия сверхъестественных сил. Все же остальное просто не может быть подтверждено методами научного анализа. Поэтому такого рода повествования и интерпретации следует признать изначально недостоверными, плодом народно-поэтического мифотворчества.

Другой аспект интересующего нас вопроса: существует ли некая объективная реальность, которая нашла свое отражение в предании об исходе из Египта? Здесь следует сразу же сказать, что какими-либо внебиблейскими свидетельствами, которые могли бы подтвердить или опровергнуть библейскую легенду, мы не располагаем. Известная надпись египетского фараона Мернептаха (около 1230 г. до н. э.), в которой впервые упоминается вне Библии Израиль, застает его уже находящимся на юге Палестины. Однако так называемые «аргументы от молчания» (*argumenta ex silentio*) сами по себе не обладают доказательственной силой, особенно когда нет уверенности в том, что весь материал, который мог бы быть привлечен, известен. Сказанное означает, что, решая вопрос о том, насколько достоверно предание об исходе из Египта, мы вынуждены основываться на самом этом предании, а также на косвенных свидетельствах и теоретических посылках.

Прежде всего, существенно то, что египетские источники сохранили

¹ Халлель — евр. «восхваление»; речь идет о службах, в которых прославлялся Яхве.

до наших дней свидетельства о переселениях «азиатов» из южных районов сиро-палестинского региона в Египет. Известно также, что в Египет пригоняли многочисленных «азиатов» в качестве рабов, так что представление о Египте как о «доме рабства» основывалось на повседневном житейском опыте многих поколений. Наконец, известны и выходцы из сиро-палестинского региона, занимавшие в Египте высокое положение. Города Питом и Рамсес, с которыми связано предание об эксплуатации израильтян в Египте, существовали, причем последний был резиденцией фараона Рамсеса II (1301—1234 гг. до н. э.). Таким образом, повествователь, вводя подобные детали в свой текст, не выходит за рамки достоверного. Но, кроме этого, существуют неоспоримые фольклористические параллели. Они показывают, 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 Нibelунгах — традиция о борьбе германских племен с гуннами; в основе русского былинного эпоса лежат воспоминания о Киевской Руси и княжении Владимира Святославича. Число таких примеров могло бы быть увеличено, однакоказанного достаточно, чтобы считать, по крайней мере, весьма вероятным, что предание об исходе из Египта под водительством Моисея также соответствует некоторой реальности, сохранившейся в народной памяти как один из узловых моментов истории народа. Добавим к этому, что 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.

В целом наиболее достоверным представляется такое развитие событий. На каком-то древнейшем этапе своей истории Израиль осел в Египте, в низовьях Нила. Возможно, имела место инфильтрация израильских племен в рамках гиксосского движения сиро-палестинских племен в Египет. Возможно также, что после свержения в Египте гиксосского господства израильтяне оказались в положении эксплуатируемых: на них была наложена трудовая повинность, которая рассматривалась вольными скотоводами-израильтянами как непереносимый гнет. Взбунтовавшиеся израильтяне под водительством пророка Моисея (Моше) откочевали на Синайский полуостров, а оттуда в Южную Палестину и Заиорданье. В конце концов после длительного периода перекочевок в пустыне Израиль захватил некоторые территории Заиорданья, а затем вторгся в Палестину. Все остальные подробности, по всей вероятности, результат фольклорной обработки традиции и — что также не исключено — творческой деятельности самого составителя Пятикнижия.

В центре повествования находятся Моисей, Бог и народ. Само по себе слово Моисей (*מֹשֶׁה*) не является именем в собственном смысле. Это — архаичное семитское слово, хорошо засвидетельствованное в родственном еврейскому угаритском языке в формах мужского рода *m₁* «ребенок, дитя, сын» и женского рода *m₂* «девочка, дочь». Еврейское *מֹשֶׁה*, соответствующее угаритскому *m₁*, имело, несомненно, также значение: «ребенок, дитя».

В изображении Пятикнижия Моисей — это человек, сыгравший в истории и духовной жизни Израиля роль исключительную и ни с чем не сопоставимую. Моисей — это тот человек, через которого Бог не просто возвещает свою волю Израилю; через Моисея Бог создает народ Израиля, спаянный Божиим избранничеством, служением Богу, выполнением дарованных Богом заповедей, законов, нравственно-этических принци-

пов. В этом, по Пятикнижию, непреходящая роль Моисея в истории Израиля. Моисей творит волю Бога, но тем самым он созидает народ и дает народу принципы, которые должны лечь в основу преображеной религии Израиля — монотеистического иудаизма. Именно поэтому Пятикнижие завершается тем, что Моисей прославляется как пророк, равного которому не было в Израиле: его Яхве знал в лицо; он творил неслыханные чудеса. Моисей выступает в Библии как раб Яхве и человек Божий (т. е. его слуга и избраник), а Учение многократно именуется Учением Моисея (ср. II Цар. 23:25; Нав. 8:31 и т. д.); Моисей представлен царем Израиля, т. е. носителем высшей власти в обществе.

Повествователь Пятикнижия, рисуя Моисея, обильно использует фольклорный материал. Фольклорен уже рассказ о необычных обстоятельствах рождения и воспитания Моисея; фольклорны, несомненно, и рассказы о чудесах, сотворенных Моисеем по велению Яхве. Но повествователь суммирует весь доступный ему материал так, что перед читателем возникает фигура сверхъестественная: это чудотворец, непосредственно общающийся с Богом, в том числе и на Синае, и в Шатре Закона, получающий от Бога законы и нравственные нормы, которые он возвещает Израилю. Все это должно убедить читателя в сверхчеловеческой природе Моисея; об этом же говорят и лучи, которые испускает его лицо.

И в то же время повествователь с поразительным искусством прослеживает развитие личности Моисея. Вначале перед нами легкомысленный и необузданный юноша, воспитанник царевны, чинящий суд и расправу по своему произволу. Опасаясь за свою жизнь, он бежит в пустыню и там входит в семью мидянитского жреца. Внезапное явление Бога в несгорающем кусте круто меняет его жизнь. Правда, Моисей пытается противиться своему предназначению, но в конце концов принимает на себя свою миссию: отныне он пророк, возвещающий и исполняющий Божью волю, предводитель и освободитель народа. Мы видим и развитие и углубление образа Моисея как водителя народа, его превращение в мудрого законодателя. Моисею не чужды минуты слабости, и за одну из них он расплачивается смертью на горе Нево, перед тем как израильтянам войти в Обетованную землю; Моисей вспыльчив, хотя его и называют кротчайшим из людей. Но главное в нем: он твердо и последовательно ведет свой народ, выполняя волю Бога.

Многогранность образа Моисея, его внутренняя сложность, многомерность и эволюционность делают Пятикнижие одной из вершин мировой литературы.

В предании об исходе в полном объеме раскрываются черты бога Яхве как единого и единственного Бога Израиля. Яхве избирает Моисея, а с ним и весь народ, на служение себе; он покровительствует Израилю, но он ревнив и беспощадно карает, в том числе и в последующих поколениях, тех, кто отступается от него или пренебрегает его велениями; он благословляет следующих за ним и обрушивает проклятия на отступников. В образе Бога в сказании об исходе можно найти немало черт, восходящих к «языческим» представлениям. От бога-громовика сохранилось, в частности, представление о том, что Бог является своим адептам в несгораемом кусте, в громе и буре, что он пребывает в облачном столпе, в облаке (ср. угаритские представления о Силаче Балу, скачувшем на облаке) и в огненном столпе. От Яхве — предводителя Израиля в походах сохранилось представление о том, что Бог выводит народ из Египта, ведет его по пустыне и приводит к Обетованной земле. Однако в центре внимания повествователя здесь — Бог — законодатель, носитель высшего нравственного идеала, который

должен быть воплощен в жизни и судьбе избранного им народа. Глубоко разрабатывается в повествовании идея договора Бога с народом; теперь перед нами не только и не просто обетование народу и требование служить Яхве. То, что народ получает на горе Синай,— это тщательно разработанное Учение, становящееся содержанием религии, т. е. сумма заповедей, законов и нравственных установлений, которые в своей совокупности представляют собой сущность того, что является служением Яхве.

Наконец, третье действующее лицо — народ. Его важнейшая характеристика — избранничество; но народ избран на служение Яхве, т. е. на выполнение тех нравственных принципов, которые лежат в основе Учения Яхве; их выполнение является условием того, что Бог в свою очередь выполняет свое обетование. Но народ, по рассказу Пятикнижия, упрям и своеволен; не раз и не два он нарушает волю Яхве, не верит в него и вызывает его гнев. Тяжкие испытания жизни в пустыне обнаруживают слабость народа; страх перед врагами, неверие в могущество Яхве, его способность сокрушить всех их врагов заставляет народ даже отказаться от мысли вступить в Обетованную землю. Гнев Яхве превосходит все мыслимые пределы. Он намеревается даже уничтожить Израиль и прозивести новый народ от самого Моисея; в конце концов он обрекает народ на странствование по пустыне в течение сорока лет, пока не уйдет из жизни поколение тех, кто вышел из Египта, поколение, обнаружившее трусость и маловерие.

Все изложенное, несомненно, представляет собой опрокинутые в прошлое идеи пророческой литературы. Именно в ней, в ее обличениях формируется образ грешного, упрямого и своевольного народа и параллельно этому образ гневного, карающего, но справедливого и милосердного Бога. Древнейшая история Израиля, как ее излагает Пятикнижие, должна была воспитывать народ в духе благочестия и святости, превратить его в непоколебимого слугу Бога.

VII

Важнейшей составной частью Пятикнижия являются законы (как законы в собственном смысле слова, так и моральные увещания), которые были призваны, по мысли законодателя, регулировать все стороны жизни древнеизраильского общества — от взаимоотношений внутри семьи и между соседями до организации жертвоприношений и иных ритуальных церемоний. Включение в Пятикнижие законов объясняется, несомненно, тем, что они сами по себе являлись сакральной инструкцией. С точки зрения создателя Пятикнижия, они — непрекаемое волеизъявление божества: Бог либо объявляет их народу непосредственно, либо через своего «раба» Моисея. Эти законы образуют в своей совокупности договор, который Яхве заключает с избранным им народом; их выполнение есть служение Яхве, условие святости, дело благочестия, то, что только и может обеспечить народу и каждому отдельному человеку благоволение Яхве, благополучие и процветание.

Законодательная часть Пятикнижия представляет собой сочетание нескольких сводов законов. Это Десять заповедей, которые повторяются дважды (Исх. 20:1—17; Втор. 5:6—21), «Книга Договора» (*sépär habbërit*) (Исх. 20:22—23:33), «Кодекс святости» (Лев. 17—26), Второзаконие (12—27). Имеются здесь и установления, не входящие ни в одну из этих сводов. Ниже в форме таблицы мы попытаемся показать их содержание и соотношение.

1	2	3	4	5	6
Содержание	10 заповедей	Книга Договора	Кодекс Святости	Прочие установления	Второзаконие
Установление единобожия и запрет идолопоклонства	Исх. 20:2—6; Втор. 5:6—10	Исх. 20:23; 22:20; 23:13; 23:24; 23:32	Лев. 17:1—9; 19:4; 26:1	Исх. 34:12—17; Быт. 17:7—9	Втор. 12:2—15; 12:17—22; 12:26—27; 13:1—18; 14:23—26; 17:2—7; 27:15
Обрезание				Быт. 17:9—14; 23:27; Исх. 4:24—26; Лев. 12:3	
Запрет произнесения имени Бога	Исх. 20:7; Втор. 5:11				
Запрет ложной клятвы и богохульства			Лев. 19:12; 24:10—16		
Закон о дне отдохновения (суббота)	Исх. 20:8—11; Втор. 5:12—15	Исх. 23:12	Лев. 19:3; 19:30; 23:3; 26:2	Исх. 34:21; 35:2—3; Чис. 15:32—36; Быт. 2:2—3	
Почитание отца и матери	Исх. 20:12; Втор. 5:12—15	Исх. 21:17	Лев. 19:3; 20:9		Втор. 21:18—21; 27:16
Почитание старцев			Лев. 19:32		
Запрет убийства	Исх. 20:13; Втор. 5:17	Исх. 21:12—14	Лев. 24:17; 24:21	Быт. 4:10—15	Втор. 27:24—25
Регулирование кровной мести и закон о городах-убежищах				Чис. 35:9—34; Нав. 20:1—9	Втор. 19:1—13
Обрядность при обнаружении трупа неизвестного					Втор. 21:1—9
Погребение повешенного					Втор. 21:22—23
О бодливом быке		Исх. 21:28—36			
Членовредительство и драка		Исх. 21:18—27	Лев. 24:19—21		
Запрет прелюбодействий и скотоложества	Исх. 20:14; Втор. 5:18	Исх. 22:15—18	Лев. 18:6—20; 18:22—23;	Быт. 38:6—26; 49:3—4	Втор. 27:20—23

1	2	3	4	5	6
			19:20—22; 19:29; 20:10—21		
Ритуальное испытание жены, обвиненной в неверности			Чис. 5:11—31		
Запрет сакральной проституции				Втор. 23:18—19	
Наказание женщины, хватающей за пенис мужчину, дерущегося с ее мужем				Втор. 25:11—12	
Запрет воровства	Исх. 20:15; Втор. 5:19	Исх. 21:37—22:7	Лев. 19:11		
Запрет нарушать между				Втор. 19:14; 27:17	
Убийство скота			Лев. 24:18; 24:21		
Увещание не желать чужого	Исх. 20:17; Втор. 5:21				
Правовое положение рабов			Лев. 25:44—46		
Законы о рабах-единоплеменниках		Исх. 21:2—11	Лев. 25:39—43; 25:47—55	Втор. 15:12—18	
Похищение и продажа человека		Исх. 21:16		Втор. 24:7	
Запрет выдавать беглых рабов				Втор. 23:15—16	
Запрет браков с иноплеменницами			Быт. 24:1—67; 28:1—4; Исх. 34:16; Чис. 25:1—18		
Брак с пленницей				Втор. 21:10—14	
Освобождение молодожена от воинской службы				Втор. 24:5	
Левират			Руфь 1—4	Втор. 25:5—10	
Развод				Втор. 24:1—4	
Правовое положение сыновей				Втор. 21:15—17	
Закон о дочерях-наследницах			Чис. 27:1—11; 36:1—12		

1	2	3	4	5	6
Закон о наследовании				Чис. 27:8—11	
Год отпущения		Исх. 23:10—11	Лев. 25:2—7		Втор. 15:1—3
Год Роговых Труб			Лев. 25:8—34		
Запрет взимания процентов и залогов на ночь у единоплеменника		Исх. 22:25—27	Лев. 25:35—37		Втор. 15:7—11; 23:20—21; 24:6; 24:10—13
Предписание оставлять долю урожая			Лев. 19:9—10; 23:22		
Правовое положение царя					Втор. 17:14—20
Порядок ведения войны и освобождения от воинской обязанности					Втор. 20:1—20
Порядок раздела добычи				Чис. 31:2—54	
Организация суда				Исх. 18:13—26	Втор. 16:8; 17:8—13
Божий суд и клятва в имущественных спорах		Исх. 22:6—14			
Свидетели, наказание за лжесвидетельство	Исх. 20:16; Втор. 5:20				Втор. 17:6—7; 19:15—21
Порядок телесного наказания					Втор. 25:1—3
Увещание против взяток		Исх. 23:8			
Принцип личной ответственности		Исх. 23:2			Втор. 24:16
Увещание не притеснять социально слабых		Исх. 22:20—23; 23:9	Лев. 19:33—34; 24:22		Втор. 24:14—15; 24:17—22; 27:19
Морально-этические нормы		Исх. 22:27; 23:1—8	Лев. 19:11; 19:13—18; 19:32—37		Втор. 22:1—8; 25:13—16; 27:18—19
Порядок устройства алтарей		Исх. 20:24—26			
Порядок жертвоприношений			Лев. 19:5—8; 22:18—34; 24:2—9	Лев. 1—7; Чис. 15:2—29	Втор. 27:5—7; 17:1
Приношение первых плодов и тельцов		Исх. 22:29—30		Исх. 13:2; 13:11—16; 34:19—20	Втор. 15:19—22; 26:1—11

1	2	3	4	5	6
Запрет человеческих жертв			Лев. 18:21; 20:1—5	Быт. 22:1—18	Втор. 18:10
Десятина				Лев. 27:30—32	Втор. 14:22—23
Десятина левитам и жрецам				Чис. 18:21—32	Втор. 14:27—29
Десятина левитам и социально слабым					Втор. 26:12—15
Доля жрецов					Втор. 18:1—5
Доля левитов					Втор. 18:6—8
Ритуальные пищевые запреты		Исх. 23:31	Лев. 17:10—15; 19:26	Исх. 34:25—26; Лев. 11	Втор. 16:16; 12:23—25; 14:3—21; 15:23; 23:1
Запрет ворожбы и гаданий		Исх. 22:18	Лев. 19:26—28, 31; 20:6, 27		Втор. 18:10—11
Запрет употреблять разнородное			Лев. 19:19		Втор. 22:9—11
Предписание есть плоды дерева на четвертый год			Лев. 19:23—25		
Обеты					Втор. 23:21—23
Обеты женщин				Чис. 30:2—17	
Назорейство				Чис. 6:2—21	
Посвящения богу				Лев. 27:2—28	
Предписание носить кисти на одеждах				Чис. 15:38—40	Втор. 22:12
Очищение от проказы				Лев. 13—14; Чис. 5:3	Втор. 24:8—9
Праздник опресноков		Исх. 23:15	Лев. 23:6—8	Исх. 34:18; Чис. 28:17—27	
Праздник Трапезы (Пасха)			Лев. 23:5	Чис. 9:2—14; 28:16; Исх. 12:2—27; 42—50; 13:3—10	Втор. 16:1—6
Праздник жатвы первых плодов и сбиения плодов в конце года		Исх. 23:16	Лев. 23:10—21; 23:35—44	Исх. 34:22; Чис. 28:26—31; 29:12—39	Втор. 16:9—15

1	2	3	4	5	6
День очищения (искупления)			Лев. 23:26—32	Лев. 16; Чис. 29:1—11	
Жрецы				Чис. 18:7—20; 28:2—17	
Посвящение в жрецы				Лев. 8—9	
Ритуальная чистота жрецов			Лев. 21:1—22, 24		Втор. 23:10—14
Левиты				Чис. 1:50—51; 18:2—6	
Ритуальная чистота				Лев. 12; 15; Чис. 5:6—9; 8:5—26; 19:2—22	
Благословения и проклятия			Лев. 26		Втор. 28—33

Как видим, корпуса законов, включенные в Пятикнижие, во многих отношениях повторяют, а по ряду позиций дополняют друг друга; кроме того, в окончательный текст внесены статьи, не входящие ни в один из корпусов, отражающие древний обычай, не зафиксированный до того письменно.

В связи с этим обращают на себя внимание следующие обстоятельства. Соединение в одном корпусе нескольких законодательных документов не является специфической чертой Пятикнижия; подобным образом построен, как известно, и Пальмирский пошлинный тариф. Очевидно, при составлении нового закона старый закон не отменялся, но автоматически присоединялся к новому, результатом чего являются дополнения, повторы, а в некоторых случаях и внутренние противоречия. Такая принципиальная неотменяемость закона объясняется, несомненно, отношением к нему как к волеизъявлению бога. Очевидно, составитель Пятикнижия объединил различные варианты Учения Яхве, имевшие хождение к моменту фиксации дошедшего до нас текста.

Наиболее ранним из всех законодательных частей Пятикнижия представляется Декалог (Десять заповедей), включенный в качестве своеобразного введения как во Второзаконие, так и в комплекс «Книга Договора» + «Кодекс Святости». В трех случаях обе версии Десяти заповедей существенно отличаются одна от другой (ср. Исх. 20: 8—11 и Втор. 5:12—15, Исх. 20:12 и Втор. 5:16; Исх. 20:17 и Втор. 5:21). Очевидно, первоначально Десять заповедей проповедовались изустно как некое собрание наиболее авторитетных максим, составляющих Учение Яхве и, согласно преданию, возглашенных Богом в его обращении непосредственно к народу. Наличие вариантов легко объясняется спецификой изустного бытования текстов. Очевидно также, что включение Десяти заповедей во Второзаконие и в комплекс «Книга Договора» + «Кодекс Святости» произошло независимо одно от другого, равно как и сами эти комплексы возникли независимо друг от друга. Датировать Десять заповедей в настоящее время можно только предположительно. Одно бесспорно: они относятся ко времени, когда уже сложилось частнособственническое хозяйство и сформировались рабовладельческие отношения.

Говоря о датировке Второзакония, необходимо указать на следующие обстоятельства. Само Второзаконие (31:9; 31:24—26) приписывает

его запись (там говорится об «этом Учении») непосредственно Моисею. Тем самым Второзаконию приписывается ореол глубокой древности. В то же время описание судебной реформы иудейского царя Иосафата (II Хрон. 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 II 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 II Хроник (17:7—9) о том, что на третий год своего царствования Иосафат велел проповедовать в Иудее «Книгу Учения Яхве», что находится в прямой связи с судебной реформой этого царя и предписанием Второзакония (17:18—20) царю воспринять «изложение Учения» (*mîṣnē hattōrā*), т. е. Второзаконие в качестве закона. В целом кажется правдоподобным, что «Книга Учения Яхве», проповедавшаяся по приказанию Иосафата, была именно Второзаконием, и тогда его возникновение следует датировать 870 г. до н. э.

Комплекс «Книга Договора» + «Кодекс Святости» сложился, по всей видимости, в результате слияния собственно древнеизраильских и кенаанистических правовых инструкций, развивавшихся не без влияния месопотамской и хеттской традиций, в новое нерасчлененное единство. Возникновение комплекса можно отнести, по-видимому, к 40—30-м гг. IX в. до н. э., когда Иудея переживала глубокий политический кризис: была свергнута, при участии «народа земли», т. е. свободного крестьянства, царица Аталаиху (Аталия-Гофолия), причем воцарение ее преемника Иоаша сопровождалось разгромом культа Баала и заключением договора между Яхве, с одной стороны, и царем и народом — с другой (II Цар. 11:17—20; II Хрон. 23:16—21; Иос. Флав., Иуд. древн., 9, 15, 3). Сказанное дает основание полагать, что «Книга Договора» была опубликована при воцарении иудейского царя Иоаша, т. е. в 836 г. до н. э. Примечательно, что предписание Исхода (23:24) о разрушении «языческих» святилищ и рассказ II Царств (11:18) и II Хроник (23:17) о разрушении народом храма Баала обнаруживают близость между собой; создается впечатление, что уничтожение храма Баала было совершено во исполнение «Книги Договора». По-видимому, тогда же к ней был присоединен и «Кодекс Святости».

Говоря о времени возникновения последнего, нельзя не обратить внимания на сходство молитвы царя Соломона при освящении построенного им храма (I Цар. 8:31—32) и его речи, обращенной по этому поводу к народу (I Цар. 8:56—61) с текстом «Кодекса Святости» (Лев. 18:2—5; 19:2; 19:37; 20:7—8; 20:22). Это обстоятельство позволяет предложить датировку «Кодекса Святости» временем постройки Соломонова храма, т. е. промежутком между 961 и 954 гг. до н. э.

Одна из наиболее примечательных особенностей библейских преданий о законодательной деятельности заключается в том, что Закон (Учение) всегда записывается (ср. Втор. 17:18; 18:20; 27:2—8; 31:24—26; Нав. 8:30—35; 24:25—27). Самый термин *ḥōq* «закон» происходит от корня *ḥqq* «вырезать, выгравировать» и обозначает, в сущности, текст, вырезанный на камне и таким образом зафиксированный. Очевидно, в эпоху становления Пятикнижия, т. е. в первой половине I тысячелетия до н. э., для иудейско-израильского общества, как и для всего сиро-палестинского региона, типичным было писаное право. Однако обычно

фиксируется то, что регулирует проблемы, вызывавшие споры; бесспорные установления, по-видимому, не нуждались в письменной фиксации.

Фундаментальной основой правовых норм и инструкций, зафиксированных в Пятикнижии, было понятие о «правде» и «справедливости». В ситуации острой общественно-политической борьбы первой половины I тысячелетия до н. э. проблема «правды», «справедливости», «жизни по правде», т. е. праведности, не могла не оказаться в центре идейных исканий. Само собой разумеется, что в этих понятиях отразились общие для древности основополагающие мировоззренческие представления.

Так, в Псалмах (85:9—14) милосердие, благополучие, истина и правда выступают в обличии мифологических персонажей, олицетворяющих вселенский миропорядок и всеобщую гармонию, порождаемых космическими первоэлементами. Примечательно, что правда как мифологическая сущность определяет и направляет действия Яхве. Практически любое нарушение правды, т. е. мирового порядка (а именно это и было в архаическом сознании преступлением), могло иметь, по представлениям эпохи, далеко идущие неблагоприятные последствия не только для данного коллектива, но и для всего мироздания; запреты, действовавшие в обществе, представляли собой способ избегать таких нарушений и вторжения в мир разрушительных сил. Эта общая концепция имела своим последствием крайнюю жестокость наказаний (как правило, смерть, т. е. удаление преступника в потусторонний мир) и регулирование обычаем либо законом всех сторон жизни человека, включая интимно-личные. Например, прелюбодеяние как нарушение мирового порядка оказывается преступлением, жестоко караемым, кроме тех случаев, когда оно может быть исправлено браком, т. е. когда правда торжествует. Соответственно правда является, по представлениям эпохи, основой и сущностью государственной власти и выполняемых ею властных, распорядительных и судебских функций (ср. II Сам. 8:15; Ис. 32:1; 11:4; Пс. 72:1—4; 45:2—8; Притч. 16:12; 29:14). Применительно к отдельному человеку праведность, т. е. соответствие правде, — это жизнь, являющаяся воплощением принятых обществом морально-этических норм (ср. Иез. 18:5—9; Пс. 15:1—5; 24:3—5; Ис. 33:14—16). В конечном счете, эти добродетели восходят к образу жизни примитивного рода-племенного общества. Они обеспечивают тесное его сплочение, без чего общество вообще не может существовать.

Из текста II Хроник (19:4—11) видно, что иудейско-израильская юридическая мысль эпохи становления Пятикнижия знала три группы правовых установлений и возможных споров: о крови (*bēn dām lēdām*), об Учении и Заповеди (*bēn tōrā lēmīšwā*), о законах и приговорах (*lēhīqqīm ūlēmīšrātīm*). Можно предполагать, что первая группа включала узаконения по поводу пролития крови и убийства, вторая — по поводу сакральных преступлений и третья — по поводу статуса отдельных лиц, обязательств и претензий.

В том, что касается статуса отдельных лиц, библейское право разрабатывает правовое положение рабов, которые приравниваются, по крайней мере, в том, что касается сакральных установлений, к членам данного рода: на них распространяются предписания о дне отдохновения (субботе), Трапезе (Пасхе) и выполнении иной обрядности. Особое внимание библейские законы уделяют положению рабов-единоплеменников (иври). Устанавливаются сроки их рабства. Такой раб освобождался на седьмой год, когда он приобретал статус хофиши (пролетария), причем в этом случае господин обязан был снабдить его минимумом продовольствия на первое время (Исх. 21:2—6; Втор. 15:12—18). Другая возможность освобождения открывалась в Год Роговых Труб (Юбилейный год), когда вольноотпущенник возвращался в свой род к своей

родовой собственности, полностью восстанавливая свое прежнее социальное и имущественное положение (Лев. 25:42).

Главой общества является царь; Второзаконие (17:14—20) содержит статьи, регулирующие некоторые аспекты его правового положения. Он должен быть прирожденным израильтянином; он не должен накапливать в своих руках большое количество коней, золота и серебра, а также обзаводиться большим гаремом; он должен руководствоваться Учением и законами. В конечном счете царь должен быть первым среди равных.

Значительный интерес представляют статьи, посвященные Десятине, выплачиваемой в храм (Лев. 27:30—32; Втор. 14:22—23). Попытка уклониться от платежа каралась штрафом в двойном размере. Десятина предназначалась для пополнения сакральных общественных фондов и устройства коллективных священных трапез. Она не совпадает со сборами, податями и повинностями, взимавшимися в пользу царя.

Особое внимание законы Пятикнижия уделяют укреплению положения в семье отца-домовладыки и матери-хозяйки дома. Десять заповедей в обеих редакциях (Исх. 20:12; Втор. 5:16) предписывают чтить отца и мать; Левит (19:3) увещевает бояться отца и матери. Преступления против отца и матери, предусмотренные законодателем,— это распутство, непокорность, расточительность, проклятия, которые сын обрушивает на голову родителей. Все они караются смертью (Исх. 21:17; Лев. 20:9; Втор. 21:18—21); проклинавший родителей в свою очередь предается проклятию. В то же время первородный сын занимал в семье особое положение, что объяснялось — с точки зрения самого общества — его божественной избранностью. Традиция многократно подчеркивает, что первенцы-люди, как и все первородное, принадлежат божеству и подлежат выкупу. Согласно книге Числа (3:12—13) вместо первенцев в израильском обществе считались избранными для служения божеству левиты, что, по-видимому, следует признать специфической формой выкупа; очевидно, первоначально первородные сыновья считались отприродно предназначенными для жреческого служения богу. В плане материальном привилегированное положение первородного сына выражалось в том, что он имел право на двойную долю наследства (Втор. 21:17).

В остальном братья были равны между собой. Они совместно участвовали в работе по хозяйству; от них ожидалось соблюдение принципов родовой и внутрисемейной солидарности, в том числе осуществление кровной мести; пролитие крови сородича считалось одним из самых тяжких сакральных преступлений. Обязанностью брата по отношению к другому брату, умершему и оставившему бездетную вдову, было осуществление левиратного брака. Первенец, родившийся от такого брака, получал имя умершего, считался его сыном и продолжал его генеалогическую линию. Уклонение от левиратного брака влекло за собой публичное бесчестие (Втор. 25:5—10).

Наследниками имущества являлись сыновья умершего, причем все они, кроме первородного, получали одинаковую долю; закон (Втор. 21:15—17) запрещал оказывать предпочтение кому-либо из сыновей. Дочь-наследница при отсутствии сыновей должна была выходить замуж за сородича, что призвано было гарантировать имущественную стабильность рода (Чис. 27:1—11; 36:1—12). При отсутствии сыновей и дочерей наследниками являлись братья умершего; при их отсутствии — братья отца умершего; при их отсутствии — ближайшие сородичи. Наследователь не имел права нарушать признанный обычаем порядок наследования, и составление завещания вообще не предусматривалось.

Что касается брачного права, то обращают на себя внимание статьи, говорящие об освобождении новобрачного на год от участия в военных походах (Втор. 20:7; 24:5). Общественная мораль, отражавшаяся в нормах права, придавала исключительное значение тому, чтобы девушка сохраняла

свою невинность до вступления в брак. После первой брачной ночи должны были предъявляться для осмотра признаки девственности. Согласно Второзаконию (22:13—21), в случае, если муж обвинял новобрачную в недевственности, родители обвиненной приносили указанные признаки к городским воротам, где дело разбирали и приговор выносили «старцы» (старейшины). Если обвинение оказывалось ложным, муж должен был заплатить отцу новобрачной штраф в размере ста сиклей серебра. Если же признаки девственности отсутствовали, виновная подлежала смертной казни через побивание камнями; экзекуция производилась у дома ее отца. Если женщина обвинялась в нарушении супружеской верности, она подлежала ритуальному испытанию (Чис. 5:12—31). Наказанием, в случае если бы обвинение подтвердилось, было проклятие. Библейское право знало и развод по инициативе мужа (написание разводного письма), при котором женщину прогоняли из дома мужа; оно устанавливает невозможность возобновления брака, если разведенная жена побывала в новом супружестве (Втор. 24:1—4).

Библейское имущественное право характеризуется прежде всего отсутствием понятия «собственность»; термины *ségullā*, *yégušā*, *mōrāš*, *kékūš* означают, как правило, имущество, объект присвоения; другие термины означают определенный юридический статус объектов присвоения: *‘āfuzzā* — родовая земля, которая не могла отчуждаться безвозвратно; *nahālā* — «наследие», практически то же самое; *tiqnā* — благо-приобретенная земля, которая могла быть объектом купли-продажи. Родовая земля («наследие») считалась принадлежащей Богу (Яхве — 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, т. е. по окончании сорокадевятилетнего цикла на пятидесятий год, должны были возвращаться роду, которому они исконы принадлежали, хотя и не обязательно лицу, непосредственно ими обладавшему до отчуждения (Лев. 25:8—34).

Библейское законодательство запрещает ростовщичество (Лев. 25:35—37; Втор. 23:20—21) и регулирует взятие залогов так, чтобы должник не потерпел ущерба (Втор. 24:6, 10—13). По окончании семилетнего цикла, согласно Второзаконию (15:1—3), долги слагались.

В вопросе о нарушении прав собственности, как и в сфере уголовного права в целом, в основе библейских узаконений лежит идея компенсации причиненного ущерба. Обе редакции Десяти заповедей содержат увещания не воровать (Исх. 20:15; Втор. 5:19), а также не желать чужого и не завидовать чужому (Исх. 20:17; Втор. 5:21). Эти увещания повторяются в «Кодексе Святости» (Лев. 19:11: не воровать, не лгать и не обманывать), а в «Книге Договора» они дополнены системой санкций (Исх. 21:37—22:7). При краже быка или барана взыскиваются соответственно пять быков или четыре барана. Убийство вора, застигнутого ночью на месте преступления, не подлежит каре. Только если взошло солнце, убийство вора, несомненно, по сакральным мотивам, рассматривается как преступление, требующее воздаяния за кровь. Вор должен уплатить за украденное вдвое. При отсутствии у него средств вор должен быть продан в рабство. Аналогичные наказания предусматриваются за потраву и за убийство домашнего скота (Лев. 24:18, 21). Наиболее грозное наказание — проклятие — обрушивается на того, кто передвигает между (Втор. 19:19; 27:17).

Обе редакции Десяти заповедей в общей форме запрещают убийство (Исх. 20:13; Втор. 5:17); имеется в виду, очевидно, убийство единоплеменников. Убийство карается казнью убийцы, причем даже алтарь Яхве не может в этом случае послужить убежищем; при неумышленном убийстве убийца может скрыться в город-убежище. Решение о том, было ли убийство умышленным и может ли убийца поселиться в городе-

убежище, принимает народное собрание общины. В городе-убежище такой убийца должен был находиться до смерти верховного жреца,— установление, смысл которого не ясен (Исх. 21:12—14; Лев. 24:17, 21; Втор. 19:11—13; Чис. 35:9—34; ср. также Нав. 20:1—9). В случае если найден за пределами селения труп, а убийца не известен, жители селения должны были совершить ритуальное очищение (Втор. 21:1—9).

К убийству (по последствиям для виновного) приравнивается и кража свободного человека с целью продажи в рабство: преступление карается смертью (Исх. 21:16; Втор. 24:7).

При нанесении телесных повреждений, как и при убийстве, библейский законодатель, определяя наказание, руководствовался принципом талиона: «око за око, зуб за зуб» (Исх. 21:23—25; Лев. 24:19—20). Однако в некоторых ситуациях намечается отход от этого принципа. Так, в случае драки человек платит за лечение своего избитого противника, слегшего в постель, и компенсирует его убытки вследствие потери трудоспособности (Исх. 21:18—19). Отступное выплачивается и в том случае, если кто-либо из дерущихся ударит беременную женщину и вследствие этого произойдет выкидыш.

К законам об убийстве примыкает и закон о бодливом быке (Исх. 21:28—36). Если бык забодал мужчину или женщину, то быка убивали, мясо его съедали, а хозяин быка признавался невиновным. Но если хозяин знал, что бык бодлив, и не принимал должных мер, то хозяин либо предавался смерти, либо выплачивал виру. Здесь очевидно стремление законодателя принять во внимание наличие или отсутствие преступной небрежности или бездеятельности, повлекшей за собой особо тяжкие последствия.

Особое место среди преступлений, которыми занимаются библейские законы, отведено прелюбодеяниям и половым извращениям. Это и понятно: и то и другое вписывалось в «языческое» служение богам сиро-палестинского региона; кроме того, в условиях примитивного общества прелюбодеяние, оставаясь дозволенным и безнаказанным, могло подорвать его стабильность; наконец, оно рассматривалось как нарушение ритуальной чистоты не только самого преступника, но и всей общины в целом, что также, по представлениям эпохи, должно было отрицательно сказаться на взаимоотношениях общины с божеством и, следовательно, на ее благополучии. Именно поэтому обе редакции Десяти заповедей (Исх. 20:14; Втор. 5:18) запрещают прелюбодеяния. В книге Левит (18:6—20) эта заповедь конкретизируется. В том случае, если мужчина соблазняет девушку, он должен на ней жениться; однако если отец девушки отказывается отдать ее замуж, соблазнитель должен уплатить выкуп за ее девственность,— несомненно, аналог брачного выкупа (Исх. 22:15—16). Прелюбодеяние, мужеложество и скотоложество караются смертью (Исх. 22:18; ср. Лев. 18:22—23, 29; 20:10—21; Втор. 22:22—23:1). Запрещается и сакральная проституция, как женская, так и мужская (Втор. 23:18—19). Однако и в данном случае Второзаконие стремится установить наличие или отсутствие личной вины жертвы насилия и соответственно наличие или отсутствие состава преступления. Если изнасилованная девушка звала на помощь («кричала»), то она освобождалась от наказания как жертва преступления. Аналогичная ситуация имела место и тогда, когда преступление произошло вдали от жилья: предполагалось, что девушка звала на помощь, но ее никто не слышал.

Что касается организации судопроизводства, то Второзаконие (16:18) предписывает иметь во всех общинах судей и писцов; в затруднительных случаях следовало обращаться к верховному суду, жреческому или светскому, находившемуся, по всей видимости, в Иерусалиме (Втор. 17:8—12). При разбирательстве дел, по которым обвиняемому

угрожала смертная казнь, требовалось участие двух-трех свидетелей, причем свидетели должны были первыми участвовать в казни (побиении камнями) (Втор. 17:6—7). Лжесвидетельство каралось наложением на лжесвидетеля того же наказания, которое бы ожидало ложно обвиненного (Втор. 19:15—19). Телесные наказания ограничиваются 40 ударами (Втор. 25:1—3).

В заключение отметим, что, наряду с коллективной ответственностью, в особенности за сакральные преступления (ср. Исх. 20:5—6; Втор. 5:9—10; Нав. 7:24—25; II Сам. 21:1—14), библейская правовая система более или менее последовательно проводит принцип личной ответственности человека за его деяния. Второзаконие (24:16) требует не умерщвлять сына за отца и отца за сына; казни человек может быть подвергнут только за его собственное преступление. В другом случае (Исх. 23:2) предписывается не следовать мнению большинства, чтобы поступить неправосудно, решать дело по правде, т. е., естественно, на основе своего личного убеждения.

VIII

Художественное своеобразие Пятикнижия определяется тем, что повествователь воспользовался опытом предшествовавшей и современной ему сиро-палестинской словесности, творчески его расширил и углубил. Многое в повествовании Пятикнижия находится в русле фольклорной техники, в частности фольклорны многократные повторения сюжетных ситуаций, линейное размещение событий во времени. Впрочем, в одном случае, вводя новеллу об Иуде и Тамар (Быт. 38) в повествование об Иосифе, как бы разрезая последнее, рассказчик создает эффект одновременности действия, и в этом можно видеть преодоление фольклорности. Изучение поэтических повествований середины II тысячелетия до н. э. из Угарита (город-государство на северо-восточном берегу Средиземного моря в современной Сирии) показало, что многие застывшие формулы в повествовании Пятикнижия принадлежат общей фольклорной традиции семитских народов сиро-палестинского региона. Однако многое восходит в Пятикнижии к стилистике документальной прозы, известной по надписям исторического содержания, происходящим из сиро-палестинского региона, и по деловой документации. Эта стилистика также в большей или меньшей степени свойственна всему сиро-палестинскому региону. Несомненно, на Пятикнижение не могла не оказывать влияния и месопотамская словесность: как известно, шумерский, а затем аккадский языки были широко распространены в Сирии и Палестине, по крайней мере с III тысячелетия до н. э., в качестве *lingua franca*, в качестве языка официальной документации, и произведения месопотамской литературы переписывались и изучались в местных писцовых школах.

Одной из примечательных особенностей Пятикнижия является введение в текст стихотворных фрагментов, а в ряде случаев переход от прозы к стихам и обратно. Вероятно, этот прием восходит к фольклорной традиции; естественно, стихотворный ритм придавал выделенному таким образом отрывку большую силу и выразительность.

Насколько об этом можно судить, для библейского стихосложения характерны следующие особенности.

Как и в других семитских языках, в еврейском языке в древности существовало, как можно предполагать, сильное экспираторное ударение. На этой базе здесь, как и повсеместно в семитской древности, развилось тоническое стихосложение, основанное на счете ударных слогов в стихе вне зависимости от количества безударных слогов между ними. Долгота и краткость слогов, их количество между ударениями были средством дополнительной выразительности стиха; они замедляли

или ускоряли темп речи. С декламационной точки зрения элементарной структурной единицей стиха было слово. Свободное чередование стихов с различным количеством ударений позволяет думать, что и для музыкального аккомпанемента (а стихи были рассчитаны, несомненно, на рецитацию или пение под музыкальное сопровождение) была характерна свободная метрика. Очевидно, имело место соответствие стиха музыкальной форме. Приведем для ясности только один пример (Исх. 15:2—4):

Моя сила и *〈моя〉* песнь — Яху,
и Он будет мне во спасение!
Он — мой Бог, и я стану восхвалять Его,
Бог моего отца, и я стану возвеличивать Его.
Яхве — муж войны,
Яхве — Его имя.
Колесницы Фараона и его войско
Он низверг в море,
и его отборные колесничие
утонули в Тростниковом море!

Одним из важнейших выразительных средств ветхозаветного стихосложения (как, впрочем, во всей древней семитской и — шире — архаической поэтике) был поэтический параллелизм. Ср. в приведенном выше фрагменте:

Моя сила и *〈моя〉* песнь — Яху,
и Он будет мне во спасение!

Обратный параллелизм по формуле:

A—B
B₁—A₁

Он — мой Бог, и я стану восхвалять Его,
Бог моего отца, и я стану возвеличивать Его

Прямой параллелизм по формуле:

A—B
A₁—B₁

Яхве — муж войны,
Яхве — Его имя

Прямой параллелизм

A—B
A₁—B₁

Колесницы Фараона и его войско
Он низверг в море,
и его отборные колесничие
утонули в Тростниковом море!

Прямой параллелизм

A—B
A₁—B₁

Поэтический параллелизм восходит, по всей вероятности, к традиции амебейского исполнения, когда чередуются два исполнителя, и следующий варьирует стих, произнесенный предыдущим.

Однако наряду с этим в Библии встречается и такая система стихосложения, в которой поэтический параллелизм отсутствует. Таковы, например, стихи в книге Бытие (9:12—13):

Вот знамение договора,
который Я устанавливаю
между Мною и вами
и всякой живою душою,
которая с вами
на поколения вечные,—
Мою радугу Я становлю во облаке,
и она будет знамением договора
между Мною и землею.

Во многих случаях поэты Пятикнижия сознательно избегают тропов и метафор, следуя стилистике прозаических повествований, о которой мы скажем несколько слов далее. Однако в других ситуациях они достигают значительной художественной выразительности. Образная

система такого рода поэтических текстов фольклорна. Достаточно вспомнить сравнение Реувена с потоком бурлящей воды (Быт. 49:4), уподобление Иуды льву (Быт. 49:9) или Дана змее (Быт. 49:17), а Биньямина волку (Быт. 49:27), вероятно, восходящие к традиционному тотемному символу и т. п. Подобным же образом описывается и Израиль:

Вот, народ, как скимн, встаёт
и, как лев, поднимается;
он не ляжет, пока не съест растерзанное
и кровь павших не изопьет
(Чис. 23:24; ср. также 24:8—9).

Значительный интерес представляют художественные описания, разворачивающиеся в поэтические сцены и портретные изображения. Так, об Иуде (Быт. 49:11—12):

Он привязывает к виноградной лозе своего осла
и к винограднику — своего осленка,
он moist в вине свою одежду
и в крови винограда — свое одеяние.
Темны *〈его〉* глаза от вина,
и белы *〈его〉* зубы от молока.

Мощь и великолепие Иосифа поэт изображает, уподобляя его быку (Втор. 33:17):

Как у *〈первозданного быка, великолепие у него,*
и рога буйвола — его рога;
ими народы он станет бодать
все вместе до краев земли.

Все эти образы — фольклорны; обращаясь к ним, поэт остается в рамках традиции, общей для всего сиро-палестинского региона, но, разрабатывая их, применяя их к своему предмету, он добивается, с одной стороны, эффекта узнавания, круга ассоциаций, связанных с данным образом, и с другой, вводя (чрезвычайно скрупулезно) дополнительные детали или рисуя сцену из жизни, он расширяет образную сферу, добивается дополнительного эстетического воздействия.

Повествовательная проза Пятикнижия воспроизводит практически ту же стилистику, ту же манеру изложения, что и происходящие из сиро-палестинского региона надписи исторического содержания, такие, как надпись моавитского царя Меши (сер. IX в. до н. э.), надпись Закара, царя Хамата и Луаша (ок. 800 г. до н. э.), надпись Киламузы, царя Иауди (ок. 825 г. до н. э.). Эта манера вырабатывалась в писцовых канцеляриях, там, где составлялись письма и деловые документы. Однако в неменьшей, а пожалуй, и в большей степени стилистическая специфика прозы Пятикнижия диктовалась воззрениями эпохи.

Наиболее четко выраженной особенностью прозы Пятикнижия является ее предельный лаконизм. Повествователь сознательно избегает какой бы то ни было орнаментировки текста, тропов и эпитетов, живописных описаний и т. п. Его внимание целиком обращено на существо изображаемых событий или предметов, которые описываются строгими и точными терминами.

Естественно, такого рода манера имеет место в родословиях, и здесь она восходит к свойственным родословиям перечислениям (см., например, Быт. 10). Внимание повествователя целиком поглощено генеалогией: кто кого родил, кто чей сын и т. д. Лишь в отдельных случаях составитель родословия делает заметки типа: «А Куш родил Нимрод; он первым был богатырем на земле. Он был могучим охотником пред лицом Яхве; поэтому говорится: как Нимрод, могучий охотник пред

лицом Яхве» (Быт. 10:8—9). Это пояснение повествователь считал необходимым ввести в текст, потому что оно объясняет происхождение одного из широко распространенных речений.

Лаконизм свойствен и тем главам, в которых излагается выработанная в храмах система представлений о мире и его происхождении (см. Быт. 1:1—2:3). Очевидно, подобного рода стилистика была вообще характерна для эпистологической словесности эпохи.

Столь же органична предельная лаконичность и для повествовательной прозы. Всякого рода характеристики, если они и вводятся в повествование, кажутся краткими и обобщенными, не отличающимися конкретностью и определенностью; они фигурируют здесь как элемент действия, обоснование поведения действующих лиц и т. п. Так, в книге Бытие (3:6): «И увидела женщина, что хорошо это дерево для еды и что возделено оно для глаз, и приятно это дерево на вид, и взяла его плодов и ела». Или (29:17): «И глаза у Лии были слабые, а Рахиль была красива видом и красива лицом».

В то же время повествователь стремится к точности и определенности своего рассказа, в особенности в том, что касается хронологии и локализации. Так, в книге Бытие (7:11—12): «В год шестисотый жизни Ноя, во второй месяц, в семнадцатый день месяца,— в этот день разверзлись все источники великого Океана, и небесные хляби открылись. И шел дождь на землю сорок дней и сорок ночей». Столь же точные сведения о потопе мы получаем и в дальнейшем: Ной и его семья «в тот самый день» вошли в ковчег (ст. 13), потоп продолжался сорок дней (ст. 17), воды «усилились» над горами на пятнадцать локтей (ст. 20), ковчег остановился в седьмой месяц, в семнадцатый день месяца у гор Урарту (Быт. 8:4), а в первый день десятого месяца показались вершины гор (Быт. 8:5). Воды высохли на шестьсот первый год, в первый день первого месяца (Быт. 8:13), а в семнадцатый день второго месяца земля стала сухой (Быт. 8:14). Все это придает повествованию необходимую конкретность и достоверность.

Эта манера повествования восходит, несомненно, к стилистике деловой документации, где не допускались какие бы то ни было излишества, не относящиеся к существу дела. По-видимому, хотя конкретным материалом по этому поводу мы не располагаем, она была свойственна городской новеллистике и сказкам I тысячелетия до н. э. Однако глубинные истоки библейского лаконизма восходят к представлению о том, что в повествовании важно только то, «как было дело», а всякого рода субъективная информация должна безжалостно отсекаться.

В результате повествователь Пятикнижия достигает непревзойденной реальности и выразительности. Одною фразой он может, например, показать силу и глубину человеческого чувства (Быт. 29:20): «И работал Иаков за Рахиль семь лет, и они были в его глазах как несколько дней, потому что он любил ее». Столь же впечатляющая и сцена, когда Иосиф открывается своим братьям (Быт. 45:1—3): «И не мог Иосиф владеть собой в присутствии всех, стоявших возле него, и вскричал: «Уведите всех от меня!» И не стоял никто рядом с ним, когда Иосиф открыл своим братьям. И возопил он, плача, и услышали египтяне, и услышал дом фараона. И сказал Иосиф своим братьям: «Я — Иосиф! Жив ли еще мой отец?» И не могли его братья отвечать ему, ибо испугались они его». Читая, казалось бы, бесхитростный рассказ о жертвоприношении Авраама (Быт. 22:1—19), мы ощущаем и трагедию, которую переживает Авраам, и нарастающее беспокойство Исаака. Вводя краткие диалоги действующих лиц, повествователь искусно тормозит действие, усиливает нарастающую напряженность, пока она не разрешается вмешательством божества. Речь Яхве, его обетование ста-

вит последнюю точку, вскрывая заложенную в рассказ идею. Число такого рода примеров можно без труда увеличить.

Повествователь Пятикнижия искусно вводит и строит диалог, который служит у него обоснованию происходящего действия, а во многих случаях — его воплощению и ускорению. Достаточно прочитать, например, диалоги Яхве и Каина (Быт. 4:9—15), рассказ о том, как Яхве посетил Авраама (Быт. 18), разговор Иосифа с его братьями (Быт. 42). Речи персонажей Пятикнижия — Яхве, Авраама, Иакова, Моисея и других — отличаются яркой выразительностью. Такова, например, короткая речь Иакова, обращенная к Лавану (Быт. 31:36—42). Иаков рисует неправду Лавана по отношению к нему, Иакову. «Днем пожирала меня жара,— говорил он,— и мороз ночью, и бежал мой сон от моих глаз. Это были у меня двадцать лет; в твоем доме я работал на тебя четырнадцать лет за двух твоих дочерей и шесть лет за свой скот, и ты переменил мою плату десять раз». Мы не знаем, разрабатывалась ли в древнем сиро-палестинском регионе теория ораторского искусства; во всяком случае, какие-либо материалы такого рода до нас не дошли. Однако, если сопоставить указанные речи, в частности речь Иакова, с нормами, выработанными античной риторикой, нетрудно убедиться, что она строится в соответствии с ними: мы видим здесь вступление (exordium), повествование (narratio) и разработку (tractatio), а также заключение (conclusio). Патетика этой речи также сопоставима с патетикой судебных речей римских ораторов.

IX

Как уже говорилось, Пятикнижие¹ является краеугольным камнем Ветхого завета; именно здесь сформулированы основные принципы иудаизма, воспринятые также и христианством. Это обстоятельство придало идеям, заложенным в Пятикнижии,

¹ Перевод Пятикнижия Моисеева (Торы) выполнен И. Ш. Шифманом по научному изданию масоретского еврейского текста Biblia Hebraica (Ed. X, Stuttgart, s. a.), в основу которого положена рукопись B 19^a (так называемая Codex Leningradensis, 1008 год) из собрания Ленинградской государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Переводчик учтивал, кроме того, варианты текста в переводах Библии на древнегреческий, сирийский, латинский и арамейский языки, а также данные кумранских библейских рукописей и Самаритянского извода Пятикнижия.

К I в. н. э., очевидно, существовало несколько вариантов текстов Торы. В конце I в. н. э. в городе Ямния (Явнэ, Палестина) группа иудейских законоучителей на базе имевшихся в ее распоряжении редакций библейских книг (в том числе Пятикнижия) создает единый, строго фиксированный текст иудаистского Писания. Последний этап канонизации и кодификации европейской Библии имел место в VII—IX вв. н. э. в городе Тивериада (Палестина) и связан с деятельностью так называемых хранителей иудаистской традиции — масоретов (от евр. «масора» — «предание», «традиция»). Этот текст получил статус священного и не подлежащего каким-либо дальнейшим изменениям и дошел до наших дней под названием масоретского текста, или textus receptus (общепринятый текст). Пятикнижие Моисеева было в конце VII в. до н. э. заимствовано у иудеев самаритянами. В современном его виде Самаритянское Пятикнижие (Самаритянский извод) насчитывает около 6000 разночтений с масоретским текстом.

Многочисленные фрагменты библейских манускриптов (в том числе рукописей книг Торы), датируемые второй половиной III в. до н. э.— второй третью I в. н. э., были обнаружены в середине — второй половине текущего столетия в пещерах у северо-западного побережья Мертвого моря в районе Хирбет-Кумрана. Они считаются древнейшими из найденных к настоящему времени рукописями иуда-

всемирно-историческое общечеловеческое звучание. Сердцевину этих идей составляют этические принципы, простейшие нормы нравственности, которые должны служить регулятором человеческого поведения. Если подходить к Пяти книжам с этих позиций, нетрудно убедиться, что в основе Учения лежит гуманистический идеал добра и справедливости, милосердия и сострадания. Пяти книжие отвергает насилие, и особенно в его крайних формах, отвергает какие-либо нарушения прав и интересов людей, живущих по соседству, выступает против любого разврата, сколь бы привлекательным он ни казался. Укрепление семьи и внутрисемейных отношений — важнейшая забота Пяти книжия. Пяти книжие проповедует милосердие и сострадание к социально слабым и незащищенным — рабам, вдовам и сиротам, жильцам. Формы проявления милосердия и сострадания многообразны — от наказаний за убийство раба, считавшегося, по-видимому, младшим членом семьи, до материальной помощи разного рода, запрета взыскивать процент по займу, брать в залог вещи, без которых человек не может жить, задерживать плату батраку и т. п. В особенности важно настойчивое требование защищать в суде интересы вдов и сирот. И все это мотивируется тем, что израильтяне никогда не должны забывать рабства и угнетения в Египте. Пяти книжие требует утверждения справедливости, причем справедливости для всех — как для богатых и знатных, так и для бедняка. Этика и ответственность за нарушение этических норм индивидуализированы; человек, по Пяти книжию, не может ссыльаться на мнение и действия большинства в оправдание своих поступков. В конечном счете определяет Писания. Версии текста Пяти книжия, представленные в кумранских рукописях, во многих случаях отличаются от масоретского канона.

В III в. до н. э. в Египте был сделан перевод Пяти книжия на древнегреческий язык, получивший название Септуагинта (*Septuaginta*; лат. «семьдесят» (отсюда его краткое цифровое обозначение — LXX), или «Перевод семидесяти толковников»).

Во II в. н. э. переводы Ветхого завета на греческий язык были осуществлены Аквилою (ок. 130 г.), Теодотионом и Симмахом. Перевод Аквилы отличается особой точностью. Перевод Теодотиона выполнен на базе Септуагинты.

В I—IV вв. н. э. в Эдессе (Сирия) создается перевод иудаистского Священного писания на сирийский (восточноарамейский) язык. Этот перевод получил название «Пешитта» («Простая»).

Во II—III вв. н. э. на основе Септуагинты был выполнен первый перевод Ветхого завета на латинский язык (так называемая *Vetus Latina* — Старая латинская версия). К настоящему времени сохранились лишь отдельные выдержки из Старой латинской версии. Не исключена возможность, что дошедшие до нас фрагменты принадлежат не одному, а нескольким ранним латинским переводам Ветхого завета. В 385—405 гг. н. э. новый латинский перевод Библии осуществляется Иеронимом (ок. 347—419/420 гг.). В XIII в. этот перевод получает наименование Вульгата (Vulgata; лат. «народная»).

Во II в. н. э. в Палестине (менее вероятно, в Вавилонии) был создан так называемый Таргум Онкелос (Аквила) — перевод Пяти книжия Моисеева на арамейский язык. Подобно греческому переводу иудаистского Священного писания, осуществленному Аквилою, данный арамейский перевод (таргум) Пяти книжия отличается особой точностью. На основании этого, по-видимому, и возникла традиция, приписывающая Аквиле авторство названного таргума. В раннесредневековый период в Галилее (Северная Палестина) Тора «переводилась» на арамейский язык по крайней мере трижды. Данные «переводы» (скорее, переложения) Пяти книжия на арамейский язык изобилуют многочисленными отступлениями от оригинального текста, вставками, дополнениями и т. п. В научной литературе эти «переводы» получили наименования *Codex Neofiti I* (текст сохранился полностью), Таргум Псевдо-Ионатана («Иерусалимский» таргум I; не сохранилось 15 стихов) и «Иерусалимский» таргум II, от которого дошло до нас лишь 850 стихов (прим. И. Р. Тантлевского).

ет и оценивает его поведение только один судья — голос совести, а критерием для оценки тех или иных поступков является их соответствие или несоответствие божественному Учению.

Само собой разумеется, что Пяти книжие было далеко не единственным произведением мировой литературы древности, в которых ставились и решались этические проблемы. Можно указать, в частности, на исповедь благочестивого египтянина в египетской «Книге мертвых». Исповедующий заявляет, что он не творил зла и греха, насилия и разврата, не заставлял никого плакать и страдать, не убивал и т. д. В целом «Книга мертвых» показывает, что в египетской религии была выработана система общечеловеческих нравственных ценностей. Самый факт включения этой исповеди в «Книгу мертвых», где она связана с посмертным божиим судом над умершим, свидетельствует, что египетская этика была религиозной инструкцией. Тем не менее она не вышла за египетские рамки, не приобрела вселовеческого звучания. Объясняется такое положение вещей, по-видимому, тем, что египетская религия как целое осталась в пределах египетского общества (чему не противоречит греко-египетский религиозный синкритизм эпохи эллинизма).

Этические проблемы активно разрабатывались древнегреческой философской литературой — Демокритом, Аристотелем, Платоном и другими мыслителями.

Между этическими системами, выработанными Пяти книжием и древнегреческой философией, имеются и точки соприкосновения, и существенные расхождения. Наиболее важными различиями представляются следующие. Во-первых, этика древнегреческой философией является результатом исследования взаимоотношений человека и окружающего мира. Этика Пяти книжия — это веление божества; она эмоционально окрашена религиозным переживанием. Во-вторых, этика классической древнегреческой философии ориентирована на воспитание идеального гражданина греческого полиса, т. е. прочно локализуется в исторически определенном месте и времени (что не мешает ей, разумеется, вырабатывать общечеловеческие ценности). Этика Пяти книжия ориентирована на воспитание человека, служащего Богу, в частности выполнением установленных им нравственных норм, т. е. она с самого начала формулируется как некое общечеловеческое установление и ориентируется на общечеловеческие ценности (что не мешает ей, разумеется, быть локализованной во времени и пространстве). Думается, что эти специфические черты этики Пяти книжия способствовали тому, что она нашла свой путь не только к разуму, но и к сердцу людей не только в иудейско-израильском обществе, но и далеко за его пределами. Однако решающую роль в этом процессе сыграло, конечно, то обстоятельство, что Пяти книжие, как весь Ветхий Завет, было воспринято христианством и стало краеугольным камнем его идеологии, а Десять заповедей легли в основу его этических принципов, которые в результате распространения христианства приобрели универсальный характер.

Пяти книжие является одним из величайших памятников мировой художественной литературы, сопоставимым с поэмами Гомера, драматургией Шекспира, поэзией Пушкина и Гете, романами Достоевского и Толстого.

То обстоятельство, что мировая литература, изобразительное искусство постоянно обращались и обращаются сегодня к сюжетам и темам Пяти книжия (достаточно вспомнить, например, такие монументальные создания, как великий роман Томаса Манна «Иосиф и его братья», драму Байрона «Каин», картину Рембрандта «Жертвоприношение Авраама» или статую Моисея, изваянную Микеланджело

Буонарроти), конечно, в огромной степени объясняется либо религиозностью авторов, либо тем, что они, независимо от степени своей религиозности, жили и живут в сфере религиозной традиции. Однако и в этом случае не менее важным фактором, побуждавшим крупнейших писателей, художников, скульпторов снова и снова пытаться воплотить в слове, на холсте, в камне образы и идеи Пятикнижия, является содержащийся в нем художественный и нравственный потенциал. Впрочем, едва ли им удалось превзойти повествование Пятикнижия и в художественном, и в идеальном плане.

Часто приходится слышать, что Библию нужно читать, ее следует знать для того, чтобы ориентироваться в памятниках мировой литературы и искусства. Это, естественно, относится и к Пятикнижию. Такая постановка вопроса имеет свои резоны, и все же она слишком ограничена. Библия и, разумеется, Пятикнижие должны рассматриваться прежде всего как общественное явление, имеющее самостоятельную ценность и значение.

...Судьба Пятикнижия, как и всей Библии, уникальна. В отличие от других древних литературных памятников, представляющих, как правило, чисто исторический интерес, утративших свою актуальность, Пятикнижие живо еще и сегодня. В самом деле, читая Гомера или Вергилия, Горация или Платона, мы рассчитываем получить эстетическое наслаждение или же узнать о том, как те или иные общественные проблемы решались в древности. Едва ли кому-нибудь придет в голову соотносить современную жизнь с возвретиями Аристотеля или стоиков. Другое дело Пятикнижие. Оно во многом и наши дни определяет взгляды, нравственные принципы и устои, образ жизни и поведение многих миллионов людей. Его повествования мы воспринимаем не только как нечто обладающее авторитетом седой древности, но и как произведения современного звучания. Конечно, такая судьба Пятикнижия в решающей степени определяется тем, что оно является краеугольным камнем Священного писания иудаизма и христианства. Однако оно не могло бы стать им, если бы не несло в себе огромного этического и эстетического потенциала. Конечно, многие конкретные установления Пятикнижия утратили свою актуальность. Однако Пятикнижие было на протяжении тысячелетий и остается ныне, независимо от того, принимаем ли мы его религиозное учение или нет, носителем и провозвестником выработанных человечеством высших духовных ценностей, тех простейших общечеловеческих моральных норм, к которым, как к идеалу, человечество стремится на протяжении всей своей истории. В этом заключается непреходящее значение Пятикнижия.

УЧЕНИЕ

В начале

Бытие

Глава 1

/1/ В начале создал Бог Небеса и Землю. /2/ И Земля была неупорядочена, и Тьма над Океаном, и Божье дыхание носилось над водами. /3/ И сказал Бог: «Да будет Свет!» И стал Свет. /4/ И увидел Бог, что Свет хорош, и отделил Бог Свет от Тьмы, /5/ и назвал Бог Свет днем, а Тьму назвал ночью. И был вечер, и было утро,— первый день. /6/ И сказал Бог: «Да будет купол посреди вод, и да отделит он воды от вод». /7/ И сделал Бог купол, и отделил воды, которые под куполом, от вод, которые над куполом, и было так. /8/ И назвал Бог купол Небесами. И был вечер, и было утро,— второй день. /9/ И сказал Бог: «Пусть соберутся воды под Небесами в одно место, и пусть обнажится суша». И было так. /10/ И назвал Бог сушу Землею, а собравшиеся воды назвал морями, и увидел Бог, что это хорошо. /11/ И сказал Бог: «Пусть произрастит Земля растения — траву, семенящуюся семенами, плодовые деревья, приносящие плоды по их роду, в которых их семя,— на Земле». И было так. /12/ И произрастила Земля растения — траву, семенящуюся семенами по ее роду, и деревья, приносящие плоды, в которых их семена, по их роду. И увидел Бог, что это хорошо. /13/ И был вечер, и было утро,— третий день. /14/ И сказал Бог: «Пусть будут Светила на небесном куполе, чтобы отделять день от ночи, и да будут они знамениями, и *указателями* праздников, и дней, и лет, /15/ и да будут Светилами на небесном куполе, чтобы светить на землю». И было так. /16/ И сделал Бог два огромных Светила — Светило большее, чтобы властвовать днем, и Светило меньшее, чтобы властвовать ночью,— и звезды. /17/ И поместил их Бог на небесном куполе, чтобы светить на Землю /18/, и чтобы властвовать днем и ночью, и чтобы отделять Свет от Тьмы. И увидел Бог, что это хорошо. /19/ И был вечер, и было утро,— четвертый день. /20/ И сказал Бог: «Пусть кишат воды зверями с живою душою, и птицы пусть летают над Землею по-над куполом небесным». /21/ И создал Бог огромных змей и все живые души, пресмыкающиеся, которыми кишат воды, по их роду, и всех крылатых птиц по их роду. И увидел Бог, что это хорошо. /22/ И благословил их Бог, сказав: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, а птицы пусть размножаются на земле». /23/ И был вечер, и было утро,— пятый день. /24/ И сказал Бог: «Да произрастит Земля живые души по их роду — скот и пресмыкающихся, и земных животных по их

особо тесные связи с Богом; так именовались пророки Самуил и Илия, а также безымянный пророк, предсказавший гибель храма в Бет-Эле.

2. В стихе описываются явления Яхве народу («ему»).

«со святыми мириадами» — имеется в виду Израиль. В Септуагинте: «с мириадами Кадеша».

«и справа... в Него» — так в Септуагинте: «справа от Него ангелы с Ним».

3. «Свой народ» — так в Септуагинте. Масоретский текст: «народы».

«внемлют» — так в Самаритянском изводе.

4. Ср. выражения «Учение Моисея», «книга Учения Моисея» (Нав. 8:31; II Цар. 14:6; I Цар. 2:3; Неем. 8:1).

5. «он был в Йешурунне царем» — поэт видит в Моисее «царя» Израиля, т. е. законодателя, судью и предводителя в походе. С нашей точки зрения, этот образ возможен был только в ситуации, когда в израильско-иудейском обществе уже реально существовала царская власть.

«собирались... Израиля» — описание народного собрания Израильского племенного союза.

6. По-видимому, имеется в виду борьба, которую Реувен вел со своими соседями в Заиорданье.

7. «и к его народу приведи его» — имеется в виду ситуация, когда Иуда был отделен от остального Израиля, т. е. раскол на Израильское и Иудейское царства после смерти Соломона. Автор выражает пожелание, чтобы Иуда присоединился к остальному Израилю, т. е. высказывает израильскую позицию. Впрочем, автор не враждебен Иуде. Тем не менее, в отличие от Быт. 49:8—12, благословение Моисея не говорит о царской власти, находящейся в руках Иуды.

8—11. В Быт. 49:5—7 Леви и Симеон проклинаются за их жестокость.

8. См. Исх. 17:1—7.

«Твоему благочестивому мужу» — Моисею.

9. Предания такого рода в ветхозаветной традиции отсутствуют.

9—10. Левиты — жрецы и носители сакральной традиции.

11. Имеются ли в виду конфликты вокруг священнического положения левитов, не ясно.

12. В Быт. 49:27 Биньямин — хищный волк, живущий охотой.

13—17. Ср. Быт. 49:22—26.

16. «Пребывающего в терновом кусте» — см. Исх. 3:2—5.

«пусть придет... братьев» — см. эту же формулу Быт. 49:26.

17. «бык», «рога» — в поэтике народов сиро-палестинского региона — олицетворение силы, могущества и красоты.

«ими народы... до краев земли» — ср. Пс. 44:6: «Тобою наших врагов забодаем».

18—19. Ср. Быт. 49:12—15. В благословении отражаются занятия морской торговлей, рыболовством и изготовлением стекла (?).

19. «Гору» — см. «Гора Божья, Гора Башана» (Пс. 68:16); «Гора Божья» (Иез. 28:16); Гора — место, где находится собрание богов (Ис. 14:13).

«праведные жертвы» — см. Пс. 51:21.

20—21. Ср. Быт. 49:19. В благословении нашли свое отражение какие-то ближе нам не известные события истории Гада, по всей видимости, расширение его территории.

20. «Как лев» — ср. аналогичный образ Чис. 23:24; Мих. 5:8.

21. «начаток себе» — по-видимому, имеется в виду территория Гада.

«скрытого законодателя» — ср. Ис. 33:22: «Ибо Яхве — наш судия, Яхве — наш законодатель, Яхве — наш царь, Он спасет нас».

«правду Яхве» — имеется в виду исполнение воли Яхве, выраженной в его Учении и воплощающей в себе космический порядок. Ср. Пс. 103:6: «Творит правду Яхве // и правосудие всем обиженным»; Ис. 45:19: «Я — Яхве, // изрекающий правду, // возвещающий справедливость» и т. д.

22. Ср. Быт. 49:16—17. Вероятно, отражаются завоевания Дана (Нав. 19:47).

23. Ср. Быт. 49:21.
«благоволением» — ср. Пс. 5:13.

«он овладел» — так в Септуагинте, Пешитте, Таргуме Онkelос, Таргуме Псевдо-Ионатана, Вульгате.

24—25. Ср. Быт. 49:20.

25. «Железо и медь» — Ашер славился обработкой металлов.

26. Ср. в угаритской литературе аналогичные образы применительно к Силачу Балу.

27. Яхве — покровитель и предводитель Израиля.

1. «от реки... моря» — так в Самаритянском изводе.

3. «от реки... моря» — так в Самаритянском изводе.

Содержание

Введение	3
УЧЕНИЕ	57
В начале (Бытие)	
И вот имена (Исход)	111
И воззвал (Левит)	155
В пустыне (Числа)	186
Вот слова (Второзаконие)	230
Комментарии	269

Глава 34

1. «от реки... моря» — так в Самаритянском изводе.	
3. «от реки... моря» — так в Самаритянском изводе.	

УЧЕНИЕ

Редактор *Т. И. Трифонова*

Младший редактор *М. В. Архипенко*

Художественный редактор *А. А. Пчелкин*

Технический редактор *В. П. Крылова*

ИБ № 8165

Сдано в набор 27.10.92. Подписано в печать 09.03.93. Формат 60x90¹/16. Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл. печ. л. 21. Уч.-изд. л. 28,26. Тираж 25 000 экз. Заказ № 3213. С 014.

Российский государственный информационно-издательский Центр «Республика»
Министерства печати и информации Российской Федерации.

Издательство «Республика». 125811, ГСП, Москва А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма «Красный пролетарий». 103473, Москва, Краснопролетарская, 16.