

**В.Сорокин**

## **Историко-культурный контекст Ветхого Завета**

### **История Торы**

Вопрос о происхождении Торы является в современной библеистике одним из наиболее сложных и запутанных. При этом приходится иметь в виду два аспекта проблемы: вопрос об источниках Торы, то есть о тех текстах, которые предшествовали появлению её окончательного варианта, и вопрос о *кодификации*, то есть о признании известного текста или группы текста Торой. Такая двойственность связана с тем, что под Торой понимается не просто тот или иной текст (например, Пятикнижие), но, прежде всего, текст, рассматривающийся в качестве законодательного, и, как правило, такое законодательство охватывает как светскую, так и религиозную сторону жизни. Так, в частности, Пятикнижие в качестве Торы включает в себя религиозное законодательство (Книга Левита), светское законодательство (прежде всего, Книга Второзакония, но также и некоторые другие тексты), а также так называемые *нарративные*, то есть повествовательные части (Книга Бытия, Книга Чисел, значительная часть Книги Исхода).

Важно учитывать и специфический теократический характер ветхозаветного законодательства, предполагающий, что норма этическая является одновременно и нормой юридической (так, например, заповеди Декалога для создателей ветхозаветного законодательства были не только заповедями, то есть зафиксированным письменно откровением Божиим и этической нормой, но и законами в юридическом смысле, требующими юридической же интерпретации, в качестве которой и рассматривались все варианты ветхозаветного законодательства). При таком подходе не всегда легко провести чёткую грань между законодательством светским (или общегражданским) и законодательством религиозным. Но любой закон, как известно, становится законом лишь будучи принятым в качестве такового, и потому вопрос о формировании Торы сводится не только к вопросу об источниках, но и к вопросу о *кодификации*, то есть о формальном принятии и утверждении того или иного (уже, разумеется, на данный момент существующего) текста в качестве Торы.

Очевидно, что вовсе не обязательно все источники окончательного текста Торы должны были непременно быть в тот или иной период времени кодифицированы. Таким образом, нам придётся рассмотреть, с одной стороны, историю того, как сложился текст Торы в её окончательной форме, то есть в форме Пятикнижия, а с другой — историю самой Торы как развивающегося законодательства. При этом необходимо помнить, что еврейское слово *תורה* *тора* означает прежде всего «повеление» или «заповедь», т.е. речь должна идти, в конечном счёте, о письменной фиксации данного Богом откровения, причём такого, которое требует прямого исполнения со стороны тех, к кому оно обращено.

Вопрос об источниках окончательного текста Торы является на сегодняшний день одним из самых сложных и запутанных; даже краткая характеристика существующих по этому поводу точек зрения могла бы занять не один десяток страниц. Можно лишь сказать, что вопрос об источниках Пятикнижия появился тогда, когда была замечена формальная (прежде всего, стилистическая) неоднородность его текста.

Впервые такие наблюдения были сделаны ещё в середине XVIII века, однако лишь во второй половине XX века филологическая наука разработала исследовательский аппарат, позволяющий реконструировать на основе такого рода неоднородностей более ранние состояния существующих текстов и ставить вопрос об их источниках, то есть о существовавших прежде текстах или группах текстов, включённых автором в состав окончательной версии своего текста. Кроме того, этот аппарат позволил решать проблему *атрибуции* отдельных текстов или их групп, то есть решать в некоторых случаях вопрос об их авторстве, если автор по каким-то причинам оказывался неизвестен или традиционное представление об авторстве таких текстов оказывалось сомнительным.

Конечно, наиболее надёжными реконструкциями являются такие, в ходе которых используется исходный текст, чьё происхождение не вызывает вопросов в смысле авторства и датировки (то есть такого, автор которого достоверно известен, причём известно не только его имя, но также место и время его жизни). В таком случае задача определения круга текстов, использованного им для создания окончательного варианта своего

собственного текста, является относительно несложной, так же, как и атрибуция других текстов, предположительно написанных тем же автором.

Ситуация с Пятикнижием значительно сложнее: о его авторе нам ничего не известно. Конечно, традиция приписывает его Моисею, но приходится учитывать, что представления древних об авторстве (особенно на Востоке) существенно отличались от нынешних. Сегодня для нас важнее всего именно личное авторство; нам важно мнение того или иного человека по тому или иному вопросу, а также то новое, что он внёс в рассмотрение той или иной проблемы. Древним важнее было не собственное мнение, а традиция (например, религиозная, философская или поэтическая), и вклад каждого оценивался прежде всего именно с этой точки зрения. Образно говоря, важнее было не «что говорит автор», а «что сказал бы об этом Моисей (Гомер, Пифагор, Конфуций и так далее — список можно продолжить в зависимости от страны или традиции)».

В такой ситуации приписывание своих мнений и даже текстов тому, кого считаешь основателем традиции, к которой принадлежишь — явление весьма распространённое, и не только в древнем Израиле (проблемы возникают и с текстами, приписываемыми, например, Пифагору, Платону, некоторым отцам Церкви и так далее). В самом же Пятикнижии никаких указаний на авторство Моисея нет. В древних текстах встречаются иногда так называемого *надписания* — краткие ремарки в начале или в конце текста, упоминающие имя автора, они встречаются и в некоторых ветхозаветных книгах, например, пророческих (например, [Ам 1:1](#)). Но в Пятикнижии ничего подобного мы не найдём.

Более того, некоторые эпизоды (такие, как описание кончины Моисея в [Втор 34:1-8](#)) свидетельствуют не в пользу авторства Моисея. К тому же, никаких еврейских письменных памятников, восходящих к эпохе Моисея, не существует.

Наиболее древними на сегодняшний день являются фрагменты египетских папирусов и клинописные архивы Месопотамии (шумерские, вавилонские, ассирийские и другие), некоторые из них древнее не только моисеевой, но и авраамовой эпохи, но еврейскими текстами такой древности мы сегодня не располагаем. Самый ранний дошедший до нас текст Пятикнижия относится к I веку до н.э. Он был обнаружен в Кумране и практически

не отличается от того, который известен нам сегодня. Таким образом, нам неизвестен точно ни автор Пятикнижия, ни время и место его написания. В такой ситуации задачи реконструкции существенно усложняются.

У нас остаётся лишь возможность использовать структурно-стилистические неоднородности текста Пятикнижия с тем, чтобы, разбив его на отдельные завершённые текстовые отрывки, затем провести их сравнительный анализ и попытаться определить, как они связаны между собой. В случае, если в ходе такого анализа выяснится, что внутри Пятикнижия действительно существуют некие группы однородных в структурно-стилистическом отношении текстов, можно будет попытаться провести их датировку и относительную атрибуцию (при которой определяется не имя конкретного автора, что в данном случае невозможно, а время и место написания текста или группы текстов, а также та школа или традиция, к которой они могли бы принадлежать).

В ходе такой реконструкции используются как *текстуальные*, так и *контекстуальные* методы. К *текстуальным* методам относятся такие, которые позволяют выявить структурные особенности тех или иных текстов. Наиболее типичным примером такого метода является, например, метод *лексической маркировки*, который предполагает отслеживание использования в различных группах текстов типичных для них регулярно повторяющихся слов или словосочетаний, обладающих либо устойчивым кругом значений, либо характерной функциональностью (например, регулярное появление того или иного выражения в качестве начальной или заключительной фразы в группе текстов). Этот метод был одним из первых, применённых библеистами ещё в начале XIX века (ставшая классической, хотя и подвергавшаяся серьёзной критике концепция четырёх источников Пятикнижия основана именно на методе лексической маркировки, где в качестве маркеров использовались различные священные имена, встречающиеся в разных группах текстов).

Важно, однако, учитывать, что, как и всякий научный метод, он эффективен лишь тогда, когда используется вкуче с другими методами, и только в случае аккуратного определения границ текстов (ошибки с их определением, между прочим, во многом обусловили относительную неудачу создателей концепции четырёх источников в её классической форме).

*Контекстуальные* методы предполагают попытки относительной атрибуции отдельных текстов или их групп исходя из упоминания тех или иных типичных для определённой эпохи реалий. Так, упоминание в том или ином тексте (например, в псалме) Иерусалимского Храма как места совершения богослужения предполагает, что он мог быть написан либо в эпоху Первого Храма (то есть не ранее эпохи Соломона и не позднее Вавилонского плена), либо в эпоху Второго Храма (то есть уже после Вавилонского плена). Конечно, для более точной датировки приходится прибегать к более тщательному анализу текста.

Итак, вопрос об источниках Пятикнижия исследуется уже на протяжении более полутора столетий. Что же можно сказать о результатах этих исследований? На сегодняшний день никто из библеистов не сомневается, по меньшей мере, в двух вещах. Во-первых, общепризнано, что Пятикнижие в нынешней своей форме появилось не раньше эпохи Вавилонского плена. В пользу такого предположения свидетельствует, в первую очередь, литературный жанр, которым написана большая часть нарративных текстов Пятикнижия. Этим жанром является *мидраш*, который, судя по всем имеющимся на сегодняшний день данным, тесно связан с Синагогой и с раввинистической традицией.

Существует две разновидности мидраша: *исторический* мидраш и *экзегетический* мидраш. Исторический мидраш представляет собой не что иное, как краткую притчу, основанную обычно на каком-либо «говорящем» эпизоде из жизни какого-либо из великих людей древности. Экзегетический мидраш — это обычно толкование на тот или иной стих из Ветхого Завета, выдержанный в вопросно-ответном стиле. Талмуд и другие священные книги иудаизма состоят почти полностью из мидрашей, как экзегетических, так и исторических. Исторические мидраши построены на основе преданий из жизни известных раввинов и еврейских мудрецов, в основном древности и раннего средневековья. Но, как уже было сказано выше, в значительной мере нарративные части Пятикнижия состоят также из исторических мидрашей, написанных, по-видимому, на основе не дошедших до нас преданий о жизни Патриархов и Моисея. Если учесть, что начало раввинистической традиции можно датировать не ранее, чем периодом Вавилонского плена, то и Пятикнижие не могло появиться прежде этого времени.

С другой стороны, после возвращения из плена, во время обновления союза, заключённого с Богом, Ездра читает собравшемуся на иерусалимской площади народу «книгу закона Моисеева» ([Неем. 8:1](#); евр. *ספר תורת משה* *сефер торат моше*). Скорее всего, речь должна идти о Пятикнижии, так как именно за этим текстом в иудейской традиции закрепилось название «книги закона Моисеева». Если так, то полный текст Пятикнижия должен был появиться именно в период Вавилонского плена. Кроме того, некоторые литературные формы Пролога Книги Бытия (главы 1–11 данной книги) не могли появиться ранее VII века. Так, в частности, поэма о сотворении мира в жанровом отношении идентична *космогоническим* поэмам, то есть поэмам, рассказывающим о происхождении мироздания, которые на Ближнем Востоке появились лишь в VII века. Но, с другой стороны, сегодня едва ли кто-нибудь из исследователей Библии сомневается и в том, что при создании Пятикнижия их автор использовал уже существующие в его время тексты, которые послужили ему источниками и которые, соответственно, должны были существовать уже в допленный период.

Исключение составляют лишь сторонники так называемого *вербализма*, т.е. такого направления в современной библеистике, которое не считает нужным учитывать авторскую специфику той или иной библейской книги. Вербалисты считают, что роль автора-человека в создании библейского текста минимальна и сводится к чисто механической фиксации данного Богом откровения. Однако даже беглый взгляд на стилистическое разнообразие ветхозаветных книг заставляет отказаться от такого взгляда, так как эти особенности слишком бросаются в глаза, чтобы их игнорировать. Для вербалиста же контекстуальные методы исследования текста не являются основательными: ведь с его точки зрения Бог мог «продиктовать» любому из священнописателей какой угодно текст.

Но если всё же исходить из богочеловеческого характера откровения и созданных на его основе текстов, авторскую специфику игнорировать невозможно. Что же в таком случае можно сказать о допленных источниках Пятикнижия? Прежде всего, бросается в глаза исключительная внутренняя цельность и законченность Книги Второзакония. Перед нами, очевидно, законодательный текст, созданный на основе единой религиозно-политической концепции, причём написанный в полном соответствии с формами, характерными для древневосточных законодательных текстов.

Говоря «древневосточные», следует, конечно, в первую очередь иметь в виду такое «модельное» для всего семитского Востока законодательство, как кодекс Хаммурапи. Однако, обнаруженные во второй половине XX века на Ближнем Востоке древние клинописные архивы позволяют ставить вопрос о единой модели законодательных текстов, по крайней мере, для семитского региона.

Приходится иметь в виду, что это законодательство, вероятнее всего, является довольно поздним, хотя оно и приписывается Моисею. Оно, в частности, несомненно отражает практику, связанную с оседлым образом жизни и с сельскохозяйственным производством ([Втор 16:21](#); [20:6](#); [23:24-25](#); [24:19-21](#)). Более того, здесь явно звучит уже идея о необходимости централизации культа ([Втор 12:4-14](#)); такой централизации не существовало вплоть до реформ Иосии, который и осуществил её, ликвидировав не только все языческие, но и все яхвистские алтари ([4 Цар 23:5-20](#)) и сделав Иерусалимский Храм единственным центром яхвистского культа.

Едва ли этот план мог появиться ранее эпохи Соломона — эпохи единой еврейской государственности. Скорее можно было ожидать идеи централизованного яхвистского культа от пророков Северного Царства, оказавшихся на территории государства, где государственной религией была странная смесь яхвизма и язычества, во многом опиравшаяся на местные традиции и местные алтари. Централизация яхвистского культа в Иерусалиме должна была в такой ситуации казаться единственной возможностью сохранить чистоту яхвизма, и северные пророки вполне могли бы стать авторами религиозно-политического проекта, изложенного в Книге Второзакония.

Несколько сложнее обстоит дело с Книгой Левита. Та её часть, которую библеисты называют обычно «Кодексом Святости» (главы 19–23 книги), несомненно, относится, как и Книга Второзакония, к эпохе сравнительно поздней, когда оседлый образ жизни и занятия сельским хозяйством стали нормой жизни. Более того, судя по разработанному ритуалу и детальному описанию норм и правил ритуальной чистоты, перед нами, вероятно, культовый текст, появившийся уже в эпоху Первого Храма. Однако отсюда вовсе не следует, что и остальные части Книги Левита датируются той же эпохой. Интересно отметить, что собственно Храм в ней не упоминается

вообще, речь идёт обычно о Скинии, и это даёт основание думать, что те описания различных видов жертвоприношения, которые мы находим в первой части книги, отражают практику более ранней, возможно, ещё догосударственной эпохи. Конечно, культ, подобный описанному здесь, слишком сложен для кочевого образа жизни; но он вполне мог существовать в эпоху Судей.

Если так, то речь должна идти о раннем культовом тексте, восходящем, возможно, к догосударственному периоду. По-видимому, с первой частью Книги Левита связана заключительная часть Книги Исхода (главы 25–31 и 35–40 книги), посвящённая описанию Скинии. Надо заметить, что описанная Скиния также едва ли могла существовать в кочевой период — она была бы слишком тяжела, чтобы быть походным святилищем, и требовала для своего изготовления драгоценных материалов в таком количестве, которое вряд ли могло бы найтись у кочевников. Скорее всего, здесь мы видим описание Скинии эпохи Судей, которому вполне соответствует описание культа той же эпохи в первой части Книги Левита (главы 1–18).

Перед нами, очевидно, корпус ранних культовых текстов, восходящих к эпохе Судей, дополненных впоследствии Кодексом Святости. Но в Книге Исхода, помимо описания Скинии, есть также и законодательство, очевидно, более раннее по сравнению с Книгой Второзакония (гл. 21–23 Книги Исхода). Здесь ещё нет речи о централизации культа, а введением служит описание заключения союза с Богом на Синае и Декалог (главах 19–20). Перед нами и в этом случае, очевидно, законодательство уже не кочевой эпохи, так как здесь упоминается и недвижимость, и отношения, связанные с сельскохозяйственным производством ([Исх 22:5-6](#); [23:6-7](#)), но нет никаких упоминаний ни о государственности, ни о царской власти, как в Книге Второзакония.

Выдвигались предположения, весьма вероятные и обоснованные, что главы 19–23 Книги Исхода изначально должны были составлять цельную композицию, получившую условное название «Книги Завета».

Сложнее обстоит дело с нарративными частями Пятикнижия. Выше мы уже говорили, что они в значительной мере представляют собой исторические мидраши, созданные на основе древних преданий, до нас не дошедших.

---



Однако на этом фоне выделяются такие главы Книги Бытия, как 15, 17, 22, 28 и 32, повествующие о *теофаниях*, то есть о богоявлениях, связанных с именами Патриархов, а также о жертвоприношении Исаака. Они отличаются прежде всего своим содержанием, которое уникально в том отношении, что могло быть сохранено до наших дней лишь благодаря личному свидетельству Патриархов, а также тем, что в своей нынешней форме несут на себе следы многократной редакции, в основном в форме вводных и заключительных комментариев, добавленных теми авторами, которые, вероятно, использовали их в каких-то позднейших композициях. Кстати, эта редакция и является практически единственной возможностью для реконструкции дополненных вариантов священной истории. Судя по ней, можно предполагать, что в дополненный период в Иудее такие варианты могли существовать.

Приходится думать, что эти рассказы должны были сложиться в единый цикл уже к концу периода Патриархов или в египетский период. Во всяком случае, выражение «Бог отцов», а также «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» во времена Моисея было устойчивым ([Исх 3:6](#)), что само по себе предполагает устоявшуюся традицию. Кроме того, обращает на себя внимание симметричная структура цикла из пяти рассказов (в центре — история жертвоприношения Исаака, которой предшествуют два рассказа, связанных с именем Авраама, и следуют два рассказа, связанных с именем Иакова), и ряд структурных параллелизмов в построении самих рассказов.

Всё это позволяет думать, что уже в египетский период должен был существовать устный цикл преданий о Боге отцов, состоящий из преданий о теофаниях, связанных с именами Патриархов, центральным из которых был рассказ о жертвоприношении Исаака. Кроме того, очевидно, должна была существовать и традиция, связанная с существовавшими на протяжении почти тысячелетия раннепророческими общинами. Скорее всего, она должна была состоять из кратких рассказов, связанных с именем того или иного из пророков, причём рассказы эти, по-видимому, касались прежде всего таких событий, как совершённые пророком чудеса или пережитые им теофании. В чём-то они, вероятно, были похожи на цикл преданий о Боге отцов. Всё, что известно нам, например, о Синайской теофании или об Илии, связано именно с этой раннепророческой традицией. Не исключено, что первые записи таких преданий стали делаться уже в эпоху

Судей, хотя изначально они, несомненно, должны были сохраняться в устной передаче.

В таком случае можно предполагать, что наиболее ранним вариантом священной истории был окончательно сформировавшийся в Египте устный цикл преданий о Боге отцов, состоявший из рассказов о теофаниях, свидетелями которых были Патриархи. Во времена Исхода и Судей к нему добавилась раннепророческая традиция, включавшая в себя предания, связанные с именем Моисея (и прежде всего, с описанием Синайской теофании, в отредактированном виде представленном в [Исх. 3:1-4:18](#)). Одновременно с этим в священнических кругах (исторически преемственно связанных с Моисеевой общиной, а следовательно, и с раннепророческим движением) на основе Декалога и норм уже существовавшего обычного права формировалось новое законодательство.

Изначально Торой считался, очевидно, только собственно Декалог, кодифицированный во время заключения союза с Богом на Синае при Моисее (глава 19 Книги Исхода). Встаёт естественный вопрос: когда же могла быть кодифицирована Книга Завета? Обновление заключённого с Богом союза описано в гл. 24 Книги Иисуса Навина, и, судя по [Ис. Нав. 24:25-26](#), там должна была иметь место кодификация какого-то текста. В принципе, нельзя исключать, что это был некий ранний вариант Книги Завета (может быть, без той её части, которая отражена в главе 23 Книги Исхода, где описан круг земледельческих праздников, который едва ли мог бы сложиться к концу жизни Иисуса Навина — он всё же предполагает уже устойчивую традицию оседлого земледельческого общества).

По-видимому, на всём протяжении последующих столетий, вплоть до реформы Иосии ( VII век), именно Книга Завета и рассматривалась, как Тора. Культурные нормы и правила менялись и развивались, развивалась также и пророческая традиция, но Тора оставалась неизменной. Реформа Иосии сопровождалась церемонией обновления союза с Богом, обставленной весьма торжественно ([4 Цар 23:2-3](#)).

Интересно отметить, что обнаруженный во время ремонта Храма свиток назван в тексте «Книгой Торы» ([4 Цар 22:8](#); евр. *ספר הַתּוֹרָה sefer ha-tora*), в то время, как в описании церемонии обновления союза он назван «Книгой Завета» ([4 Цар 23:2](#); евр. *ספר הַבְּרִית sefer ha-brit*). Возможно, это более

традиционное название должно было подчеркнуть, что новый вариант Торы приходит на смену прежнему.

Впрочем, «новый» в описываемой ситуации — понятие довольно условное. Древний мир не знал кодифицированного права, он знал лишь право прецедентное. Кодекс — это исчерпывающее перечисление всех законодательных норм, относящихся к той или иной области законодательства. Изменение всякой статьи кодекса означает автоматическую отмену её прежнего варианта, а вступление в силу нового кодекса предполагает автоматическую отмену старого. В рамках прецедентного права вступление в силу того или иного закона не означает автоматической отмены закона прежде существовавшего, даже если новый закон в чём-то корректирует прежний. В такой правовой системе закон действует до тех пор, пока он не будет формально отменён.

Таким образом, в рамках одного законодательства могут действовать и старые, и новые законы, причём новые законодательные нормы не отменяют, а корректируют или дополняют прежние. И каждый новый вариант Торы не отменял полностью, а лишь дополнял и корректировал прежний её вариант. Очевидно, в случае реформ Иосии к прежним нормам добавилась та новая, на которой и основывалась реформа — норма о централизации культа. Кстати, автор Пятикнижия при создании своего варианта Торы тоже придерживался принципов прецедентного права: в Пятикнижие оказались включены все варианты более раннего законодательства и все значимые культовые тексты, а также довольно значительный объём нарративного материала. Так постепенно на протяжении столетий складывалось Пятикнижие и изменялось содержание Торы.

## Начало

Первые главы Книги Бытия обычно производят на читателя впечатление чего-то очень древнего, напоминающего миф. Наверное, прежде всего это связано с тем, чему они посвящены — началу истории мироздания и человечества. Да и по форме рассказы о сотворении мира и человека, на первый взгляд, ближе всего к тем мифологическим произведениям, которые некоторые из нас читали в детстве.

И всё же ситуация не так однозначна, какой кажется на первый взгляд, ведь мифы и эпические сказания были сложены очень давно, ещё до появления на земле великих цивилизаций древности, таких, как египетская или шумерская. Можно ли быть уверенным в том, что первые главы Книги Бытия столь же древни? Большинство исследователей Библии сегодня отвечают на этот вопрос отрицательно. Они скорее склонны думать, что не только первые её главы, но и вся книга была написана довольно поздно, во время Вавилонского плена, когда еврейская община оказалась после разгрома находившегося в Иудее еврейского государства депортированной в Вавилон. Там же, по мнению большинства библеистов, была написана не только Книга Бытия, но и всё Пятикнижие в целом, куда входят также Книга Исхода, Книга Левита, Книга Чисел и Книга Второзакония.

Традиционное еврейское название этого сборника — Тора (евр. תורה *тора*, «закон»), хотя в более ранний период Торой, по-видимому, назывались некоторые другие тексты (см. главу «[История Торы](#)»).

Для ветхозаветного религиозного сознания характерно, что под Торой всегда подразумевался не только некий текст, непременно включающий в себя в том числе и религиозное законодательство, но также и определённый уклад и образ жизни, этому законодательству соответствующий, предполагавший известные этические и поведенческие нормы. Такие поведенческие нормы нередко объяснялись на конкретных примерах из жизни героев древности, и потому не удивительно, что в Пятикнижии мы находим не только заповеди, как, например, в [гл. 20](#) Книги Исхода, или религиозное законодательство, как в Книге Второзакония, но и так называемые *нарративные*, то есть повествовательные части, как в Книге

Бытия, которая в основном состоит из рассказов о жизни отцов-основателей еврейского народа, которых мы сегодня называем обычно *Патриархами*.

Но даже на таком фоне первые 11 глав Книги Бытия выделяются особо, настолько, что исследователи Библии сегодня предпочитают называть их Прологом Книги Бытия, подчеркивая ту роль, которую они играют не только в этой книге, но и в Пятикнижии в целом. Действительно, нигде более во всём Пятикнижии мы не найдём упоминаний о происхождении мира и человека или рассказов о том, откуда в мире берётся зло. Да и история, которую мы находим в Прологе, касается не собственно еврейского народа (как в основной части Книги Бытия), а всего человечества в целом. Именно в ситуации Вавилонского плена эта тема, лишь затронутая некоторыми допленными пророками, естественным образом выходит на первый план.

Прежде, в Иудее, верующих евреев интересовала, в первую очередь, своя собственная история, национальная и религиозная. Прежде всего, понимается, их занимало становление и развитие той религии, которую называют иногда библейской или ветхозаветной, но которую правильнее всего было бы назвать *яхвизмом* — по тому священному имени, под которым Бог открылся Моисею на Синае. Конечно, у яхвизма была и своя предистория, восходящая к Аврааму, который первым услышал голос Яхве, ещё не зная Его по имени. История яхвизма продолжалась до 70 года н.э., когда римской армией был взят восставший против римской власти Иерусалим и разрушен Иерусалимский Храм, где до этого на протяжении (с небольшими, правда, перерывами) почти тысячелетие совершались яхвистские жертвоприношения.

Яхвистская религиозная община, её история и её судьба неотделимы от исторической судьбы еврейского народа. Община эта состояла практически исключительно из евреев, и неудивительно, что в исторической памяти еврейства национальная и религиозная история сплелись воедино. Что же касается истории других народов и истории мировой, то она довольно долго евреев не интересовала вообще, за исключением, разумеется, тех случаев, когда прямо затрагивала судьбы еврейства, как это было, например, во время пребывания евреев в Египте или во время ассирийских войн.

Но вавилонская ситуация требовала иного осмысления истории. Конечно, разгром Иудеи и последующая депортация воспринимались еврейским народом как национальная и религиозная катастрофа. Но положение еврейской общины в Вавилоне всё же значительно отличалось от положения их предков в Египте. В Египте евреи (как и другие обитавшие там одновременно с ними семитские племена) довольно скоро оказались фактически в положении маргиналов, стоявших, по существу, вне египетского общества, чуждого им во всех отношениях. В Вавилонии же они отнюдь не чувствовали себя чужими: и язык, и культура этой страны были евреям очень близки, и ассимиляция здесь была для них вполне возможна. Единственным отличием еврейской общины от вавилонского общества было отличие религиозное: евреи оставались яхвистами, вавилоняне же поклонялись своим богам. В такой ситуации для каждого еврея религиозный вопрос становился также и вопросом национальным, т.к. Смена религии означала быструю ассимиляцию.

Однако и сама яхвистская религиозность неизбежно должна была теперь стать другой. Прежде, в Иудее, яхвизм был государственной религией, которую исповедовало (хотя и не всегда последовательно) большинство еврейского населения; теперь каждый должен был делать свой выбор сам, и прежняя, нередко безотчётная, массовая религиозность неизбежно должна была уступить место религиозности более личностной и осознанной, а, следовательно, и более активной. Не случайно именно в Вавилоне появляется такой ставший впоследствии традиционным яхвистский религиозный институт, как синагога, и не случайно там же складывается новая редакция Торы в форме Пятикнижия, которое известно нам сегодня (см. главу «[История Торы](#)»).

В рассматриваемую нами эпоху религиозные искания были характерны не только для еврейской общины: это было время, когда в Индии проповедовал Будда, в Персии лишь совсем недавно отзвучал голос Заратустры, в Греции учили Сократ и Платон, а в далёком и ещё неизвестном на Западе Китае — Конфуций и Лао Цзы. Нельзя забывать, что и Вавилон был по тем временам настоящим мегаполисом, где были представлены, наверное, почти все существовавшие в то время на Ближнем Востоке религиозные и философские системы. Весь VI век, на который приходится период Вавилонского плена, был эпохой кризиса традиционной языческой

религиозности и напряжённых религиозных исканий. При этом образовательный уровень еврейской общины в Вавилоне позволял интересующимся быть в курсе всего нового, появлявшегося в этой области. Вопросы о мире и о человеке, о происхождении зла и т.п. требовали в такой ситуации яхвистского осмысления и яхвистского ответа. Возможно, первые главы книги Бытия и воплотили в себе такой ответ.

Читатели первых глав Книги Бытия нередко задаются вопросом: как понимать рассказы и описания, которые там находятся? Одни понимают их буквально, видя в этих рассказах естественную историю или историю человечества; другие предпочитают аллегорические интерпретации, нередко достаточно произвольные. Между тем, многое станет яснее, если учесть, где, когда и с какой целью был написан Пролог Книги Бытия. Нетрудно убедиться, что он состоит из двух частей: первые три главы из одиннадцати описывают сотворение Богом мира и человека, а также грехопадение, которое, следуя логике библейского автора, произошло на заре истории человечества; следующие же восемь касаются истории человечества уже после падения, постепенно подводя читателя к началу истории еврейского народа как народа Божия.

Такое введение предполагает, во-первых, наличие текста Торы в современном его виде, и, во-вторых, интерес к основополагающим философским и метафизическим вопросам, таким, как вопросы о происхождении мира, человека и мирового зла. Такое сочетание было характерно как раз для эпохи Вавилонского плена. Но в таком случае нельзя смотреть на первые главы Книги Бытия, как на мифологический текст — ведь для VI века мифологические тексты были уже не характерны. Вместе с тем, едва ли можно смотреть на них и как на древнейший вариант естественной истории — время для таких произведений ещё не наступило. Чаще всего о начале мира авторы этой эпохи рассказывали в форме так называемых *космогонических поэм*, то есть поэм, повествующих о начале мироздания и о его поэтапном становлении.

Такого рода поэмы были широко распространены в древности повсеместно на Ближнем Востоке, они были известны и в Египте, и в Вавилонии, и в Греции, их появление было связано с кризисом традиционных религиозных представлений и стало началом становления философии,

прежде всего в Греции. По структуре и тематике первая глава Книги Бытия и представляет собой космогоническую поэму, и даже образный язык её очень напоминает язык, свойственный этому жанру у соседних народов. Во всех такого рода поэмах мир переживает несколько этапов становления, причём всегда мирозданию как космосу, т.е. как стройному, упорядоченному целому предшествует хаос, представляющий собой нечто неопределённое как в отношении структуры, так и в отношении качества элементов, из которых он состоит. Становление мироздания в этом отношении связано, по логике авторов древних космогоний, прежде всего с обретением миром в целом структуры, а отдельных его частей — вполне определённых свойств, позволяющих им быть элементами такой структуры. Надо заметить, что структурирование мироздания у древних авторов обычно связывалось с выделением в хаосе первичных противоположностей, таких, как свет и тьма, небо и земля, день и ночь, вода и суша, верх и низ, мужское и женское.

Все эти элементы присутствуют и в библейской поэме о сотворении мира, но есть существенные отличия. Прежде всего, при всех параллелях с литературой сопредельных народов, библейская поэма есть прежде всего поэма именно о *сотворении* мира, а не о его происхождении. Конечно, и в космогонической поэзии некоторых других народов, напр., египтян или вавилонян, присутствуют божества, организующие хаос (и, как правило, вступающие в борьбу с другими богами, им противостоящими и выступающими на стороне сил хаоса), но ни одно из них не является ни Единым, ни даже единственным. Кроме того, в библейской поэме хаос вовсе не рассматривается как изначальное состояние мироздания; упоминаемые в [Быт 1:1](#) «небо и землю» можно интерпретировать по-разному, но, во всяком случае, речь вовсе не идёт о хаосе, он появляется в мире уже после сотворения, причём его границы отнюдь не совпадают с границами мироздания. И, наконец, нельзя не обратить внимания на то, что библеисты называют *антропоцентризмом*, т.е. на тот факт, что главным событием поэмы является сотворение человека.

Более подробно оно описано в [главе 2](#) Книги Бытия, которая представляет собой не что иное, как комментарий к библейской поэме о сотворении мира. По форме эти комментарии представляют собой, по-видимому, т.н. *мидраши*, т.е. традиционные для раввинистической литературы тексты, которые





встречаются как в чисто иудейской литературе (Талмуд и некоторые другие иудейские религиозные сборники состоят преимущественно из мидрашей), так и в Библии, прежде всего, в Пятикнижии. Мидраш как литературный жанр представляет собой род краткого комментария на какой-либо отрывок (обычно один-два стиха) из Библии (*экзегетический* мидраш) или короткую притчу из жизни кого-либо из великих людей древности (обычно мудрецов или известных раввинов) (*исторический* мидраш). Впрочем, в Книге Бытия форма исторического мидраша нередко используется в жизнеописаниях Патриархов, а экзегетический мидраш использован, в частности, для уточнения и интерпретации некоторых стихов из поэмы о сотворении мира. Повидимому, библейские мидраши являются самыми ранними произведениями этого жанра, и появиться они могли именно в период Вавилонского плена, вместе с появлением синагоги, а значит, и началом формирования раввинистической традиции.

Замечательно, что в мидрашах [гл. 2](#) Книги Бытия человек очевидно выходит на первый план, все внимание перенесено на факт сотворения человека, описанный с разных точек зрения и в различных аспектах, и само мироздание меняется в соответствии с состоянием человека. Такого внимания к человеку мы не найдём в космогонической литературе языческих народов. Примечательно, что и проникновение зла в мир также во многом связано с человеком.

Конечно, библейский рассказ о грехопадении ([гл. 3](#) Книги Бытия) не только не исключает участия в этом процессе нечеловеческих сил, а даже его предполагает (образ змея — явное тому свидетельство), но главную ответственность библейский автор возлагает всё же на человека. Здесь также налицо отличие от языческих космогоний, где, как правило, происхождение зла в мире связывается с некими нечеловеческими силами, противопоставляющими себя богам, поддерживающим в мироздании порядок и гармонию (человек же если и участвует в борьбе этих сил между собой, то далеко не на первых ролях).

Таким образом, в Библии мы видим такое развитие темы происхождения мира и человека, которое предполагает *креационистский* и *антропоцентрический* подход. Первое предполагает, что мир

не является извечным, а творится Единым; второе заключается в той центральной роли, которая отдаётся в мироздании человеку. Очевидно, именно эти черты библейской поэмы о сотворении мира и являются сугубо яхвистскими, отличая её, при всех несомненно существующих параллелях, от космогонической поэзии языческих народов.

### **Приложение. Адам у древа познания**

Рассказ о грехопадении у каждого читающего Библию прежде всего вызывает вопрос о причинах того, что произошло. Ситуация и в самом деле складывается не очень понятная: ведь, в сущности, даже нам, читающим Библию сегодня, обман кажется настолько ясным, что становится странным, как человек, бывший, несомненно, намного совершеннее любого из нас (ведь это было ещё до падения), так легко на него попался. С другой стороны, не всегда оказывается ясной и сама причина: ведь, на первый взгляд, в познании добра и зла не только нет ничего ужасного, но даже наоборот, оно представляется нам сегодня абсолютно необходимым с точки зрения этической; а иначе о какой нравственности можно говорить?

Между тем, многое могло бы стать для нас понятнее, если бы мы внимательнее всмотрелись в ключевые символы рассказа о грехопадении — в образ змея, искушающего первых людей, и в образ дерева познания добра и зла. Надо кстати заметить, что последний появляется не только в рассказе о грехопадении, где он занимает центральное место, но и в мидрашах из гл. 2 Книги Бытия, связанных с истолкованием описания «шестого дня» творения ([Быт 2:9](#)). В этом стихе дерево познания добра и зла оказывается рядом с деревом жизни, в самом центре Эдемского сада (евр. בֵּית הַחַיִּים *бе-тох ха-ган*, «в центре сада», в Синодальном переводе «посреди рая»). Но гл.2 книги посвящена другой теме, и здесь дерево познания лишь упоминается, в центре же повествования оно оказывается лишь в гл.3, в рассказе о грехопадении.

И всё же есть в гл.2 одна немаловажная деталь: Бог, запрещая человеку прикасаться к дереву познания добра и зла, отнюдь не возбраняет ему есть плоды с дерева жизни (во всяком случае, о таком запрете в Библии ничего не говорится, [Быт 2:16-17](#)). Связанная с этим запретом угроза смерти воспринимается нередко как наказание, предусмотренное Богом

для человека, нарушающего запрет. Но в библейском тексте нет ничего, что поддерживало бы такой взгляд. Скорее можно думать, что неизбежность смерти связана с самой сущностью дерева познания. Определение Божие, прозвучавшее уже после того, как запрет был нарушен, косвенно это подтверждает ([Быт 3:22](#)): вкусивший от дерева познания не может, в силу каких-то необъяснённых в тексте причин, прикасаться к плодам с дерева жизни (в еврейском тексте буквально «чтобы не протягивал он руки и не брал», פן ידו יקלו ודי הלשי יפ *пен йешлах ядо ве-лаках* ).

Возникает картина какой-то совершенно на первый взгляд необъяснимой несовместимости дерева познания и дерева жизни, притом, что в Эдемском саду они растут рядом и к тому же оказываются в самом его центре! Такая картина становится понятнее, если проанализировать происхождение библейской символики, связанной с деревом жизни и деревом познания. Вероятнее всего, оба этих образа связаны с мифологемой мирового дерева, распространённой повсеместно и присутствующей в мифологии если не всех, то очень многих народов, включая тех, которые обитали в древности на Ближнем Востоке.

О происхождении самой мифологемы говорить здесь не имеет смысла, так как такой разговор мог бы увести нас очень далеко от библейского текста; для нас сейчас важно то, что библейский автор использует её в своём рассказе со всеми её смысловыми и образными ассоциациями. В отношении ассоциаций мифологема мирового дерева оказывается весьма насыщенной. Изначально в мифологиях подавляющего большинства народов оно было связано с представлениями об основе мироздания, о мировой оси, соединяющей собой миры. Миров этих было три, и им соответствовали три части мирового дерева: верхний мир, где обитали боги (крона), срединный мир — обиталище людей (ствол) и нижний мир — мир теней (корни).

Естественно, мировое дерево растёт в центре обитаемой земли, так же, как дерево жизни с деревом познания в Эдемском саду. Очевидно, под Эдемским садом подразумевается в рассказе о падении целый мир — или, во всяком случае, та его часть, которую Бог предназначил для человека. Впоследствии у некоторых народов (к числу которых относятся и народы древнего Ближнего Востока) с мировым деревом оказались связаны также некоторые другие мифологемы, получившие отражение в библейской символике.

Речь идёт, прежде всего, о мифологеме плодов вечной жизни или вечной молодости.

Поиски плодов вечной молодости являются основой целого ряда эпических сюжетов у шумеров, египтян, греков. Как правило, герой находит их (обычно преодолев немало трудностей), однако впоследствии теряет, обычно из-за допущенной им нелепой ошибки или вследствие недоразумения. Путь к мировому дереву всегда связан с преодолением препятствий; но всегда ли так было? в мифологиях большинства народов мира присутствует предание о «золотом веке», о таком идеальном состоянии мироздания, когда совершенный человек пребывал в полной гармонии с миром, с другими людьми и с Богом (богами). В эту эпоху путь к мировому дереву и к плодам вечной молодости был для человека открыт. Но затем, когда «золотой век» остался позади, мировое дерево с его плодами вечной молодости оказалось для человека недоступным. Очевидно, автор Пролога использует в своём рассказе о падении традиционные мифологемы и обыгрывает традиционные мифологические и эпические сюжеты: «золотой век» (Эдемский сад) ([Быт 2:8-17](#)), мировое дерево (дерево жизни) ([Быт 2:9, 16-17](#)), нарушение запрета и конец «золотого века» ([Быт 3:6, 22-23](#)), преграждение пути к дереву жизни ([Быт 3:24](#)). Но он связывает конец «золотого века» в истории человечества непосредственно с нарушением запрета прикасаться к дереву познания.

Между тем, два дерева в Эдемском саду не случайно оказываются рядом. Собственно, и с мифологемой мирового дерева вопрос о познании также оказывается связан совершенно непосредственно. Дело в том, что на мировом дереве, кроме плодов вечной молодости, нередко растут также плоды познания. И, как правило, у героя традиционного эпического сюжета (например, шумерского или греческого), приближающегося к этому дереву, всегда есть выбор между плодами познания, которые дают тайные знания и власть над миром, и плодами вечной молодости. Но выбор неизбежен: получить одновременно и то, и другое невозможно.

Конечно, у этого мифа есть и сугубо психологическая интерпретация. Речь идёт о субъективном переживании человеком периода кризиса так называемого *мифологического сознания*, который действительно должен был быть весьма болезненным. Мифологическое сознание, обладая известной внутренней цельностью, делало человека, им обладающего, психологически

весьма устойчивым, но оно же полагало известный предел духовному и интеллектуальному развитию человека, не способствуя развитию в полной мере личностного самосознания. Можно было бы рассмотреть этап мифологического сознания как переходный от сознания предисторического, для которого личностное самосознание было, судя по известным нам сегодня данным, вообще не характерно, к сознанию историческому, которое можно считать уже вполне личностным.

На этапе мифологического сознания осознание своего «я» у человека уже очевидно наличествует, но рефлексия для него ещё психологически невозможна. Без рефлексии же нет полноты личностного самосознания, так как только она позволяет человеку отслеживать и оценивать свои собственные душевные и духовные состояния. Но, с другой стороны, рефлексия неизбежно должна была разрушить ту изначальную цельность внутреннего, психического мира человека, которая была характерна для этапа мифологического сознания, а такое разрушение неизбежно должно было восприниматься как утрата полноты жизни. Так познание и жизнь оказались на разных ветвях одного мирового древа, оставаясь всё же несовместимы друг с другом.

Но священнописатель отнюдь не ограничивается такой историко-психологической трактовкой. Боле того: он вообще не акцентирует на ней внимания, объясняя падение иными причинами, связанными с вмешательством того персонажа рассказа, который скрыт за образом змея ([Быт 3:1-5](#)). Едва ли можно сомневаться в том, что перед нами не просто рептилия: существо, названное в рассказе змеем, обладает, судя по сюжету, свободной волей, чётким осознанием цели и планом, позволяющим её реализовать. Но также очевидно и то, что перед нами не человеческое существо.

В таком случае вариантов интерпретации остаётся немного: свободное и разумное существо нечеловеческой природы, противопоставляющее себя Богу, с библейской точки зрения может быть только дьяволом. Но тогда встаёт вопрос: почему именно символ змея использует священнописатель для указания на дьявола? Конечно, можно было бы сказать, что змеи — твари весьма несимпатичные и к тому же для человека очевидно опасные (и нередко опасные смертельно). Но в мире есть немало других существ,

смертельно опасных для человека. Очевидно, дело не только в свойствах змеи как представителя животного мира. В таком случае естественно было бы рассмотреть символику, связанную с образом змея, таким же образом, как выше мы рассмотрели символику, связанную с образом дерева жизни и дерева познания. При таком рассмотрении оказывается, что главный смысловой пласт, связанный в древности с символикой змеи, корнями уходит в традиции, связанные с магией и магизмом.

У подавляющего большинства народов древности змея была символом магии и магических обрядов, а также связанного с ними тайного знания, доступного только посвящённым. Связь этого символа с мировым древом кажется на первый взгляд неочевидной, но она всё же существует, хотя связь эта и не прямая. Ключевым понятием здесь является понятие «знания», которое, кстати, оказывается ключевым и в рассказе о грехопадении, где змей соблазняет человека именно познанием, приобщением к некоему знанию, которое сделает его божественным ([Быт 3:5-7](#)). Здесь налицо очевидная параллель с мифологическими сюжетами, связанными с плодами познания, которые также приобщают человеку к познанию, дающему ему сверхчеловеческие способности и власть над миром. И выражение  $\text{כִּי־בֹּגִים־תִּהְיוּ}$  *ve-hayitem ki-элохим*, употреблённое в [Быт 3:5](#), можно перевести не только «будете, как боги», но и «будете, как Бог». Второй вариант даже более вероятен, так как  $\text{אֱלֹהִים}$  *элохим* гораздо чаще используется в Ветхом Завете для обозначения Единого, чем языческих богов (Синодальный перевод здесь следует не еврейскому тексту, а его греческому переводу, сделанному около II века до н.э., *Септуагинте*, где порой встречаются разночтения с традиционным еврейским, так называемым *масоретским*, текстом). И речь здесь идёт уже не об «образе и подобии», как в поэме о сотворении мира ([Быт 1:26-27](#)), а именно о, так сказать, функциональном уподоблении, когда человек берёт на себя функции Бога.

Приобщаясь к плодам познания с мирового древа, человек тоже становился равным богам. Связано это было прежде всего с тем, что, овладевая особыми знаниями, связанными с магическими обрядами, он стремился овладеть той силой, которая, по представлениям древних, лежит в основе мироздания. Представления об этой силе принадлежат к одному из древнейших пластов общечеловеческих религиозно-магических представлений, ею, как полагали древние, обладают и боги, и духи, и люди, и чем более человек ею

овладевает, тем более он становится похож на бога. По-видимому, «божественность» в изначальном, полумагическом смысле и означала владение силой.

Что же касается змеи, то она, судя по тому, что нам известно сегодня о древних магических представлениях, была символом не только тайного знания, но и самой магической силы. При этом нельзя не отметить, что на определённом этапе развития человечества даже магический опыт играл позитивную роль. На этапе преедистории, когда личностное самосознание человека ещё не проснулось, а единственной формой осознания реальности было коллективное бессознательное, магическая практика оказывалась в известном смысле полезной, так как она, во всяком случае, позволяла человеку ощутить себя источником силы, воздействующей на мир, и, возможно, именно она дала ему возможность ощутить то, что психологи называют *интенцией* — волевой импульс, исходящий из самой глубины, из духовного центра человеческой личности и направленный вовне.

Между тем, переживание собственных интенций, умение их отслеживать и направлять имеет огромное значение для духовного становления человека, в том числе и для развития личностного самосознания. Но очень скоро проявилась и обратная сторона этого процесса: падший человек немедленно воспользовался новыми возможностями для того, чтобы попытаться сделать себя центром мироздания, и тогда начала проявляться негативная сторона магических практик, отделяющих человека от своего Творца. И священнописатель акцентирует внимание именно на этой негативной их стороне, так как в ходе становления и развития падшего человечества именно она начинает проявляться всё ярче, так, что позитивные их аспекты скоро остаются в прошлом, в то время, как негативные, выходя на первый план, остаются актуальными на все времена.

Ещё яснее это становится, если иметь в виду всё богатство значений еврейского слова *דָּאָת* *даат*, переводимого обычно как «познание»: речь идёт не просто об отстранённом исследовании, но о проникновении в объект познания и об овладении им. А ведь «добро и зло» на языке Библии — это одна из тех пар противоположностей, которые символизируют собой мироздание! Круг замыкается: человек, стремящийся стать равным Богу, пытается овладеть мирозданием, делая ставку на магию, которая, как ему

кажется, позволит ему достичь всемогущества, и воздвигает стену между собой и Богом, заплатив полнотой жизни за власть над миром, которая буквально у него на глазах становится всё более призрачной ([Быт 3:17-19](#)). Так священнописатель использует традиционные мифологемы и символы, наполняя их новым содержанием и переосмысливая с хвистской точки зрения традиционные сюжеты.

## **Человечество в поисках в поисках Единого**

При чтении второй части Пролога Книги Бытия бросается в глаза его хорошо продуманная структура. Она состоит из трёх притч: притчи о Каине и Авеле, притчи о Ное (которую иногда называют рассказом о всемирном потопе, хотя описание потопа является там, в сущности, лишь фоном для повествования о Ное) и притчи о Вавилонской башне, соединённых между собой генеалогическими (родословными) списками.

Подобного рода структуры едва ли могут рассматриваться как очень древние. Генеалогии, конечно, характерны для эпических циклов, но они обычно не бывают столь сдержанно-лапидарными. К тому же, сама структура и стилистика текста тех притч, из которых состоит вторая часть Пролога, говорит о том, что они не принадлежали к одному циклу — слишком различна их структура, неоднороден образно-символический ряд (хотя есть во всех трех притчах и сквозная символика), а притча о Ное — центральная притча второй части Пролога — к тому же текстологически, очевидно, вторична, т.е. ее автор, по-видимому, использовал как минимум два варианта древнего предания о потопе, хотя собственно потоп интересует его меньше, чем образ Ноя.

В таком случае важно учитывать и происхождение этих источников, и то, как они воспринимались современниками автора Пролога, создававшего на их основе свои притчи.



Прежде всего, разумеется, встаёт вопрос о происхождении тех генеалогических списков, которые мы находим во второй части Пролога. Собственно, подобного же рода генеалогии можно найти практически у всех народов древности, имевших собственную письменность, и можно думать, что, вероятнее всего, ещё до появления письменности они должны были сохраняться в устной передаче. Это и не удивительно: генеалогии были важны как для родоплеменного общества, в котором социальный статус человека определялся его родовой принадлежностью, так и — в значительной степени — для общества государственного (династические списки). Такие списки хорошо известны, в частности, по шумерским источникам, причём шумерские генеалогии охватывают период как до потопа, так и после него (в шумерских источниках упоминания о потопе также встречаются). Но большинство этих генеалогий являются легендарными или полулегендарными. К сожалению, ничего не известно о подобного рода родословных списках в Палестине; возможно, что они существовали, и священнописатель использовал их при написании Пролога.

Как бы то ни было, для автора Пролога историчность генеалогических списков была, очевидно, не так важна: историю человечества до призвания Авраама он описал в форме притч, а не в форме реальных исторических преданий. Но, конечно, и притчи иногда основываются на описании реальных исторических событий (хотя нередко в их основу авторы полагают, например, древние легенды). Довольно часто притча основывается на переплетении разных смысловых пластов, восходящих к разным эпохам, как, например, в случае притчи о Каине и Авеле ([Быт 4:2-16](#)). С одной стороны, здесь перед нами, вероятнее всего, вариант какой-то дополненной притчи, появившейся в кругах так называемых *реховитов* (рехавитов).

Это движение сложилось, по-видимому, ещё при Соломоне или, может быть, несколько позже, но, во всяком случае, уже после появления в Палестине еврейского государства, и состояло, очевидно, из нескольких крупных еврейских родов. Его участники были убеждены в том, что яхвистом можно оставаться, лишь придерживаясь традиционного кочевого или полукочевого образа жизни, и были уверены в абсолютной несовместимости оседлости с яхвизмом. Даже появляясь иногда в Иерусалиме, где не было недостатка в постоянных дворах, они предпочитали им собственные шатры. С точки

зрения реховитов принесение в жертву Богу плодов земли было действительно неприемлемым.

Едва ли автор Пролога был реховитом — в его эпоху это движение уже исчезло. И всё же реховитский контекст притчи станет понятнее, если вспомнить, что именно потомки земледельца-Каина становятся создателями городской цивилизации, носители которой совершенно забывают о Боге ([Быт 4:17-24](#)). Очевидно, создателя притчи тревожит не оседлая цивилизация или городская жизнь как таковая, а тот дух, который сопутствует нередко развитию цивилизации — дух горделивой самоуверенности, создающий иллюзию возможности опираться лишь на собственные силы, не обращаясь к Богу. Интересно отметить, что и в притче отношение Каина к Богу оказывается скорее утилитарным, и даже согрешив, он думает не столько о собственном грехе, из-за которого Бог прогоняет его прочь, сколько о своей безопасности ([Быт 4:10-15](#)). Неудивительно, что впоследствии, когда они уже могут обеспечить свою безопасность собственными силами, потомки и наследники Каина перестают нуждаться в Боге ([Быт 4:23-24](#)).

Такое отношение к Богу характерно не столько для религиозного сознания, сколько для магизма. При этом важно помнить, что магизм как явление шире магии как конкретной практики, он представляет собой прежде всего известного рода мировоззрение, предполагающее, что мир является всего лишь сложным механизмом, которым можно научиться управлять и в котором высшим силам нет места. В принципе такое мироощущение не обязательно отрицает наличие Бога или богов, но носитель его смотрит на них не как на высшие силы, которым нужно поклоняться, а как на контрагентов, с которыми можно договориться на взаимовыгодных условиях. Надо заметить, что такого рода мировоззрение является очень древним, человечеству оно, видимо, было присуще с самого момента падения.

Но в притче о Каине и Авеле есть ещё один смысловой пласт, связанный уже не с реховитскими преданиями, а с так называемым *близнечным мифом*. Такого рода мифы о братьях-близнецах, из которых один во время ссоры убивает другого, нередко становясь затем основателем рода или династии, известны повсеместно. У ряда первобытных народов (таких, как,

например, австралийские бушмены или африканские готтентоты) с этого события начинается история. Не исключено, что за этими преданиями стоит коллективная память человечества, отражённая в мифе и хранящая информацию о каком-то древнем событии, которое, впрочем, вполне могло неоднократно повторяться и впоследствии. Так аллюзии, связанные с разными смысловыми слоями древнего предания и обыгранные автором Пролога, становятся основой для притчи об отношениях человека с Богом.

Но центральное место во второй части Пролога занимает всё же притча о Ное ([Быт 6:1-9:29](#)). Иногда её называют рассказом о потопе, однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что в центре притчи именно Ной, а не рассказ о потопе, который является для священнописателя всего лишь фоном для повествования о Ное. В самом деле, при внимательном рассмотрении в тексте притчи нетрудно заметить следы двух разных вариантов древнего предания о потопе, использованных автором даже без особенной заботы о том, чтобы сделать швы между ними менее заметными (такой шов, заметен, например, при переходе от [Быт 6:22](#) к [Быт 7:1](#), где появляются разные священные имена: אֱלֹהִים *элохим*, переводимое обычно словом «Бог», в первом случае, и יְהוָה *яхве*, передаваемое всегда как «Господь», во втором).

По-видимому, священнописатель не рассматривает историю потопы как нечто, заслуживающее отдельного рассмотрения, он просто отсылает читателя к известному в его времена преданию (или, что вероятнее, к группе преданий). В самом деле, о некой катастрофе, имевшей место когда-то на заре истории, ещё до появления великих цивилизаций древности, было известно всем без исключения народам древнего Средиземноморья, о ней говорится в шумерских, египетских, греческих преданиях. Но повсеместно она объясняется гневом богов, вызванным самыми разными, нередко случайными причинами. В притче о Ное автор прямо говорит, что катастрофа стала следствием человеческой греховности.

Основная тема притчи — не тема катастрофы, а тема греха и праведности: мир гибнет из-за человеческого греха, но у него появляется новый шанс благодаря человеческой праведности. Конечно, праведность эта ограничена ([Быт 8:21-22](#)), но даже при таких ограничениях Бог всё же заключает

с человеком союз ([Быт 9:8-17](#)). Особенно интересным является то, что священнописатель делает героев своих притч — Каина, Авеля, Ноя — монотеистами, они веруют в Единого и поклоняются Ему. Встаёт вопрос: не анахронизм ли это? Логика изложения автора Пролога предполагает, что события, на основе которых были написаны притчи, могли происходить на земле не только задолго до призвания Авраама, но и задолго до появления первых цивилизаций. И о каком же монотеизме в таком случае можно говорить?

Ответ на этот вопрос дают этнография и история религии. Собственно, с остаточным монотеизмом современных первобытных племён миссионеры столкнулись ещё во второй половине XIX в. Позднее этот феномен был исследован в историко-религиозном аспекте, что позволило ряду исследователей создать концепцию *прамонотеизма*, т.е. древнего монотеизма, восходящего, возможно, к периоду верхнего палеолита (ок. 40 тыс. лет назад), который с течением времени постепенно угасал, причём процесс этот происходил в разных культурных ареалах с различной скоростью, в зависимости от того, насколько быстро происходило в них развитие цивилизации (подробнее об этом читайте в приложении [«Промонотеизм»](#)).

С этой точки зрения описания притч Пролога едва ли можно считать анахронизмом. Интересно, кстати, описание тех причин потопа, которые приводит библейский автор, говорящий не просто о грехе вообще, но также и о некоторых вполне конкретных его формах и проявлениях ([Быт 6:1-4](#)). Интерпретаций данного отрывка существует великое множество, так как и сам отрывок весьма загадочен. Ключом может оказаться хорошо известная особенность библейского языка, дающая возможность назвать «сыном Божиим» не только человека, но и любого ангела или духа (как светлого, так и тёмного), просто по факту сотворения его Богом. В таком случае вполне возможна интерпретация этого отрывка, как описания того, что древние называли одержанием, то есть полным единением духа или ангела и человека до полной их нераздельности и, иногда, неразличимости.

Надо заметить, что, в отличие от поздних христианских оценок, в древности это явление не считалось однозначно негативным, особенно в языческой среде. Так в святилищах Великой Богини, культ которой был распространён

в древности повсеместно (в том числе и в Палестине), издавна практиковалась ритуальная проституция, причём считалось, что совокупление жрицы Великой Богини совершается не с мужчиной, который ею овладевал, а с одним из духов или богов — детей Великой Богини. Конечно, всё это совершалось в состоянии экстаза, позволявшего самой жрице думать, что ею действительно овладевает не человек, а некий дух. Рождавшиеся от таких совокуплений дети считались божественными, как рождённые от бога или духа и смертной женщины.

Если вспомнить, что для израильских пророков, например, ещё до плена такая практика была символом всего худшего, что есть в язычестве, неудивительно, что связанные с ней аллюзии священнописатель использует для описания того предельного религиозного и нравственного падения, до которого дошло человечество накануне катастрофы. Но слово «исполины» ([Быт 6:4](#)) (евр. *נפיליִם* *нефилим*, «великаны», «гиганты» или «титаны») имело ещё ряд ассоциаций, связывавших его с миром допотопных гигантов (подобным, напр., титанам в греческой мифологии), бросавших вызов небу и верховным богам, поддерживавшим в мироздании порядок. Таким образом, человеческий грех сопоставляется с грехом неких нечеловеческих сил, разрастаясь до космических масштабов, что вполне соответствует логике первой части Пролога, где человек также выходит на передний план, отодвигая назад нечеловеческие силы.

Интересно, что тема исполинов появляется и в притче о Вавилонской башне ([Быт 11:1-9](#)), где их лавры, как видно, не дают покоя строителям этого грандиозного сооружения: ведь целью великой стройки является желание «сделать себе имя, чтобы не рассеяться по земле» ([Быт 11:4](#)), став такими же, как допотопные исполины, тоже названные дословно «именитыми» (в Синодальном переводе — «славные люди») ([Быт 6:4](#)). Несомненно, в основу притчи легли воспоминания (по-видимому, отражённые в каком-то допленном предании) о первом впечатлении кочевников-семитов от месопотамских *зиккуратов* — ступенчатых пирамид, первые из которых были построены шумерами. Надо кстати заметить, что главный зиккурат города Ура — столицы Шумера — носил название, буквально переводимое как «основание неба и земли». Самими создателями эти пирамиды, на верхней площадке которых обычно находился храм или алтарь, рассматривались как лестница, действительно соединяющая небо и землю.

Несомненно, что на кочевые семитские племена, пришедшие из аравийских степей (а среди них были и предки евреев), такие сооружения должны были произвести неизгладимое впечатление. Но для автора Пролога, очевидно, зиккурат становится прежде всего символом мощной государственности, бросающей вызов Богу.

Собственно, тема здесь та же, что и в рассказе о потомках Каина, которые, построив город и укрепившись на земле, перестали нуждаться в Боге. Конечно, в рассказе о зиккуратах был и намёк на современную автору Пролога ситуацию — ведь они продолжали строиться и позднее, уже вавилонянами, которые, оставшись семитами и завоевав Месопотамию, тем не менее овладели всеми достижениями цивилизации своих предшественников-шумеров. Первые читатели Пролога, жившие в Вавилоне, могли видеть воочию одну из тех вавилонских башен, о которых была написана притча, и нетрудно было догадаться, что они должны были думать о долговечности этой постройки.

Но помимо актуального для современников есть в притче и другой, менее привязанный к конкретной ситуации смысл, и здесь начинают уже работать все ассоциации, связанные и с достижениями потомков Каина, и с допотопными исполинами. Вечное стремление падшего человека стать независимым от Бога и утвердиться на земле — вот второй, не сразу, быть может, бросающийся в глаза смысл этой притчи, скрывающийся, если не учитывать всех её контекстуальных связей. И тогда вторая часть Пролога действительно становится описанием падшего человечества — оторвавшегося от Бога, постоянно бросающего Ему вызов и всё же не погибающему окончательно благодаря тем немногим праведникам, которые всё же остаются в мире.

### **Приложение. Прамонотеизм**

С феноменом, заставившим историков религии задуматься над проблемой, из размышлений над которой выросла в середине XX в. концепция прамонотеизма, впервые столкнулись христианские миссионеры ещё в конце предшествующего, XIX веке во время миссии к «дикарям» — к первобытным племенам Африки и Австралии. Этим миссионерам казалось, что одной из наиболее сложных стоящих перед ними задач будет объяснить своим потенциальным новообращённым, что истинный Бог один, что Он

сотворил весь мир, а те духи, которым они поклоняются — вовсе не боги, по крайней мере, в библейском смысле.

Но, приехав к «дикарям», они оказались весьма удивлены тем фактом, что все они знали о существовании Единого — Творца неба и земли. Иногда этот Единый носил весьма экзотическое местное имя, довольно трудно произносимое для европейца, но присвоенная ему титулатура «творца неба и земли» однозначно свидетельствовала о том, что речь идёт именно о Едином, и ни о ком ином. Как правило, почитание Единого практически во всех племенах оказывалось на периферии их религиозной жизни. К Нему обращались лишь в случаях крайней необходимости, когда племени грозила гибель из-за военного поражения, эпидемии или каких-либо иных причин. Но даже и в таких случаях к Единому обращались лишь тогда, когда уже были исчерпаны все остальные возможности, в том числе и религиозно-магического плана (то есть когда обращение к племенным богам или духам, а также магические обряды не приносили результата).

Всё это с очевидностью говорит о том, что почитание Единого носит у представителей первобытных племён современности остаточный, рудиментарный характер. В сущности, перед нами пример умирающего монотеизма, постепенно уступающего место типичному для родоплеменных социумов язычеству с его магизмом и поклонением местным духам и богам-покровителям племени. Именно таким его характером объясняется, по-видимому, и тот факт, что ни у одного племени не отмечено сегодня особых святилищ или просто устоявшихся мест для поклонения Единому. Вероятно, такие места или святилища могли существовать в прошлом, но впоследствии, в процессе угасания культа Единого, они исчезли, превратившись в места поклонения каким-то иным богам или духам.

Однако даже такой «остаточный» монотеизм свидетельствует о том, что монотеистическая религиозность на каком-то этапе истории человечества должна была быть распространена повсеместно, причём, вероятнее всего, это имело место задолго до призвания Авраама и начала истории еврейского народа, равно, впрочем, как и истории любых, даже самых древних из каких-либо существовавших на земле цивилизаций.

В самом деле, первобытные племена, живущие сегодня, сохраняют уклад жизни, в некоторых случаях соотносимый с тем, который был характерен

для человечества эпохи верхнего палеолита (около 40 тысяч лет до н.э.). Конечно, даже наиболее архаичный из существующих на сегодняшний день племенных укладов не отражает полностью верхнепалеолитического образа жизни, но во многих отношениях он всё же может быть с ним сопоставлен. В таком случае можно сделать вывод о возможности существования почитания Единого уже в эпоху верхнего палеолита. Этот древний монотеизм получил у историков религии название *прамонотеизма*. Причём естественно было бы предположить, что в эту эпоху оно носило не тот рудиментарный характер, который имеет сегодня, а представляло собой полноценный культ, со святилищами и жертвоприношениями. Если так, то приходится говорить уже не о смене язычества монотеизмом, а о достаточно длительном периоде их совместного существования.

В самом деле, как минимум два языческих культа можно считать весьма древними, восходящими, вероятнее всего, к верхнепалеолитической эпохе: культ Великой богини и фаллический культ. Оба они хорошо известны также и в эпоху великих цивилизаций древности. Относительно фаллического культа можно сказать, что он хорошо известен в контексте традиции развитого политеизма, причём не только в древности, но и в современном мире (так, например, современная Индия при всём разнообразии и порой тончённости своей языческой религиозности находит место и для фаллического культа, нередко в весьма архаичных его формах). Изначально этот культ был, по-видимому, связан не только с почитанием мужской оплодотворяющей силы в её космическом измерении, но и с поклонением особой сверхприродной энергии, лежащей в основе мироздания. Представления о такой энергии существовали или существуют у всех без исключения народов земли, включая первобытные племена, и принадлежат к древнейшему пласту религиозно-магических представлений человечества, без которых немыслимо язычество, в том числе и то, которое мы находим в древности в ближневосточном цивилизационном регионе.

То же самое можно сказать и о культе Великой богини, но он, по-видимому, носил изначально синкретический характер. С одной стороны, здесь очевидно присутствует то поклонение духам, без которого немыслима родоплеменная религиозность, причём представлена она здесь нередко в весьма архаичных формах, напоминающих те, которые характерны для первобытных племён современности. Несомненно, они должны были



быть архаичными уже в эпоху великих цивилизаций древности. Кроме того, культ Великой богини был бы невозможен без поклонения уже упоминавшейся выше первичной энергии в её женской ипостаси, а также без *астральной* его составляющей, то есть той, которая связана с поклонением небесным светилам (в большинстве древних языческих традиций образ Великой богини связан с Луной, и она обычно воспринимается ещё и как лунная богиня). Наконец, налицо здесь также и магический пласт, корнями уходящий в предисторию (практически у всех народов, где культ Великой богини носит более-менее развитый характер, она оказывается также покровительницей магии и магических ритуалов, а также связанного с ними тайного знания).

Конечно, слияние рассмотренных выше основных составляющих культа Великой богини воедино должно было занять некоторое время, однако все они являются весьма древними и в этом отношении могут быть сопоставлены с фаллическим культом. В таком случае приходится думать, что на протяжении по крайней мере нескольких десятков тысяч лет религиозная история человечества представляла собой переплетение и взаимодействие различных традиций, включая и монотеистическую.

Однако, помимо монотеизма, уже в эпоху верхнего палеолита должно было существовать и поклонение духам, и поклонение первичной энергии как в мужском, так и в женском её проявлении, и, возможно, почитание небесных светил. Кроме того, должна была существовать и магическая практика в самых различных её формах.

Как же протекало это взаимодействие на протяжении тысячелетий? Нас, разумеется, в первую очередь интересует процесс постепенного угасания древнего монотеизма, притом, конечно же, прежде всего на Ближнем Востоке, где много позже начнётся история народа Божия. И первый вопрос, который естественно было бы задать: можно ли обнаружить какие-либо следы прамонотеизма у древних народов ближневосточного региона?

Этническое лицо Ближнего Востока определяли в древности три больших этнических семьи: семитская, хамитская и арийская. Первые цивилизации здесь были созданы египтянами — этническими хамитами и шумерами, этническое происхождение которых до сих пор не вполне ясно, но которые, скорее всего, не связаны ни с одной из упомянутых выше крупных

этнических семей. Семиты приобщаются к цивилизации приблизительно тысячелетием позже, соприкоснувшись с шумерами в процессе своего переселения с Аравийского полуострова в район Месопотамской низменности. Ещё позже это происходит с ариями; первой арийской цивилизацией надо считать хеттскую, которая современна вавилонской — первой цивилизации семитов; но основная масса ариев вовлекается в цивилизованный мир лишь спустя почти тысячелетие.

Таким образом, наиболее молодыми в цивилизационном отношении следует считать именно ариев. Неудивительно, что именно у них следы прамонотеизма оказываются наиболее заметными. Так, в традиционном греческом (олимпийском) пантеоне присутствует божество, известное в классический период под именем Урана. В архаических греческих текстах его имя пишется как *ὐρανός*. В таком виде оно оказывается созвучно имени одного из божеств индийского пантеона по имени *svarga*, а также славянскому Сварогу. С лингвистической точки зрения, пред нами три варианта изначально единого имени, по-разному отражённого в различных языках индоевропейской семьи, на которых говорили и говорят до сих пор потомки древних ариев.

Если так, то, вероятно, в общеарийский период в пантеоне ариев должно было существовать божество с таким именем. Но функции его совершенно невозможно определить. Ни в одном из поздних пантеонов этот бог не находит себе места, оказываясь на периферии. Греческого Урана свергают с престола собственные дети; индийский Сварга тоже оказывается не у дел — у него отнимает власть Варуна, бог-громовник, в индийском пантеоне исполняющий функции олимпийского Зевса; ситуация со Сварогом не очень понятна, но, похоже, в число основных славянских божеств он всё же не входил. Роднит же их всех между собой не только маргинальное положение в поздних арийских пантеонах, но и то, что все они изначально оказываются творцами и владыками неба и земли.

Всё это свидетельствует в пользу того, что перед нами, возможно, упоминания о Едином — творце неба и земли, которому когда-то поклонялись как Творцу и Владыке всего сущего, но которого со временем стали забывать, и тогда ему на смену пришли другие боги, заслонившие собой Единого. По-видимому, Его древнее арийское имя должно было

напоминать *svog*, *swog* или *suog*. Вероятно, поклонение Единому уже в общеарийскую эпоху начинает отступать на второй план, как это имеет место сегодня у тех первобытных племён, о которых у нас уже шла речь выше.

Что касается семитов и хамитов, то в их мифологии никаких следов древнего монотеизма обнаружить не удаётся. Впрочем, ситуация с египетской религией всё же не столь однозначна. Монотеистическая традиция в Египте несомненно существовала, и египетские священные тексты иногда упоминают о Едином — творце неба и земли. Но приходится иметь в виду, что тексты эти являются сравнительно поздними (в основном они датируются эпохой Среднего и Нового Царства), и потому непросто определить, имеем ли мы в данном случае дело с сохранившимися следами прамонотеизма или с вторичными религиозно-философскими концепциями.

Важно иметь в виду, что древний мир знает не только древнейший монотеизм, сохранившийся кое-где от времён предистории, но и монотеизм вторичный, связанный с религиозно-философскими исканиями в древних обществах. Такого рода монотеизм известен в Египте, Греции, Индии. Но он никогда не превращался в полноценную религию, оставаясь лишь религиозно-философской доктриной. Различие было принципиальным: в древнейший период люди поклонялись Единому и приносили Ему жертвы, во времена же древних цивилизаций они только размышляли о Нём, даже не пробуя установить с Ним какой бы то ни было контакт.

Между тем, для древнего сознания религия без алтарей и жертвоприношений невозможна: ведь жертвоприношение для древних — форма богообщения, притом важнейшая и главная: изначально это не что иное, как совместная трапеза бога и людей, без которой между ними вообще невозможны никакие отношения. Возможно, понимая недостаточность одних философских построений, древние монотеисты нигде и никогда не пытались создать новую, монотеистическую религию или реформировать традиционное язычество в монотеистическом духе. Единственное известное нам сегодня исключение — реформа Эхнатона, но её неудача лишней раз доказывает, что философский монотеизм и даже личный духовно-мистический опыт отдельных людей был слишком личностен или слишком

элитарен для того, чтобы на его основе можно было создать религию, которая затрагивала бы сердце каждого.

Но всё же в древнем мире мы находим не только мифологию или религиозно-философские построения интеллектуалов. Не только в предисторический период, но и в эпоху великих цивилизаций повсеместно на Ближнем Востоке (да и не только там) был известен такой феномен, как *профетизм*. Речь идёт о такой своеобразной форме религиозности, как пророческая. В сознании современного западного человека она связывается обычно с библейскими пророками, притом поздними, теми, кого называют иногда *классическими пророками* или *пророками-писателями*, так как именно с их именами связаны те пророческие книги, которые вошли впоследствии в состав Ветхого Завета.

Между тем, пророки и пророческие общины существовали не только в древнем Израиле, и не все пророки были яхвистами. Собственно, и в самих ветхозаветных книгах нередко упоминаются языческие пророки. Пророческие общины существовали и в Египте, и в Вавилонии, и в греко-римском мире, где они назывались обычно *оракулами*. Всех их роднил между собой, прежде всего, известного рода мистический опыт: они слышали голоса тех богов, которым служили, и это слышание было для них главной формой богообщения (аналогичный опыт был известен, разумеется, и яхвистским пророкам, слышавшим голос Яхве). Такое слышание имело место в состоянии *экстаза*, то есть изменённого состояния сознания, при котором границы восприятия расширяются и человек оказывается способным воспринимать то, что в обычном состоянии остаётся для него невоспринимаемым.

Для нас наиболее важным фактом является то, что в древнем мире большинство святилищ, связанных с пророческой традицией, оказываются святилищами либо солнечного бога, либо бога-громовника. Иногда, с ней оказываются связанными также святилища Великой богини, но пророческая традиция, связанная с почитанием Великой богини, имеет одну замечательную особенность: она носит ярко выраженный *оргастический* характер.

Особенность оргастического экстаза заключается в том, что человек, его переживающий, во время транса утрачивает личностное самосознание, из-за

чего впоследствии он обычно бывает не в состоянии вспомнить, что с ним происходило во время транса. Для пророков, связанных со святилищами солнечного бога или бога-громовника, оргиастическая экстастика была не характерна, их экстазы были обычно *персоналистическими*, то есть такими, во время которых личностное самосознание не утрачивается. В таком случае человек, переживший экстаз, после выхода из транса обычно в состоянии вспомнить и рассказать всё, что пережил во время экстаза. Оргиастическая экстастика вообще характерна для таких форм языческой религиозности, как поклонение духам (медиумический экстаз — довольно обычное состояние для колдуна или шамана, общающегося с духами) и поклонение первичной энергии (в этом случае речь идёт обычно о сексуальной экстастике, возможно, одной из древнейших форм экстаза в истории человечества).

Что же касается экстастики персоналистической, то она для язычества, кажется, не слишком характерна; за исключением святилищ солнечного бога и бога-громовника, она, по-видимому, нигде более в языческом мире не встречается. С другой стороны, только такой тип экстастики рассматривается как приемлемый в яхвизме (медиумизм и сексуальная экстастика рассматриваются библейскими авторами как неприемлемые) и, соответственно, в других авраамистических религиях.

Возможно, что с самого начала такой тип экстастики был связан именно с монотеистической традицией, отражая опыт общения с Единым. Дополнительным доказательством может в данном случае служить тот факт, что представители современных первобытных племён на солнце нередко смотрят, как на всевидящее око, как на «огненный глаз» Единого, которым Он взирает на землю, а на грозу — как на теофанию Единого. В таком случае не исключено, что святилища солнечного бога или бога-громовника (особенно древнейшие из них, чья история уже в древности терялась в глубине веков) изначально были святилищами Единого, а связанные с ними пророческие общины пророчествовали во имя Единого.

В дальнейшем, в процессе угасания монотеизма, связанная с этими святилищами традиция духовно выродилась, и тогда вместо Единого в них стали поклоняться тому, что раньше символизировало Его или рассматривалось как одно из Его проявлений. В исторически обозримый

период, разумеется, ни о какой монотеистической традиции, связанной с такими святилищами, говорить уже нельзя; но не исключено, что они представляют собой последние сохранившиеся в древнем мире памятники когда-то существовавшему почитанию Единого.

## Мир накануне призвания Авраама

Каждый, читающий притчу о Вавилонской башне, почти наверное хотя бы однажды задавал себе вопрос о том, что же стоит за той настороженностью, которая заметна в ней по отношению к великим цивилизациям древности. Достаточно очевидно, что речь в данном случае идёт не только о Шумере или Вавилонии; скорее можно думать, что башня стала здесь символом именно развитой цивилизации и мощной государственности. В самом деле, такие выражения, как «один народ и один язык» ([Быт 11:1-6](#)), «смешать язык» ([Быт 11:7-9](#)) не имеют никакого отношения к языковому многообразию, свойственному человечеству. Эти выражения пришли в еврейский язык из аккадского — языка древней Вавилонии, где они были связаны с представлениями не столько о языковом, сколько о государственном единстве. Так, «сделать одним языком» означает по-аккадски «подчинить единой власти», а «смешать языки» — «разрушить единовластие». Если так, то, очевидно, величие и известность, о которых мечтали строители башни, неотделимы от того величия, которое во все времена свойственно великим державам. И тогда встаёт естественный вопрос: чем же не угодны Богу и они сами, и их создатели? Ведь, не будь таких великих цивилизаций древности, как, например, египетская или месопотамская, как, впрочем, и некоторых других, история цивилизации как таковой, вероятнее всего, или не началась бы вообще, или её развитие шло бы гораздо медленнее.

Некоторым намёком на ответ может быть то, что библейский автор упоминает в числе первых строителей первого на земле города потомков Каина ([Быт 4:17](#)); но, впрочем, города строились и в древнем Израиле, и отрицание городской жизни едва ли могло быть у священнописателя принципиальным. Интереснее приведённое здесь же обращение Ламеха к своим жёнам ([Быт 4:23-24](#)): мир, где ребёнка могут убить за случайно

нанесённую царапину, а всякая рана — повод для кровной мести вплоть до убийства, должен быть предельно жесток, а ценность человеческой жизни в таком мире, очевидно, должна стремиться к нулю. На первый взгляд, великие цивилизации древнего Средиземноморья были не таковы. Так, дошедший до нас от древней Вавилонии кодекс Хаммурапи нельзя, конечно, считать образцом гуманности на современный лад, но он отнюдь не отличался какой-то особенной жестокостью. Конечно, в нём предусматривались в определённых случаях и телесные наказания, и смертная казнь, но это было обычным явлением эпохи. И уж, во всяком случае, можно с уверенностью говорить о соразмерности предписываемых этим кодексом наказаний совершённым преступлениям (разумеется, сообразно с юридическими представлениями эпохи). Конечно, приходится учитывать, что кодекс Хаммурапи — явление сравнительно позднее, но вряд ли есть основания думать, что шумерские законы, предшествовавшие в Месопотамии вавилонским, были более жестоки.

О египетских законах сегодня известно меньше, так как ни одного полностью сохранившегося древнеегипетского юридического сборника до наших дней не дошло, но, судя по тем материалам, которые сегодня известны, можно предполагать, что Египет был вполне цивилизованным и правовым для своего времени государством. И всё же вопрос о статусе человеческой личности в древних обществах решался неоднозначно. Многое, если не всё, зависело тут от системы ценностей, на которых основывались древние общества. А системы эти, насколько они нам известны сегодня, уделяли отдельному человеку не так уж много места.

Надо заметить, что речь в данном случае идёт не о национальной идеологии — любая идеология представляет собой осмысленную концепцию, которую почти всегда приходится навязывать силой, — а скорее о чём-то наподобие национального мифа, принимаемого как нечто естественное и по определению не допускающему ни критики, ни даже рефлексии. И в Египте, и в Шумере изначально в основе общепринятой системы ценностей лежал именно такой национальный миф, и человек в нём занимал отнюдь не центральное место. Чаще всего для подобного рода представлений был характерен *космизм*, то есть взгляд на космос как на высшую и последнюю реальность, детерминирующую как социальную, так и религиозную жизнь.

Так, например, в Египте в период Древнего царства главным смыслом существования государства считалось совершение положенных ритуалов в египетских храмах, так как это считалось необходимым для поддержания космического порядка; иначе мир рисковал быть ввергнутым в хаос. Аналогичные представления были характерны и для Шумера (именно поэтому такое значение придавалось там зиккуратам: ведь на них смотрели как на лестницу, соединяющую земной мир с небесным миром богов). В таком случае человеку оставалось лишь место исполнителя — и, прежде всего, исполнителя священного ритуала. Но речь в данном случае должна идти не только о жрецах: таким исполнителем был на своём месте каждый. И дело тут не только в том, что все так или иначе несколько раз в год принимали участие в известных религиозных обрядах, но и в том, что вся жизнь была в значительной мере ритуализирована, отражая собой вечный круговорот космоса и те процессы, которые в нём происходят.

Разумеется, всё это относится лишь к Египту и к Шумеру. Собственно, на Ближнем Востоке в древности было лишь два очага цивилизации — долина Нила и Междуречье; вся остальная территория представляла собой по преимуществу дикую степь, заселённую кочевыми племенами. Но и родоплеменной социум оставлял человеку немного места. В развитых обществах того времени человек оказывался неотделимой частью государства; в обществах родоплеменных он был неотделимой частью своего племени. При этом, неотделимость надо понимать как именно совершенную нераздельность человека с тем социальным целым, к которому он принадлежал. Нельзя сказать, что человек удерживался в нём насильственно; он просто не мыслил себя вне своего государства или вне своего племени. В отрыве от социального целого жизнь отдельного человека теряла свой смысл и своё значение, человека как отдельной личности просто не существовало — не юридически, а психологически.

Надо кстати заметить, что речь здесь идёт о любом человеке, вне зависимости от его социального статуса. Конечно, правитель или жрец всегда был значимее простого человека, но не потому, что он имел большее значение, как личность, а потому, что лежащие на правителе или на жреце общественные функции были более значимыми. Образно говоря, человек той эпохи осознавал не столько своё «я», сколько своё «мы», он был, так сказать, естественным коллективистом. Возможно, что, в случае родоплеменного



уклада, речь может идти о сохраняющемся ещё в этой среде предисторическом сознании, которое, судя по тому, что мы о нём знаем, было коллективистским, почти или совсем не предполагавшим личностного самосознания. Сложнее в случае таких обществ, как египетское или шумерское, от родоплеменной эпохи ушедших уже довольно далеко. Не исключено, что в этих случаях речь идет о коллективизме скорее вторичном, чем изначальном.

Как бы то ни было, совершенно очевидно, что такой коллективизм является исключительно удобной формой общественного самосознания с точки зрения административно-управленческой: как известно, наиболее эффективной структурой с этой точки зрения является муравейник или улей, а социум с коллективистским самосознанием похож на них больше, чем любой другой. Но вот духовному становлению и развитию человека такой социум отнюдь не способствует: ведь отношения с Богом выстраиваются у каждого человека свои, всегда единственные и неповторимые, и коллективизму здесь нет места. Именно поэтому непременным условием нормального богообщения становится становление и развитие личностного самосознания.

По-видимому, процесс этот в древнем мире активизировался около XXV - XXIV в. Именно в это время и в Египте, и в Шумере начинаются социальные катаклизмы, которые, судя по не всегда внятным упоминаниям летописцев, не в последнюю очередь были связаны с кризисом традиционного мировоззрения, то есть существовавшего в предшествующий период национального мифа и связанной с ним системы ценностей. С этого времени начинается достаточно продолжительный кризис как египетской, так и шумерской государственности (для Шумера он закончился военной катастрофой), сопровождаемый нарастанием гуманистических веяний. *Гуманизм* (в противоположность космизму) на первый план выдвигает именно человеческую личность во всей её многогранности и неопределённости. Конечно, настоящий расцвет древний гуманизм переживает в античной Греции, но определённые гуманистические тенденции несомненно имели место и в египетской, и в вавилонской культуре. Об интересе к человеку свидетельствовали и некоторые изменения в религиозной жизни (в частности, появление первых религиозно-философских систем), и ставший более доступным религиозный культ,

и появление литературных жанров, связанных с размышлениями о смысле жизни отдельного человека и о превратностях его судьбы.

Надо заметить, что некоторые религиозно-философские системы Египта и Вавилонии были даже монотеистическими. Впрочем, монотеизм в древности был известен не только в Египте и в Вавилонии; такие системы существовали также и в Греции, и в Индии, и, возможно, в Китае. Сложно сказать наверняка, была ли это сохранившаяся от древнейших времён память о Едином или плоды размышлений философов. Как бы то ни было, приходится иметь в виду, что такого рода монотеизм оставался всё же религией элитарной, предназначенной скорее для рафинированных интеллектуалов, чем для обычного человека. Достаточно сказать, что ни одна из великих цивилизаций древности не знала культа Единого; у Него не было алтарей, где Ему можно было бы принести жертву, а без этого религия не могла быть живой, она не могла затронуть сердца и души людей. Возможно, понимая, что большинство народа всё равно их не поймёт, древние философы и не пытались проводить никаких монотеистических реформ, хотя монотеистами вполне могли оказаться даже люди достаточно высокопоставленные.

Единственным исключением можно считать попытку Эхнатона реформировать египетскую религию в монотеистическом духе, сделав солнце символом Единого, предпринятую им в XIV веке, но и она, как известно, закончилась полным провалом: большинству египтян новый Бог оказался непонятен и не нужен. Такая ситуация, впрочем, вполне объяснима: ведь для древних жертвоприношение было совместной трапезой богов и людей, формой богообщения, а алтарь — местом богообщения. Для общения с Единым мало было просто размышлять о Нём — важно было войти с Ним в контакт, а это было невозможно без откровения. Уникальность Библии не в том, что она рассказывает о Едином, сотворившем небо и землю — об этом знали или догадывались многие и до призвания Авраама, — а в том, что она доносит до нас живой голос Единого, обращающегося к человеку.

Наверное, поэтому и нужно было начинать историю народа Божия с самого начала — с небольшого кочевого племени, которое с самого начала будет поклоняться только Единому, и которое затем вырастет и превратится

в народ-общину, общину верующих в Единого. Конечно, кочевые племена, среди которых были и предки евреев, в религиозном отношении оставались язычниками. Но были в их религиозности и некоторые отличия. Прежде всего они были связаны с характером культа, типичного для большинства семитских племён. Надо кстати заметить, что около XXIII века начинается массовое расселение семитских и арийских племён, в том числе и по Ближнему Востоку. И тот тип культа, который являлся типичным для семитских племён, был, вероятнее всего, характерен также и для племён арийских. Вообще, можно предположить, что он является одной из древнейших форм языческого культа. По-видимому, он предшествует тому развитию политеизму, который характерен для развитых культур древности.

В основе его лежало поклонение местным богам, которых рассматривали как покровителей той или иной территории. На конкретной территории таким покровителем мог быть только один бог, которого и называли обычно «Ваалом» (евр. *בַּאֵל* *баал*, «хозяин»). Налицо был своеобразный «монотеизм», но, разумеется, языческий, так как власть каждого такого бога-покровителя распространялась лишь на определённую территорию, что не мешало наличию на других территориях других хозяев и покровителей. В случае кочевого племени речь шла не столько о территории, сколько о людях (хотя и среди оседлых жителей считалось, что племена, постоянно обитающие на территории, подвластной тому или иному богу, являются или его детьми, или его подданными). Таким образом, многое, если не всё, в этой ситуации зависело от того, какого бога изберёт себе покровителем то или иное племя, что, в свою очередь, в определяющей степени зависело от вождя — у кочевников, как правило, не имевших особого жреческого сословия, ответственность за отношения с богом-покровителем племени возлагалась обычно на вождя. Всё это и делало возможным начать историю народа Божия с чистого листа. Но многое здесь зависело от личности вождя.

## **Приложение. Религия семитов**

Говоря о семитских племенах и их религии, следует иметь в виду, что история семитов корнями уходит в глубокую древность. Прародиной семитов, судя по имеющимся на сегодняшний день данным, является

Аравийский полуостров, где они обитали уже, по крайней мере, с 10 тысячелетия до н.э., а возможно, и с ещё более ранних времён. Аравийский полуостров был в древности не пустыней, какой он является сегодня, а сухой степью, позволявшей обитавшим на её территории племенам заниматься кочевым скотоводством, которое и являлось традиционным видом промысла семитских племён. В языковом и, по-видимому, в этническом отношении семитские племена являются родственными некоторым другим, обитавшим на Ближнем Востоке, в частности, хамитским и арийским, из которых первые составляют коренное (доарабское) население Северной Африки, а вторые расселились на значительной территории, включая Италию и Грецию, а также Малую Азию, оказавшись ближайшими соседями семитов. Впрочем, расселение ариев, по-видимому, происходило значительно позже появления семитов в Аравии и хамитских племён в Северной Африке. То есть приходится принимать во внимание тот факт, что многие (если не все) формы древнейшей семитской религиозности восходят к эпохе, когда семиты, хамиты и арии представляли собой ещё единый социум. О прародине этого единого семито-хамито-арийского племени высказываются самые разные предположения, однако ничего определённого о ней сегодня сказать нельзя.

Говоря о религии семитов в добиблейский период, необходимо иметь в виду, что в рассматриваемую эпоху не существовало ещё великих семитских цивилизаций древности, таких, как вавилонская или ассирийская. Собственно, появление первой семитской цивилизации — вавилонской — приходится на эпоху, непосредственно предшествующую призванию Авраама. Но вавилонская цивилизация была непосредственным продолжением другой великой цивилизации древности — цивилизации шумерской, которая не имела никакого отношения к семитскому миру. При этом необходимо учитывать, что вавилонский пантеон, известный нам по вавилонским источникам как ранним (эпохи Первого Вавилонского Царства), так и поздним (эпохи Второго Вавилонского Царства), является в значительной мере калькой с пантеона шумерского, то есть изначально несемитского. Ситуация с вавилонским пантеоном здесь напоминает ситуацию с пантеоном позднеримским, который отражает традицию не столько собственно италийскую, сколько классическую греческую, так как пантеон позднего Рима был создан по образцу олимпийского пантеона в его

классической форме. Ещё менее можно считать изначально семитским ассирийский пантеон, очевидно созданный искусственно в рамках проводимой властями Ассирийской империи религиозной политики. В таком случае приходится признать, что ни о каком изначально собственно семитском пантеоне говорить не приходится, и таковой в древнейший период у семитов отсутствовал. Впрочем, семиты не были здесь исключением: судя по современным научным данным, развитые пантеоны вообще надо считать явлением достаточно поздним: это в равной мере относится и к Вавилону, и к Шумеру, и к Египту, и к олимпийскому пантеону.

Что же касается древнейших религиозных форм, то в данном случае приходится говорить не о развитых пантеонах и связанных с ними мифологических системах, а об отдельных культах и отдельных святилищах. С такими святилищами также были связаны определённые мифы (а в некоторых случаях и целые мифологические циклы), но говорить о единой мифологии, подобной тем системам, которые сопровождают сложившиеся пантеоны, здесь не приходится. Впрочем, в условиях родоплеменного социума редко возникает даже возможность складывания пантеона: в семитском мире одно племя, насколько нам известно сегодня, всегда поклонялось лишь одному богу или духу, который и рассматривался как покровитель племени. Принцип «одно племя — один бог-покровитель», по-видимому, действовал также и в хамитском, и в арийском мире.

Рассматривая религиозные традиции семитского мира, нельзя не обратить внимания на существование здесь святилищ особого рода, которые имели межплеменной статус, а боги, которым они были посвящены, по-видимому, почитались всеми местными племенами наравне с собственными богами-покровителями. Но и в этом случае нельзя быть уверенным в наличии представлений о какой бы то ни было иерархии в отношениях между богами-покровителями отдельных племён и богами межплеменных святилищ. Феномен межплеменных святилищ известен и у семитов, и у хамитов, и у ариев, причём у всех трёх этнических семей межплеменные святилища пользуются особым почитанием в силу своей древности.

Возникает естественный вопрос о происхождении языческих святилищ и связанного с ними ритуала. Здесь важно иметь в виду, что для традиционной языческой религиозности культ вообще и ритуал

в частности был первичен, а объясняющий ритуал миф вторичен. Более того: вполне допустимой была вариативность этиологического мифа, связанного с тем или иным ритуалом (*этиологическим* называют миф, объясняющий происхождение того или иного ритуала или обычая). Первичность и первостепенная важность ритуала дополнялась особым отношением к месту, на котором находилось святилище. В известном смысле можно было бы сказать, что святилище было святилищем не потому, что в нём обитал бог или дух, а потому, что место, на котором оно находилось, было необычным, оно отличалось от прочих мест, где ни боги, ни духи обитать не могли. По-видимому, в период преесторический (то есть хронологически предшествующий появлению великих цивилизаций древности) на места, где находились святилища, смотрели как на места, привлекавшие богов и духов в силу известных особенностей. При таком отношении к богам и духам представления о них у семитов едва ли должны были принципиально отличаться от представлений о диких животных, также имеющих вполне определённые места обитания, от которых они неотделимы. Традиционные для семитского мира образы духов (например, хорошо известные по арабскому фольклору джинны) действительно напоминают животных, обладающих, однако, иной по сравнению с обычными животными природой. К человеку такие духи могут относиться враждебно или нейтрально, при том, что иногда люди оказываются в состоянии их приручить и даже в известном смысле «одомашнить».

Но, с другой стороны, в более поздний период на богов-покровителей смотрят уже отнюдь не как на диких зверей. Здесь наличествуют скорее социальные, чем природные аналогии: на бога-покровителя племени в семитском мире смотрят обычно или как на отца, как на главу большого патриархального рода, или как на правителя; сами же члены племени рассматривают себя или как детей, или как подданных своего бога-покровителя. Очевидно, модель «отец — дети» должна хронологически предшествовать модели «правитель — подданные», подобно тому, как родоплеменной социум предшествует государственному; но так же очевидно и то, что в обоих случаях перед нами перенос на религиозную сферу социальных отношений. Такая «социализация» религиозных представлений сказалась и на изменении отношения к жертвоприношению: в древнейший период оно рассматривалось как способ «задобрить» бога или

духа, в эпоху же более позднюю превратилось в род торжественной трапезы с участием бога-покровителя племени. С течением времени, и в особенности с началом кризиса традиционной языческой религиозности, к жертвоприношению нередко вновь начинали относиться как к средству откупиться от бога или духа (такое отношение проникало порой даже в яхвизм), но теперь такое отношение уже нельзя было сравнить с тем, которое было характерно для предисторической эпохи. Тогда на духов действительно смотрели как на диких животных, от которых надо было защищаться; теперь на богов смотрели как на существ вполне разумных, но порочных не менее человека, от которых можно было откупиться подарками, весьма напоминавшими банальную взятку.

С течением времени в семитском мире (так же, как по-видимому, и в хамитском, и в арийском) менялась система символов, отражающая систему религиозных представлений, или, иными словами, менялся религиозный язык, использовавшийся для описания реалий религиозной жизни. С чем же была связана такая перемена? Самый простой ответ связан с процессом социализации самого человека. Но при ближайшем рассмотрении всё оказывается не так просто. Родоплеменной социум в истории человечества существует, как минимум, с эпохи верхнего палеолита (ок. 40 тыс. лет до н.э.); одомашнивание диких животных было в основном завершено к началу эры металла (для Палестины — около 10 тыс. лет до н.э.); между тем, язык социальных проекций (в том числе и родоплеменного типа) становится характерен для религиозной жизни много тысячелетий спустя после появления большого патриархального рода как социальной структуры, а язык проекций природных сохраняется тысячелетия спустя после завершения процесса одомашнивания большинства из наиболее распространённых видов домашних животных. Процесс смены религиозного языка нельзя объяснить исключительно внешними переменами. Речь должна идти скорее об изменении восприятия религиозной реальности, которая с течением времени, как видно, всё более очеловечивалась. Прежде всего, это сказалось на изменении представления о духах, как о существах, исключительно враждебных человеку. В дальнейшем же, по-видимому, сами духи стали всё более походить на людей, прежде всего тем, что у них стали проявляться личностные черты, делавшие возможным для человека общение с ними как с разумными

существами, а не как с животными. Завершился процесс вхождения духов в человеческое сообщество тем, что некоторые из них, отделившись от мира, в котором жили прежде, образовали особый круг богов, имеющих общение с человеком и покровительствующих ему, противоположный миру духов, которые в массе своей остались миру людей чужими и чуждыми. В данном случае, очевидно, налицо было не только «одомашнивание», но и «очеловечивание» духов, которое происходило отнюдь не одновременно с одомашниванием животных.

Какие же духовные процессы могли стоять за этой религиозной реальностью? Ответ может дать анализ самого языческого культа. Всякий ритуал (или, точнее, всякий ритуализм) предполагает не столько религиозное, сколько магическое отношение к миру. Ритуал «работает» лишь в мире, где причины и следствия связаны однозначно, в мире, который не предполагает случайных факторов; лишь в таком мире ритуал действует безусловно. В мире, где присутствует и действует свободная воля, не важно, человека ли или сверхчеловеческих существ, всегда присутствует и обнаруживает себя несистемный фактор, нарушающий однозначность и приносящий во всё происходящее элемент случайности. В известном смысле ритуал в религиозной жизни представляет собой дань, уплачиваемую религией магизму, дань, которая всегда связана с определённым ограничением духовной свободы. В таком случае можно говорить о двух составляющих традиционной языческой религиозности: жертвоприношении и ритуале. Жертвоприношение всегда предполагает личностный характер отношений с тем, кому приносится жертва. Даже в тех случаях, когда на духа смотрят ещё почти так же, как на животное, предложение ему жертвы означает стремление изменить характер отношений между человеком и духом, сделать их более личностными или, по крайней мере, более упорядоченными. Ритуал же во многом определяется ещё традиционно магическими представлениями, которые были весьма развиты уже в эпоху преедистории.

Перед нами, очевидно, проявление двух тенденций, отражённых в семитском язычестве (так же, как, можно думать, и во всякой другой древней языческой традиции). С одной стороны, на духов смотрят лишь как на проявления сверхприродной реальности, не обусловленные ничем, кроме законов самой этой реальности. Подобно тому, как животное представляет собой лишь,



выражаясь современным языком, часть той экологической ниши, к которой принадлежит, дух оказывается в этом случае производным от места, с которым связан и на котором располагается святилище. Святилища в древности никогда не возникали по одной лишь человеческой прихоти. Их появлению предшествовало обычно некое событие, которое рассматривалось свидетелями как проявление сверхприродной силы, на месте которого и сооружалось святилище, причём изначально, возможно, и сами обитавшие в таких святилищах духи не рассматривались как самостоятельные сущности: на них, вероятно, смотрели как на своего рода теофании, или, точнее, как на то, что некоторые историки религии называют *кратофаниями*, то есть проявлениями сверхприродной силы. В семитском мире представление о такой силе было общераспространённым, её, по-видимому, обозначал общесемитский корень *el*, к которому во всех без исключения семитских языках восходят слова, обозначающие богов и реалии, связанные со сверхъестественной реальностью. Ритуал таких святилищ представлял собой не что иное, как систему представлений их основателей, связанную с тем, как следует вести себя на месте проявления силы.

Представление о сверхприродной силе едва ли могло быть очень древним: оно является всё же достаточно абстрактным, а абстракции не свойственны сознанию человека предистории. Более ранним, по-видимому, можно считать представление о конкретных местах проявления такой силы. В данном случае речь может идти об опыте, известном человеку уже на самых ранних этапах истории человечества. Если предположить, что история духовного становления (или восстановления) падшего человека была в значительной мере процессом становления и развития его личностного самосознания (а для такого взгляда сегодня существует уже достаточно оснований, как психологических, так и культурологических), то опыт первого соприкосновения с миром вполне возможно описать в контексте именно магической модели: соприкасаясь с объектами внутри своей социально-экологической ниши, человек воспринимает их именно как своего рода центры силы, с которой возможно взаимодействовать и которая в каждом случае по-разному реагирует на действия человека и даже на само его присутствие. Речь идёт не об одних лишь физических взаимодействиях: ведь становление личностного самосознания — процесс, прежде всего, духовный

и психический, и взаимодействия этого рода в данном случае оказываются важнее взаимодействий физических. Сила, ощущавшаяся человеком за теми объектами, с которыми он взаимодействовал, воспринималась им как реальность сверхприродная, первичная по отношению к объектам, которые были контрагентами физических взаимодействий. Магия в такой ситуации оказывалась, по существу, всего лишь адаптивным механизмом, необходимым для взаимодействия с окружающей реальностью.

Но в опыте человека предистории было и иное: взаимодействие с духами. Речь идёт о том типе религиозности, который историки религии называют обычно *шаманизмом*. Шаманизм, встречающийся у народов русского Севера и давший название самому феномену, как ни парадоксально, не является наиболее типичным примером последнего. Этот тип шаманизма слишком изменился под воздействием более развитых религиозных систем и учений. Шаманизм в виде, наиболее близком к его древнейшей форме, следует искать у колдунов африканских или австралийских племён. В основе его лежит общение с духами, с которыми шаман (колдун) сливается иногда до полной нераздельности. При всей духовной неоднозначности такого рода опыта, он всё же качественно отличается от опыта магизма. Там речь идёт о взаимодействии с объектами, здесь — с субъектами. В случае магизма человек воспринимает мир как систему взаимодействующих между собой безличных центров силы; в случае шаманизма перед ним открывается целый мир личностей и волей, каждая из которых проявляет себя именно как субъект взаимодействия, нередко опасный, но всегда активный. Становлению собственно религиозного отношения к миру шаманизм способствовал гораздо более магизма. Но не это было главным, а то, что и самому духовному становлению человека взаимодействие с другими волями давало гораздо больше взаимодействия с неодухотворёнными объектами.

Каким же образом связаны две рассмотренные выше древнейшие формы религиозного сознания человека с поздним семитским язычеством? Прежде всего, в нём слились воедино элементы как магизма, так и шаманизма. К древнейшим магическим пластам восходят элементы поздних языческих религиозных ритуалов; к ним же восходит и представление о священности места, на котором находится святилище. Само представление о сверхприродной энергии связано с магическим мироощущением. Арийский мир пошёл в этом отношении дальше семитского: здесь представления

о сверхприродной энергии очень рано трансформировались в представления чисто пантеистические, получившие отражение в мифологеме космического первочеловека. Такой переход арийских племён от магических представлений к религиозным был, по-видимому, отнюдь не случаен: ведь представление о сверхприродной энергии от пантеизма отделяет лишь осознание связи этой энергии с Единым, а затем и отождествление Его с ней. Между тем, реальности в мире присутствия Божия как активно действующего начала не оспаривает ни одна монотеистическая традиция. Человеку предистории, пережившему катастрофу грехопадения, нелегко было за безличной, на первый взгляд, силой увидеть Того, Кто является её источником. Для этого нужно было научиться видеть и воспринимать в сверхприродной реальности не просто источники силы, но именно иные, чужие и иногда даже чуждые, воли; только так мог человек надеяться почувствовать когда-нибудь волю Единого. История древнего монотеизма начинается, судя по имеющимся на сегодняшний день данным, практически одновременно с историей шаманизма. Именно шаманизм и позволил с течением времени научиться семитам видеть в духах не проявления силы, а личности и воли, с которыми можно было взаимодействовать. Духи превратились в богов, а боги стали покровительствовать людям. Теперь стал возможен следующий вопрос: кто же наш бог? И к кому мы должны обращаться за покровительством и защитой?

## **Призвание Авраама**

Чем было призвание Авраама? Можно было бы сказать, что оно было частью того мощного движения, которое захватило семитский мир ещё в конце XXIV в. В это время семитские племена, судя по тому, что нам известно о них сегодня, обитали где-то в районе Аравийского полуострова, занимаясь кочевым скотоводством. По-видимому, в те времена Аравия была ещё не пустыней, как сегодня, а сухой степью, которая делала возможным такой образ жизни. Но население росло, а почвы, несмотря на выработанную веками экологическую аккуратность кочевников, неизбежно деградировали. Семитские племена Аравии, как и каждый кочевой этнос в известный период своей истории, вынуждены были начать поиски новых земель для расселения. Неудивительно, что взоры их обратились прежде всего

в сторону Месопотамской низменности — там имелись достаточно большие ещё не освоенные территории, позволявшие заниматься кочевым или полукочевым, а кое-где и пастбищно-отгонным скотоводством.

Последнее свойственно не кочевникам, а оседлым жителям: для него требуется как минимум два пастбища, каждое из которых могло бы полностью прокормить скот, принадлежащий местным жителям (из двух пастбищ одно обычно активно используется, а второе в это время восстанавливает травяной покров). Ещё лучше, если пастбищ будет три: резерв никогда не бывает лишним. Но такая ситуация обычно бывает возможной или в хорошо увлажнённых равнинных местах (чаще в долинах крупных рек), или в горах, где низинные зимние пастбища соседствуют с высокогорными летними. Первый тип пастбищно-отгонного скотоводства называют обычно равнинным, а второй — горным. В сухих же местах (а это чаще степные зоны) скотоводство возможно лишь в кочевой форме, при которой постоянное циклическое перемещение масс скота позволяет восстанавливаться травяному покрову, создавая эффект постоянной смены пастбищных площадей. Аравийский полуостров предоставлял возможности лишь для кочевого скотоводства; Месопотамская низменность в ряде районов позволяла перейти от кочевого скотоводства к пастбищно-отгонному равнинного типа, создавая тем самым условия для частичного оседания кочевников на землю с возможностью приобщения впоследствии части из них к земледелию.

В центре Месопотамии в это время уже почти два тысячелетия существовала мощная цивилизация шумеров, не имевшая никакого отношения к семитскому миру; однако северная и частично южная часть Месопотамской низменности были свободны для заселения. Именно в Южной Месопотамии и возникло в конце XXIII в. Семитское государство под названием Аккад, а ещё приблизительно полтора столетия спустя семиты, пользуясь внутренней слабостью Шумерской конфедерации, нанесли полное военное поражение этому государству, основав на его развалинах новое под названием Вавилония. Хотя в этническом и языковом отношении Вавилония была государством семитским, его обитатели унаследовали все достижения своих предшественников-шумеров, настолько, что это позволяет нам сегодня говорить о единой шумеро-вавилонской цивилизации.

По-видимому, Вавилония поглотила основную массу пришедшего из Аравии семитского населения; но некоторая его часть, очевидно, осела не в самой Вавилонии, а к северу и к югу от неё, где и продолжала своё традиционное занятие скотоводством. Собственно, отражённая в [Быт 11:27-32](#) генеалогия Авраама вполне реалистично отражает то передвижение семитских родов и кланов, которое могло иметь место в ту эпоху: обитая вначале в районе центральной Вавилонии (она названа в тексте «Уром Халдейским»), отец Авраама переселяется затем на Север, в Харран, где и оседали обычно те, кому не находилось места в Вавилонии. Но перенаселение неизбежно развивалось и там; оставалось одно — искать новые земли для заселения. Искали их прежде всего к западу от Месопотамии, и так постепенно вся территория от западной границы Месопотамской низменности до восточного побережья Средиземного моря оказалась заселена семитами — выходцами из Месопотамии. В Ветхом Завете эти племена называют обычно собирательным именем *אַרַמִּים* *арамим*, «арамеи».

Не только Палестина, но также и всё средиземноморское побережье к северу и к югу от неё ко времени переселения Авраама было уже семитским; Авраам был, очевидно, далеко не первым, кто имел намерение переселиться из Месопотамии на Запад, в том числе и в своём собственном племени, так как такое намерение было уже у его отца ([Быт 11:31](#)). Но куда именно в Палестине мог бы отправиться Авраам?

Географически и цивилизационно Палестину можно было бы разделить на четыре зоны. Северная её часть, Галилея, и прилегающая к ней Иорданская долина являются наиболее благоприятным в природно-климатическом отношении регионом, где жаркое (до +36+38°) лето и тёплая (+14+16°) зима сочетаются с хорошей увлажнённостью благодаря обилию осадков и близости Генисаретского озера. Климат этих мест более всего напоминает южную Италию или южную Грецию. Неудивительно, что уже с очень ранних времён здесь стали развиваться земледелие и городская цивилизация. Во времена Авраама Галилея и Иорданская долина были уже плотно застроены и заселены, жители многочисленных городов занимались ремеслом и торговлей, а сельские жители — земледелием (в основном, выращиванием зерновых и садоводством). Единой власти здесь не было, города были независимы и нередко враждовали друг с другом, ведя почти непрерывные междоусобные войны. Обитатели этих городов называются

обычно в ветхозаветных книгах собирательным именем כְּנַעֲנִים *кнааним*, «хананей». Попытки переселения в Галилею или Иорданскую долину были мало перспективны как из-за плотного их заселения, так и ввиду возможной перспективы оказаться втянутым в местные междоусобицы.

Южнее Галилеи лежит Самария, представлявшая собой во времена Авраама сухую степь центральноазиатского типа, ныне превратившуюся в пустыню. Климат Самарии напоминал галилейский, но уже тогда был заметно суше последнего, к тому же самарийское лето было жарче галилейского (до +41+43° льшей ориентированностью на близлежащие рынки, каковыми в данном случае были рынки городов Галилеи и Иорданской долины). Состояло это население преимущественно из племён семитского и, частично, арийского (точнее, переднеазиатского) происхождения. Последние в Ветхом Завете называются חֵטִי). Развитой городской цивилизации здесь не сложилось из-за недостаточной увлажнённости, и местное население занималось полукочевым скотоводством (от кочевого оно отличается бо *китим*, «хетты», хотя, возможно, речь должна идти не о хеттах собственно, а о других малоазийских ариях; очевидно одно: в Палестине они, вероятнее всего, должны были появиться за несколько столетий до Авраама, когда она входила в состав Хеттской империи.

Именно здесь и поселился Авраам, пополнив собой и своими соплеменниками ряды семитских племён, уже обитавших к этому времени в Самарии. Южнее Самарии находится Иудейское нагорье, территория с довольно суровым климатом (лето тёплое, но не жаркое, не выше +35°, зима холодная, как правило, не выше +10°). Проникнуть на эту территорию или, тем более, поселиться на ней было достаточно сложно, так как она была заселена весьма воинственными горцами, племенами семитского происхождения, заселившими Иудейское нагорье, вероятнее всего, за несколько столетий до Авраама. Городов здесь не было, за исключением Шалема (Иерусалима), местные жители обитали в укрепленных поселениях, занимаясь террасным земледелием (преимущественно садоводством и виноградарством) и пастбищно-отгонным скотоводством горного типа. А ещё южнее начиналась безводная и безжизненная пустыня, напоминающая пустыни Синайского полуострова и незаметно в них переходящая. Жизнь возможна здесь лишь в оазисах,

крупнейшим из которых является Беэр-Шева (Вирсавия), при Аврааме необитаемая, а впоследствии заселённая его потомками.

Итак, Авраам переселяется в Самарию, где, очевидно, сохраняет прежний образ жизни и род занятий. По-видимому, изначальный маршрут его кочевья пролегал где-то внутри треугольника Бейт-Эль (Вефиль) – Шило (Силом) – Шхем (Сихем). Однако, судя по месту погребения Сары в районе Хеврона, приходится думать, что к концу жизни Авраама его племя частично освоило район южных предгорий Иудеи. Впрочем, чтобы попасть туда, вовсе не обязательно было пересекать Иудейское нагорье с Севера на Юг: с востока, вдоль побережья, тянулась в те дни караванная дорога, связывавшая порты Финикии и города Галилеи с Египтом, по которой легко было обойти опасные места.

Что можно сказать о религиозной составляющей переселения? И когда оно произошло? На второй вопрос можно сегодня ответить лишь приблизительно: вероятнее всего, около XX – XIX в. В это время Палестина уже перестала быть частью Хеттской империи и ещё не успела попасть под египетский контроль, что и давало возможность Аврааму и его соплеменникам относительно беспрепятственно проникнуть в Самарию. К тому же, именно в это время на окраинах Вавилонии, вероятно, развивается перенаселённость. С первым вопросом сложнее. Собственно, весь смысл библейского повествования об Аврааме сводится во многом именно к факту его призвания. Конечно, в Палестину намеревался переселиться уже его отец; но это был бы, очевидно, такой же естественный процесс, каким было переселение туда же множества других племён в предшествующее и в последующее время. Главное заключается в том голосе неведомого Бога, который Авраам услышал и которому поверил ([Быт 12:1-5](#)).

Конечно, такого рода факты совершенно невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть: человек свидетельствует о своём личном духовном опыте, и такому свидетельству можно лишь поверить (или не поверить). И всё же можно было бы сказать, что этому свидетельству есть веские исторические основания доверять. Дело в том, что Авраам был не первым и не единственным, кто слышал голос свыше. Конечно, Бог Авраама — не то, что боги язычников; Аврааму первому за многие столетия (если

не тысячелетия) довелось услышать голос Единого. Но сам Авраам едва ли знал о том, кем был его Бог: ведь история яхвизма с него только начиналась. А вот голоса других богов в древности слышали часто. Собственно, и ветхозаветные книги нередко упоминают языческих пророков; а ведь пророки как раз и отличались тем, что имели опыт непосредственного богообщения, и опыт этот обычно выливался именно в такую «голосовую» форму, когда пророк действительно слышал голос божества, которому служил и от имени которого пророчествовал.

Такой феномен в древности был известен на Ближнем Востоке повсеместно, пророки были известны не только в семитском мире, но и в Египте, и в мире греко-римском. Здесь пророков называли иногда оракулами, но сути дела это не меняет. Очевидно, в том, что вождь племени услышал некий божественный голос, для современников Авраама не было ничего необычного. Необычным было лишь то, что голос принадлежал какому-то неведомому Богу, обещавшему такое, что далеко не каждый бог обещает своему племени: великое будущее небольшого клана, которому суждено превратиться в целый народ и создать своё государство ([Быт 12:2](#)). Но для осуществления обещанного нужно поверить этому неведомому Богу и уйти в Палестину. Конечно, Авраам здесь был бы не первым, но ему уже 75 лет, и дееспособный, по понятиям того времени, возраст для него уже давно позади. Собственно, дееспособным тогда считался человек в возрасте от 20 до 60 лет; эти 40 лет и считались возрастом жизни одного поколения, и начинать нечто серьёзное с дальним прицелом в 75 лет должно было казаться безрассудством: ведь предстояло не просто прийти на новое место, предстояло ещё там обосноваться, а здесь на пришельцев работало только время.

Постепенно появятся на новом месте алтари, колодцы, гробницы, и так же постепенно обоснуется племя на месте своего переселения, если сумеет там выжить и силой доказать своё право жить на этой земле. Благоразумнее было бы 75-летнему вождю остаться на месте и не искушать судьбу: ведь всем были известны и случаи, когда боги лукавили... И всё же Авраам поверил своему неведомому Богу и пошёл за Ним. Что он знал о своём Боге? И что знали о Нём соплеменники Авраама? Бог Авраама являлся ему и говорил с ним, и на местах встреч Авраам оставлял алтари — не только на память



о встрече уже происшедшей, но и для обозначения места возможных будущих встреч, как было принято в его времена ([Быт 12:7-8,14-18](#)).

Какими были эти алтари? Библия умалчивает об этом, но сегодня нам несложно представить себе типичный алтарь кочевников, который отнюдь не был роскошным: выложенный на земле каменный круг, отмечавший границы святилища, и плоский камень, служащий жертвенником, в центре — вот и всё, большего не требовалось, ведь кочевники не живут у своих алтарей постоянно, они уходят от них и к ним возвращаются, им не на кого было бы оставить нуждающееся в охране роскошное святилище. Такое, как, например, Пергамский алтарь, очень напоминающий типичные городские алтари времён Авраама: довольно высокое пирамидальное сооружение, украшенное и облицованное мрамором (мрамора, конечно, не знали во времена Авраама даже в городах, но украшались городские алтари и тогда), с алтарной верхней площадкой, где и располагался жертвенник.

Таких алтарей кочевники не знали: кочевой культ был проще. Простота его была ещё и в том, что кочевники не знали жречества: отношения с богом-покровителем устраивал (и, если надо, улаживал) вождь. Здесь таилась великая возможность: именно от Авраама зависело, будет ли его племя поклоняться Единому, или нет. Но здесь же таилась и известная опасность: рядовые члены племени зачастую не очень-то интересовались деталями отношений, связывавших вождя и его бога. Так, впрочем, в древности было принято повсеместно: религиозная жизнь отдавалась, так сказать, на откуп «специалистам», то есть особо на то уполномоченным лицам (будь то жрецы, вожди или племенные колдуны). Все остальные обычно ограничивались участием в массовых религиозных церемониях и ритуалах, когда это было необходимо с точки зрения всё тех же жрецов, вождей или колдунов. Но тогда становилось тем более важно, что знал о своём Боге Авраам.

## Бог Авраама

Многие читающие Книгу Бытия полагают, что Аврааму с самого начала, с момента призвания уже было известно о своём Боге если не всё, то многое. В этом случае обычно предполагают, что Авраам многое понял ещё в Харране, до начала переселения в Палестину. Между тем, Библия такого

нам не говорит. Скорее и естественнее было бы предположить, что в начале своего духовного пути Авраам ещё ничего не знал о Едином, а в дальнейшем узнавал о Нём то, что Он сам ему открывал. Но из этого вовсе не следует, что у Авраама не было вообще никаких религиозных представлений.

Едва ли, конечно, он был в религиозном отношении вавилонянином; живя в Северной Месопотамии, Авраам скорее мог разделять религиозные представления обитавших там семитских племён, которые мало походили на вавилонские с их развитым политеизмом и больше напоминали религиозность предков Авраама, обитавших в Аравии. Разные исследователи по-разному отвечали на вопрос о религиозности Авраама. Некоторые считали (и считают), что для Авраама его Бог был таким же ваалом, какими были для других племён их боги-покровители. Другие были уверены, что Авраам с самого начала понимал, с Кем имеет дело. Как бывает нередко, истина здесь, похоже, лежит где-то посередине.

Вряд ли можно предполагать, что сам факт призвания мог немедленно и кардинально изменить религиозность Авраама, и вряд ли есть основания полагать, что она с самого начала принципиально отличалась от религиозности его окружения. По крайней мере, библейские книги не дают нам оснований для таких предположений. Но предполагать, что представления о Боге у Авраама или, тем более, у его потомков оставались неизменными, также нет оснований. О таких изменениях нам говорят прежде всего священные имена (имена, относимые Авраамом и его потомками к своему Богу) и *сакральная титулатура*, то есть те эпитеты, которыми Авраам и его соплеменники наделяли Бога Авраама.

Священным именам и сакральной титулатуре в древности вообще уделяли немало внимания. Они не только отражали представления тех, кто их создал и использовал, о своих богах, они были также неотделимы от ритуала и от культовой практики. Призывание бога было возможно лишь в том случае, когда было известно его имя, причём в этом случае различались имена, данные богу людьми, и имена, открытые самим богом (в видениях, в пророческом экстазе и т.п.). Вторые считались более "действенными", чем первые, они были в глазах обращающихся как бы собственными именами бога (их могло быть и несколько), в то время, как на первые смотрели скорее как на имена нарицательные или на титулы.

Надо заметить, что титулатура Бога Авраама отнюдь не предполагает отношения к Нему как к одному из множества племенных богов: так, уже к концу жизни Авраама не только сам Авраам, но и его соплеменники смотрят на Него как на Владыку неба и земли ([Быт 24:3](#)). Но было ли так с самого начала? Ответить на этот вопрос может помочь нам история с Мелхиседеком, изложенная в [гл. 14](#) Книги Бытия. Надо кстати заметить, что приведённый здесь рассказ основан на предании, которое едва ли могло появиться среди соплеменников Авраама. Об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что Авраам назван в нём «евреем» (евр. *עברי* иври). Ни сам Авраам, ни его потомки так себя не называли, что и не удивительно: ведь так называли обычно пришельцев или кочевников местные жители, в данном случае, очевидно, жители городов Иорданской долины, смотревшие на Авраама и его племя как на пришельцев и варваров.

Собственно, предание связано с довольно типичным для Палестины военным эпизодом, представлявшим собой очередной акт непрекращающейся междоусобицы, периодически то вспыхивавшей, то гаснувшей. Историки уже довольно давно пытаются определить, о каких именно правителях идёт речь и к какому веку можно отнести этот эпизод. Для нас же в данном случае особенно интересна фигура Мелхиседека и факт благословения им Авраама. Вернее, впрочем, было бы сказать, что наиболее интересным аспектом здесь является именно принятие Авраамом благословения. То, что некто, имеющий власть и право благословлять, благословляет возвращающегося победителя, само по себе не удивительно. Но всё же встаёт вопрос: кто же такой Мелхиседек? И какому богу он служит?

Для ответа на этот вопрос надо прежде всего разобраться, каким именем называл своего Бога Авраам. Чаще всего в Книге Бытия для обозначения Бога Авраама он сам и его соплеменники используют еврейское слово *אלה* *элоах*, как, например, в приведённом выше стихе [Быт 24:3](#) (евр. *בַּיְהוָה יְהוָה וְאֱלֹהֵי הָאָרֶץ* *элохей ха-шамаим ве-элохей ха-эрец*, «Бог неба и Бог земли»). По-видимому, оно происходит от евр. корня *אל* *эль*, «бог, божество» (изначально этим словом обозначали языческих богов) с присоединённой к нему указательной частицей, игравшей в данном случае роль чего-то наподобие определённого артикля. В дальнейшем в еврейском речевом этикетке закрепилось употребление по отношению к Богу формы множественного числа от *אלה* *элоах*, и так появилось наиболее распространённое

и употребительное в ветхозаветных книгах אֱלֹהִים *элохим*, которое, как и אֱלֹהִים *элоах*, в Синодальном русском переводе передано как «Бог».

Но такое имя можно рассматривать скорее как нарицательное, чем как собственное. Собственным же именем, под которым Бог Авраама был известен ему самому, а также его современникам и потомкам, является открытое Им Самим во время богоявления имя אֱלֹהֵי שַׁדַּי *эль шадаи*, букв. «бог силы» (традиционный Синодальный перевод — «Бог Всемогущий») ([Быт 17:1](#)). Надо заметить, что это имя было известно не только Аврааму, но и Иакову ([Быт 35:11](#)), став традиционным, что подтверждает Сам Бог в Своём откровении Моисею ([Исх 6:3](#)). Между тем, Мелхиседек благословляет Авраама от имени бога, названного в рассказе אֱלֹהֵי עֵלְיֵן *эль эльон*, букв. «высокий бог» или «высший бог» (традиционный Синодальный перевод — «Бог Всевышний») ([Быт 14:18-20](#)). Интересно, что такое имя встречается только здесь, в [гл.14](#) Книги Бытия, и нигде более; אֱלֹהֵי עֵלְיֵן *эль эльон* появляется иногда в Ветхом Завете как один из эпитетов Яхве, но это происходит значительно позже эпохи Авраама.

Напрашивается естественный вывод: бог Мелхиседека не имеет никакого отношения к Богу Авраама, он упоминается в Библии лишь в одном месте и к яхвизму отношения не имеет, так же, как и сам Мелхиседек. Но кто же такой Мелхиседек и почему Авраам принимает благословение от имени бога, которого он, в сущности, не знает? При ответе на этот вопрос важно учитывать статус самого Мелхиседека и города, где он правил. В рассказе он назван «правителем Шалема» (евр. מֶלֶךְ שָׁלֵם *мелех шалем*; в Синодальном переводе — «царь Салимский») и «пророком высшего бога» (евр. לְאֵלֵי יְהוָה *кохен ле-эль-эльон*; в Синодальном переводе — «священник Бога Всевышнего») ([Быт 14:18](#)). Перевод в данном контексте евр. כֹּהֵן *кохен* русским словом «священник» является очевидным анахронизмом, так как для обозначения левитского священника это слово начинает использоваться едва ли раньше эпохи Иисуса Навина; изначально же, судя по употреблению однокоренных слов в других семитских языках, оно должно было быть связано скорее с пророческой, чем с жреческой или священнической традицией.

Конечно, Мелхиседек вполне мог быть пророком божества по имени אֱלֹהֵי עֵלְיֵן *эль эльон*, здесь вряд ли можно усмотреть что-то необычное. Интереснее

то, что он оказывается ещё и правителем Шалема, то есть Иерусалима (Шалем — древнее название Иерусалима). Такое могло бы иметь место лишь в том случае, если бы Шалем при Аврааме был не обычным городом, но городом-святилищем, каких в те времена было немало на Ближнем Востоке. Обычно такие святилища были древними и авторитетными, чаще всего они обладали статусом своеобразной экстерриториальности, и нередко при них существовали общины оракулов или языческих пророков. Как правило, они были посвящены или богу Солнца, или богу-громовнику, который оказывался одновременно и богом неба, а нередко к тому же ещё и «отцом богов и людей» и «владыкой неба и земли», наподобие, например, греческого Зевса.

Судя по имени и титулу, אֱלֹהֵי זֵבֶד *эль эльон* вполне мог быть кем-то наподобие местного Зевса, а святилище его, по-видимому, почиталось всеми семитскими племенами не только Иудейского нагорья, но и Самарии, что, впрочем, не мешало каждому племени поклоняться также и своему богу-покровителю. Само имя «Мелхиседек» при ближайшем рассмотрении вполне может оказаться не именем собственно, а титулом, принадлежащим главе пророческой общины (соответствующее евр. מַלְכֵי צְדָקָה *малхей цедек* означает буквально «праведный правитель» или «правитель праведности»). Но в таком случае Авраам мог принять благословение от имени этого бога, лишь если он считал своего Бога низшим по отношению к нему! Если так, то в это время для Авраама его Бог действительно представлялся ему кем-то наподобие одного из местных ваалов. Но так, очевидно, было лишь в начале пребывания Авраама в Палестине; к концу своего жизненного пути он уже смотрит на своего Бога как на владыку неба и земли, присваивая Ему титулы, прежде относимые им к богу Мелхиседека. Что же заставило Авраама изменить мнение о своём Боге?

Ответить на этот вопрос нам могут помочь описания *теофаний*, то есть богоявлений, связанных с именем Авраама. Прежде всего, речь идёт о событиях, описанных в [гл.15](#) и в [гл.17](#) Книги Бытия. Эти (и некоторые другие) главы Книги Бытия интересны уже тем, что, в отличие от большинства других глав этой книги, они несут на себе следы многократной редактуры. По-видимому, они представляют собой часть того древнего ядра книги, которое восходит непосредственно к эпохе Патриархов

и на основе которого позже была написана Книга Бытия в том виде, в котором мы её знаем сегодня.

Не исключено, что ещё до Вавилонского плена в Иудее существовали какие-то варианты священной истории, в которую входили, наряду с рядом других, и эпизоды, описанные в этих двух главах. Конечно, изначально они могли сохраняться только в устной передаче, так как письменность у евреев появилась не раньше XII века, но, судя по тому, что выражение «Бог отцов», а также «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» уже при Моисее были вполне устойчивыми ([Исх 3:6](#)), можно предполагать, что какой-то цикл преданий о Боге отцов должен был уже существовать, а сложиться он, очевидно, мог лишь в предшествующий период, то есть в эпоху Патриархов. Итак, есть все основания рассматривать упомянутые главы, как рассказы, восходящие к эпохе Авраама.

Тому есть ещё одно свидетельство: никто, кроме самого Авраама, очевидно, не мог бы рассказать ни о чём подобном, ведь других свидетелей происходящего, судя по контексту рассказа, просто не было! Итак, что же могли сказать Аврааму о Боге описанные в Книге Бытия теофании? Прежде всего, важно отметить, что теофании в древности были вообще принципиально важны, когда дело касалось культа и ритуала. Сами места святилищ нередко были связаны именно с теофаниями языческих богов (хотя случалось и так, что алтари сооружались на местах памятных исторических событий, за которыми древние язычники чувствовали проявление силы и воли своих богов). Разумеется, не менее важны они были для Авраама, который также воздвигал алтари там, где ему являлся Бог. Но особенно важными, как мы уже говорили, были те теофании, во время которых являющийся бог открывал своё имя.

С этой точки зрения особое значение имеет теофания, описанная в [гл.17](#), т.к. именно здесь Бог Авраама открывает ему то имя, которое впоследствии станет традиционным ([Быт 17:1](#)). Но каждое священное имя было значимым; что же означало для Авраама имя  $\text{אל שדי}$  *эль шадаи*? Буквальный перевод — «бог силы» или «сильный бог», на первый взгляд, мало информативно. Но современникам Авраама это имя говорило больше, чем нам сегодня. Ведь речь шла не просто о могущественном (быть может — нечеловечески могущественном) существе, а о Том, Кто владеет силой или является её

Источником; и не о физической силе, а о той, которая, по представлениям древних, лежала в основе мироздания, проявляя себя во всяком естественном или сверхъестественном феномене, о силе сверхприродной, существование которой в древности никем не подвергалось сомнению.

Считалось, что носителями её являются все боги и духи, так же, как, впрочем, и некоторые люди, например, жрецы и маги. Но никто не дерзнул бы сказать, что он безраздельно владеет силой. Владеющий силой становился не просто владыкой мира, Он оказывался также и его творцом. Тот, Кто заявлял о Себе, что Он является её источником, становился не просто выше других богов и духов, Он оказывался Единым и единственным. Конечно, такие декларации требовали доказательств, и Аврааму они, очевидно, были предоставлены: не случайно упоминается [в гл.17](#) перемена имени как самого Авраама, так и его жены ([Быт 17:5, 15](#)). Для древних перемена имени была неотделима от инициатических обрядов, которые, как предполагалось, полностью преобразуют человека.

Собственно, сама перемена имени и должна была обозначать, что прежнего человека больше нет, и на его месте появился другой, новый, у которого изменилось всё, включая имя. Некоторые типы инициаций (напр., возрастные) сохранялись ещё со времён родоплеменного социума (кстати, одним из древнейших возрастных инициатических обрядов было и обрезание, которому в яхвизме был придан новый, религиозный смысл), другие появились в контексте различных религиозных традиций. Но во всяком случае инициация была невозможна без проявления той силы, о которой у нас шла речь выше.

Очевидно, в случае Авраама встреча его со своим Богом была не просто откровением, но именно инициацией, той самой внутренней переменой, которая и стала лучшим доказательством могущества его Бога. С этой точки зрения встреча, описанная в [гл.15](#) Книги Бытия, была, в известном смысле, предварительной. Разумеется, она была исключительно важна в том отношении, что именно тогда был заключён своего рода формальный союз между Авраамом и его Богом, и были даны обещания, время исполнения которых тогда ещё не пришло ([Быт 15:13-16](#)). Интересно отметить, что этот союз заключается с соблюдением всех существовавших тогда обычаев (заклѳченный союз считался освящѳнным с того момента, когда

договаривающиеся стороны проходили между двумя половинами рассечённых надвое жертвенных животных). Авраам, очевидно, именно так готовится к заключению союза ([Быт 15:9-11](#)), а Бог обозначает Своё присутствие знаком, который для древних издавна обозначал присутствие высших сил — ударом молнии в разложенные для жертвенного костра на алтаре дрова ([Быт 15:17](#); в евр. тексте букв. «дым очага и огненный язык», *אש וּלְפִיד אֵשׁ תָּנוּר* *танур ашан ве-лапид эш*). Под «очагом» здесь вполне может подразумеваться типичный для кочевых цивилизаций алтарь, представляющий собой выложенный на земле каменный круг, действительно напоминающий очаг. Такми образом, здесь был лишь заключён союз между Богом и Авраамом, но по-настоящему Бог открывается ему позже, называя Своё имя и возвещая, что Его планы начинают осуществляться и у Авраама скоро родится наследник ([Быт 17:16, 19, 21](#)). Неудивительно, что такая теофания полностью изменила представление Авраама о своём Боге.

## Приложение. Священные имена в Ветхом Завете

Имени и слову в древности уделяли особое внимание, и связано это было не в последнюю очередь с тем, что слову в те времена приписывали нередко магические свойства. Типичным тому примером является известная с предисторических времён практика заклинаний, основанная на особым образом ритмизованных словесных формулах, имевших, как думали их создатели, особую силу воздействия на протекающие в окружающем мире естественные процессы. По-видимому, в основе подобного рода практики лежало представление о неких изначальных космических ритмах, на которые человек может воздействовать посредством ритмически организованных звуковых элементов. Речь в данном случае идёт не только о звуках естественного языка, но и о музыке, которой древние маги обычно пользовались наряду с заклинаниями. Магические практики древности знали не только священную музыку и заклинания, но и *фетиши* — особого рода объекты, которые, согласно представлениям древних магов, были своего рода концентраторами той сверхприродной энергии, к овладению которой стремились маги всех времён и народов. Правильному именованию таких фетишей в магических практиках придавалось особое значение, так как с их именем связывалась в сознании древних магов возможность



освобождения содержащейся в них энергии. Ещё большее значение придавалось древними именам богов и духов, которые также рассматривались ими прежде всего как носители всё той же сверхприродной энергии. Считалось, что знание имени в данном случае может позволить побудить бога или духа активизировать ту энергию, носителем которой он является. Нередко считалось, что у бога или духа есть несколько имён, не все из которых являются действенными в магическом отношении. «Работающие» имена считались тайными и были известны обычно лишь посвящённым.

Наряду с магическим у слова и имени во все времена существовало и иное, культурно-религиозное измерение. Слово едва ли можно рассматривать как сугубо языковой феномен. С лингвистической точки зрения невозможно дать однозначное определение слова, структура которого варьируется в зависимости от структуры языка, частью которого оно является. Существуют языки, где отдельным, законченным словом считается каждый корень и каждый значимый языковой элемент вообще; но, вместе с тем, есть и такие, где словом является лишь законченное предложение, включающее в себя целый ряд корней, их расширителей (суффиксов и приставок) и соединительных элементов. Такое, очевидно, возможно лишь в том случае, если слово изначально является не столько языковой, сколько психологической и культурной реальностью. По-видимому, с самого начала истории человечества выделение слова было неотделимо от расчленения того первичного образного ряда, восприятие которого было свойственно человеку уже на самых ранних этапах культурной истории человечества. Само же такое расчленение было, вероятно, следствием осознания человеком собственного духовного «я» и развитием у него того, что психологи называют интенцией, без которой невозможно и полноценное общение с Богом. Не случайно в библейском рассказе о сотворении человека процесс именования животных, с которыми взаимодействует человек, неотделим от процесса его собственного становления ([Быт 2:19–20](#)).

Этот факт имеет ещё одно измерение, в известном смысле сближающее его с религиозной сферой. Процесс наименования животных исторически ассоциируется не только с именованием в лингвистическом смысле, с присваиванием названий тем или иным видам животных, но и с процессом одомашнивания диких животных, при котором животные, становящиеся

домашними, получают имена собственные, как это обычно и бывает с домашними животными. Здесь налицо известная гуманизация естественного окружения человека, в процессе которой некто или нечто, изначально не имевшее никакого отношения к миру людей, вступает с ним в контакт и находит в нём своё место. При такой гуманизации и у человека меняется отношение к тому, кто попадает в его сферу: бывшие прежде безымянными и чужими для человека, теперь окружающие его животные обретают имена, свидетельствуя о тех особых отношениях, которые установились у человека с теми, кого он наименовал. Здесь налицо и момент реализации данной Богом человеку власти над животным миром: правом дать безымянному прежде животному имя обладает лишь тот, кто отныне становится его хозяином. Но в библейском контексте власть уравнивается ответственностью: человек получает власть над животными постольку, поскольку сам он остаётся во власти Божией, и право наименовать животных даётся человеку Богом, Который подводит их к нему с тем, чтобы человек мог реализовать данную ему Богом над животными власть ([Быт 2:19](#)).

То же самое происходило и в процессе религиозного развития человечества в целом и семитского мира в частности, когда из мира духов выделялись те, кого впоследствии в традиционном язычестве стали воспринимать как богов. В процессе такой гуманизации имена и их правильное употребление играют особую роль. Знание имени духа было изначально сродни заклинанию, которое могло заставить его проявить свою силу, задействовав находящуюся в его распоряжении магическую энергию, а иногда даже дать человеку, знающему имя и нужное заклинание, полную власть над духом. На первом этапе процесса гуманизации, когда духи не обладали ещё личностным самосознанием и напоминали животных, такое к ним отношение было вполне объяснимо. На втором этапе, когда на духов стали смотреть как на существа, подобные людям, и тем более на третьем, когда некоторые из них превратились в языческих богов (наподобие семитских ваалов), знание имени этих богов и духов стало необходимым условием общения с ними. Представление о том, что бог может открыться человеку и явить свою силу, сохранялось, и само имя открывалось обычно богом человеку в момент теофании, которыми языческий мир был полон не менее, чем мир предисторический явлениями духов. С момента откровения священное имя

становилось своего рода ключом, открывавшим человеку, ищущему встречи со своим богом-покровителем, дверь в мир, где обитал его бог. Именно поэтому откровение священного имени в древности всегда сопровождалось теофанией, хотя не всякая теофания сопровождалась откровением имени. Нередко боги носили несколько имён, из которых одни были даны людьми, а другие открывались самими богами. Последние рассматривались наиболее действенными с точки зрения их употребления во время жертвоприношений и других ритуалов. В яхвизме не получила отражения связанная со священными именами магическая практика, но традиция употребления открытых Богом священных имён при богослужении присутствует и в нём.

В ветхозаветных текстах отражены два рода священных имён. Один из них представлен группой имён, восходящей к общесемитскому корню *el*, другой — открытым Моисею на Синае именем  $\text{יְהוָה}$  *яхве*, от которого и получил своё название яхвизм. Наиболее ранними являются имена, восходящие к корню *el*. Об имени  $\text{יְהוָה}$  *яхве* в Книге Исхода прямо сказано, что оно впервые было открыто именно Моисею, предшественникам которого Бог открывался под другим именем ([Исх 6:3](#)). Происхождение имени  $\text{יְהוָה}$  *яхве* прослеживается по библейским источникам вплоть до того момента, когда оно было открыто Богом Моисею, но о группе имён с корнем *el*, равно как и о происхождении самого этого корня, сведений меньше. Очевидно, что корень *el* является общесемитским, и во всех без исключения семитских языках он используется для обозначения языческих богов, а производные от него обозначают или имена языческих богов, или какие-либо их атрибуты. Есть основания предполагать, что в период общесемитского языкового единства он обозначал сверхприродную магическую силу. Подобного рода словоупотребление представлено и в ветхозаветных текстах, где слово  $\text{אל}$  *эль* употребляется иногда для обозначения Бога Израиля ([Исх 15:2](#), [Числ 12:13](#)). Кроме того, в Пятикнижии нередко встречаются сочетания со словом  $\text{אל}$  *эль*, используемые для обозначения Бога Авраама, Исаака и Иакова и указывающие на какое-либо из Его свойств ([Быт 16:13](#), [21:33](#)). Такие имена были созданы в полном соответствии с общесемитскими словообразовательными моделями. Соответствующая форма множественного числа,  $\text{אלים}$  *элим*, используется для обозначения языческих богов ([Исх 15:11](#)).

Регулярно встречается в ветхозаветных текстах также имя  $\text{אלהים}$  *элоах*, используемое исключительно для обозначения Бога Израиля. Оно

повсеместно встречается исключительно в сочетаниях с определениями, описывающими те или иные свойства Бога ([Быт 24:42, 48](#); [Исх 3:6](#); [1 Цар 5:13](#)). В [1 Цар 5:13](#) упомянутое имя сочетается с притяжательными местоимениями. По-видимому, оно произошло из сочетания корня אֵל *эль* с указательной частицей הָא, которая в данном случае должна была играть роль своего рода определённого артикля. Речь идет о Боге Израиля, и указательная частица становится меткой, выделявшей Его из ряда других богов. Такое словоупотребление могло иметь место только в яхвистской среде. Производным от имени אֱלֹהִים *элоах* стало имя אֱלֹהִים *элохим*, которое и переводится обычно в Синодальном тексте как «Бог». Здесь регулярная форма множественного числа от אֱלֹהִים *элоах*, но если последняя не встречается в Ветхом Завете как самостоятельное слово, появляясь там только в контексте словосочетаний, то первая регулярно употребляется именно самостоятельно, в подавляющем большинстве случаев обозначая Бога Израиля, а отнюдь не множество богов. Единственное исключение составляет устойчивое выражение אֱלֹהֵי אֲחֵרִים *элохим ахерим* в значении «чужие (языческие) боги», где это имя используется в изначальном значении, предполагаемом формой, то есть в значении множественного числа. Но здесь перед нами устойчивое выражение, сохранившееся от весьма ранних времён, обозначающие не просто отдельные языческие культы, а язычество как религиозное явление.

Особое место среди имён с корнем אֵל *эль* занимает имя אֱלֹהֵי שָׁדַי *эль шадаи*, в Синодальном тексте переводимое обычно как «Всемогущий». Буквально אֱלֹהֵי שָׁדַי *эль шадаи* означает «Бог силы», и именно оно было открыто Аврааму во время теофании, как упоминает [Быт 17:1](#). Это единственное имя, которое можно считать богооткровенным именем домоисеева периода. Все остальные были придуманы людьми; имя אֱלֹהֵי שָׁדַי *эль шадаи* было открыто Богом. И, открывшись Моисею, Бог указал ему на это имя как на единственное, с которым Он открывался «отцам» — Аврааму, Исааку и Иакову ([Исх 6:3](#)). Еврейский корень שָׁדַד *шад* обозначает силу, но в данном случае речь идёт не о физической, а о той сверхъестественной силе, которой обладали боги и духи. Перед нами уникальное, с точки зрения древних, явление: Бог, претендующий на то, чтобы быть источником этой силы! Никто во времена Авраама не сомневался, что все боги и духи являются носителями силы,

но никто никогда не претендовал на то, чтобы быть её источником. Сила была первичной по отношению ко всему сущему, она была изначальной реальностью, и Бог, который объявлял Себя Богом силы, тем самым становился Творцом и Владыкой мироздания. Бог открывается Аврааму именно с таким именем: ему, как человеку своего времени, должно было быть понятно, что его Бог, как Бог силы, должен почитаться как Владыка и Творец всего сущего.

Совершенно иное происхождение имеет открытое Моисею имя יהוה *яхве*, в Синодальном тексте передаваемое обычно словом «Господь». Синодальный перевод следует в данном случае поздней иудейской традиции, согласно которой произнесение этого имени было запрещено, и при чтении соответствующих библейских текстов вместо него читалось אדוני *адонаи*, «Господь». Этимология его точно не определена до сих пор. Перед нами удвоенный семитский корень *jah*, выражающий идею бытия или существования, притом существования активно проявляющегося вовне и воздействующего на окружающее (удвоение в семитских языках регулярно использовалось для обозначения активности состояния, передаваемого соответствующим корнем). В форме יהוה *яхве* в таком случае можно видеть отражение идеи постоянно длящегося активного присутствия, открытого человеку. В этом и заключается главный смысл открытого Богом Моисею имени: ведь теперь Бог пришёл, чтобы остаться среди Своего народа, так, что Его присутствие отныне будет сопровождать народ на всём протяжении его исторического пути. Это имя впоследствии становится главным литургическим именем, а его торжественное призывание становится центральным моментом богослужения как в Скинии, так и — позднее — в Иерусалимском Храме. От эпизодических проявлений силы Божией к постоянному присутствию Его среди Своего народа — таков путь, проделанный Богом навстречу человеку и отражённый используемыми в Ветхом Завете священными именами.

## Жертвоприношение Исаака

При чтении рассказа о жертвоприношении Исаака ([гл.22](#) Книги Бытия) у читателей возникает обычно немало вопросов, а многое в нём вызывает

недоумение, разрешить которое оказывается не так просто. Между тем, рассказу этому придавалось огромное значение уже в глубокой древности, по-видимому, практически сразу же после того, как произошло само событие. В иудейской традиции оно называется «Акеда», то есть «связывание» (евр. אקדה *akeда*), так как до жертвоприношения дело, собственно, не дошло, и для Исаака всё закончилось лишь связыванием и возложением на алтарь ([Быт 22:9-13](#)). Свидетельством особого отношения к Акеде является выражение «страх Исаака», обозначающее, очевидно, Бога Исаака, как, например, в [Быт 31:42](#), где Бог Авраама называется «Бог Авраама и страх Исаака» (евр. אלהי אברהם וישראל *элохей авраам ве-пахад ицхак*).

На первый взгляд, такое выражение выглядит несколько странно. То, что пережил Исаак на алтаре, несомненно, должно было быть для него потрясением. Но титулы, применяемые к Богу Авраама и закрепляющиеся традицией, казалось бы должны касаться не только опыта одного конкретного человека, хотя бы и безусловно авторитетного вождя племени. По-видимому, то, что произошло во время Акеды, делало Бога Авраама страшным не для одного Исаака, но и для его соплеменников и потомков, так же, как, возможно, и для окружающих народов. Косвенно об этом также свидетельствует тот факт, что в сложившемся впоследствии цикле преданий о Боге отцов именно рассказ об Акеде занимал, судя по всему, центральное место.

В таком случае естественно встаёт вопрос о смысле того, что произошло во время Акеды. Между тем, этот рассказ вызывает также и недоумение, вполне объяснимое характером выдвигаемого Богом требования. И дело здесь не в том, что Бог требует от Авраама чего-то, очевидно превышающего его силы и разумение. Такие задачи Бог нередко ставит перед человеком, помогая ему затем их разрешить или даже иногда разрешая их вместо человека, видя одну лишь готовность последнего взяться за них, следуя призыву Божию. Удивительно другое: смысл требования. Человеческие жертвоприношения повсеместно в Библии рассматриваются как грех, по меньшей мере, приравняемый к убийству (а иногда и превосходящий его по своей тяжести). Но тогда оказывается, что Бог проверяет Авраама на готовность совершить то, чего Он Сам никогда бы не мог от него потребовать, то есть, в сущности, на готовность совершить грех!

Такой вывод, в самом деле, может привести в замешательство, но контекст описанных в рассказе об Акеде событий всё же позволяет понять некоторые детали, дающие возможность взглянуть на Акеду с несколько неожиданной для современного читателя точки зрения. Ключом здесь мог бы послужить иудейский мидраш на [Быт 22:2](#), отвечающий на вопрос о том, почему Бог прямо не называет Аврааму имени Исаака, как бы постепенно подводя его к цели. В качестве объяснения автор мидраша приводит диалог, сохранённый преданием, но не отражённый в библейском тексте. Диалог, по свидетельству автора мидраша, был следующий:

- *Возьми сына своего...*
- *Какого сына? У меня их двое...*
- *Единственного своего...*
- *Они оба у меня единственные, каждый от своей матери...*
- *Которого ты любишь...*
- *Я люблю обоих...*
- *Исаака.*

Этот диалог замечателен прежде всего, как говорят обычно библеисты, своей *аутентичностью*, то есть тем, что он вполне соответствует тем религиозным представлениям, которые характерны для эпохи Патриархов. Вообще, большая часть мидрашей, которые мы находим в Талмуде и других иудейских источниках, являются достаточно поздними текстами, из которых самые ранние, возможно, отражают реалии III-II в. до н.э. Но именно здесь, по-видимому, нашло отражение какое-то действительно древнее предание, сохранившееся, очевидно, ещё с допленной эпохи, когда оно и было записано (а ещё раньше оно, по всей видимости, должно было сохраняться в устной передаче, возможно, как часть рассказа об Акеде, впоследствии не вошедшая в окончательный её вариант, отражённый в библейском тексте). Такого рода диалоги нашли отражение и в некоторых других древних источниках, относящимся к другим национально-религиозным традициям. В сущности, они представляли собой не что иное, как попытку «опередить» требование божества, связанное с человеческим жертвоприношением. Если это удавалось, то дело ограничивалось так называемой *заместительной* жертвой, иным жертвоприношением, заменявшим собой человеческое и удовлетворявшим бога, требовавшего человеческой жертвы. Ягнёнок, принесённый в конечном итоге в жертву

вместо Исаака, внешне очень похож на такую заместительную жертву ([Быт 22:13](#)).

По-видимому, Авраам, идя на место жертвоприношения, всё же продолжал надеяться именно на такой исход ([Быт 22:8](#)), да и закрепившееся впоследствии название места, где оно происходило, говорит о том же ([Быт 22:14](#); евр. Выражение יהוה אלהינו *яхве ирэ* буквально означает «Яхве найдёт»). Такое название должно было относиться к более поздней, уже послемоисеевой эпохе, так как само имя Яхве было открыто лишь Моисею во время Синайской теофании ([Исх 6:3](#)).

Но память о том, что произошло на месте, его носящем, по-видимому, продолжала жить и тогда, когда это название появилось. Но что же тогда мог думать Авраам о своём Боге, требующем человеческой жертвы? Вообще говоря, история человеческих жертвоприношений уходит корнями в глубокую древность. В предисторический период они были регулярными, причём в жертву приносили обычно или военнопленных, или тех, кто считался наименее ценными членами общества — женщин и детей. Но уже в эпоху первых цивилизаций человеческие жертвоприношения повсеместно переставали быть регулярными, и из обычной практики превратились в нечто экстраординарное, чаще всего представлявшее собой акт героического самопожертвования ради блага родного племени, города или страны. Такое самопожертвование было, конечно, делом сугубо добровольным.

Но кое-где человеческие жертвоприношения продолжали оставаться нормальной и регулярной практикой, и одним из таких мест были города северной Палестины и соседней Финикии (находившейся на территории современного центрального Ливана). Здесь в жертву приносили обычно детей-первенцев, так как здесь считалось необходимым принести богам в жертву всякого первенца вообще — шла ли речь о первых плодах, о первом приплоде скота или о первом ребёнке в семье.

Этот обычай не мог не быть известным Аврааму, так как ему приходилось бывать в городах северной Палестины, и он должен был быть знаком с обычаями и религиозной жизнью их обитателей. Но для самого Авраама, который, как выходец из северной Месопотамии, культурно был далёк от палестинской городской цивилизации, такие обычаи должны были казаться странными и жестокими — ведь на его родине ничего подобного



не практиковалось. И всё же некоторые основания предполагать, что его Бог может потребовать от него человеческого жертвоприношения, у Авраама были, и связаны они могли быть с именем, открытым ему Богом во время теофании — с именем *אֱלֹהֵי שַׁדַּי* *эль шадаи* ([Быт 17:1](#)).

Оно должно было связываться в сознании Авраама, прежде всего, с первичной энергией, лежащей в основе мироздания. Но в языческом мире к источнику этой энергии оказывались обычно ближе божества, связанные с нижним, подземным миром, чем божества небесные, что неудивительно, так как и сама она связывалась также скорее с нижним, подземным, чем с верхним, небесным миром. Если так, то у Авраама были все основания предположить, что открытое ему имя может носить владыка подземного мира. А он, согласно религиозным представлениям древних, вполне мог потребовать себе человеческой жертвы. Собственно, насколько нам известно сегодня, практика человеческих жертвоприношений в древности вообще неотделима от культов так называемых *хтонических*, то есть подземных, богов, связанных именно с нижним миром. О возможной связи Акеды с хтоническими представлениями свидетельствует и место, где она происходила ([Быт 22:2](#)).

Сказать с полной определённой, где именно находилась упоминаемая в рассказе земля Мория, сегодня невозможно, однако, судя по историко-географическим данным и по отражённой в Талмуде традиции, она должна была располагаться в центральной части Иудейского нагорья, и тогда жертвоприношение должно было быть совершено, по-видимому, неподалёку от Сиона и от Иерусалима (в те времена носившего название Шалем). Если вспомнить, что в Шалеме находилось святилище божества по имени *אֱלֹהֵי שַׁדַּי* *эль эльон*, бывшего, вероятнее всего, богом неба и одновременно богом-громовником (чем-то наподобие местного Зевса), то вполне можно предполагать и наличие где-то неподалёку алтарей, посвящённых владыке нижнего мира, так как почти повсеместно в древнем мире они располагаются неподалёку друг от друга. По-видимому, это связано с представлениями древних о единстве мироздания, восходящих ещё к мифологеме мирового древа: все три мира соединены между собой подобием своего рода «космической оси», и неподалёку от хода, ведущего в верхний мир, должен быть такой же ход, ведущий в мир нижний.

Косвенно об этом свидетельствует топография Иерусалима. Так, неподалёку от Сиона располагается древнее кладбище, когда-то бывшее некрополем, соседствующее с ущельем под названием Эмек Рефаим, которое переводится как «долина мёртвых» или «долина духов» (сегодня, впрочем, это уже не долина, а одна из центральных иерусалимских улиц). Такая топонимика свидетельствует о том, что во время своего формирования она была связана с представлениями о существовании где-то неподалёку входа в нижний, подземный мир, и тогда естественно было бы ожидать наличия в этих местах алтарей, посвящённых хтоническим богам. В таком случае можно думать, что вмешательство Бога Авраама в события происходит в самый последний момент, тогда, когда, казалось бы, изменить уже ничего невозможно.

Но тогда встаёт вопрос: в чём смысл такого испытания? Ведь библейский автор совершенно однозначно оценивает всё происходящее именно как испытание, как проверку, устроенную Аврааму его Богом ([Быт 22:1](#)). И как понять одобрение Божие ([Быт 22:16-17](#))? Конечно, Авраам, думая, что жертва нужна именно его Богу, готов был сделать всё, что от него потребуется, хотя ситуация должна была представляться ему совершенно абсурдной: ведь жертвоприношение Исаака должно было положить конец всему, что Бог обещал Аврааму. Но для чего нужна была Богу такая проверка, если Ему, совершенно очевидно, человеческие жертвоприношения не нужны в принципе? Возможный ответ на этот вопрос может дать нам особенность ветхозаветного языка, проявляющаяся в том, что библейские авторы не различают такие понятия, как воля Бога и Его *позволение*, то есть то, чего Бог не хочет и что не входит в Его планы, но чему Он всё же позволяет происходить, уважая свободу человека и других сотворённых Им духовных существ.

Вернее было бы сказать, что сами-то понятия они различают (достаточно прочесть, например, такой текст, как Пролог Книги Иова, чтобы в этом убедиться), но специальной богословской терминологии для их описания в Библии нет, что и неудивительно: ведь Библия — не богословский трактат. Но в таком случае не все действия, приписываемые Богу, могут исходить непосредственно от Него. Чему-то или кому-то Он может просто не мешать, до времени не вмешиваясь в ситуацию, как, возможно, и произошло в случае с Акедой. Авраам, очевидно, принимает чей-то чужой голос за голос своего Бога, а Бог не вмешивается в ситуацию. Как правило, в таких случаях

речь идёт об испытании, которое позволяет проходящему его понять нечто принципиально важное, иногда не только для себя, но и для тех, кто оказался рядом. Возвращаясь снова к диалогу из мидраша, о котором у нас уже шла речь выше, заметим, что такого рода диалоги рассматривались, как средство избежать того влияния, которое испытывает человек, попавший под власть нижнего мира и хтонических божеств.

Это было жизненно важно, так как их власть считалась непреодолимой: даже небесные боги, боги верхнего мира не могли спасти того, кто попал под власть нижнего мира, мира теней. Выйти из него не удавалось никому, и об этом в древнем мире знали все; не было ни одной культуры, религиозная традиция которой хранила бы хоть какую-то память о возвращении из нижнего мира, из мира теней в мир живых (можно, конечно, вспомнить греческое предание об Орфее и Эвридике, но и здесь всё кончается весьма печально). Заместительная жертва была возможна лишь до тех пор, пока не прозвучало имя жертвы настоящей, то есть того человека, который должен быть принесён в жертву; в дальнейшем рассчитывать было уже не на что. Но у Авраама, судя по диалогу с Исааком по дороге к месту жертвоприношения, надежда всё же оставалась ([Быт 22:7-8](#)). Более того: эту надежду он сумел передать и своему сыну, который, конечно же, прекрасно понимал, куда и зачем они идут: ведь ситуация, столь таинственная для нас сегодня, для человека той эпохи должна была быть совершенно ясной.

И здесь, конечно, уже нужно было бесконечное доверие к своему Богу, которое Авраам сумел проявить даже вопреки ситуации, складывавшейся столь очевидно не в его пользу. А вмешательство Бога в самый последний момент действительно многому научило не только Авраама, но и его соплеменников: они поняли, что их Богу человеческие жертвоприношения не нужны. Но не это было главным. Главное заключалось в том, что Бог Авраама очевидно для всех продемонстрировал Свою силу. Он не только дал понять и Аврааму, и всем его соплеменникам, что Он не имеет никакого отношения к нижнему миру, но и то, что Он сильнее мира теней и всех его владык: стоит лишь явиться на небе Его вестнику, и мир теней отступает, отпуская своих жертв. Такой урок, конечно же, не мог не запомниться, а Бог, способный противостоять владыкам мира теней, должен был внушать трепет не только Аврааму и его соплеменникам, но и окружающим народам. Неудивительно, что это событие произвело такое впечатление уже

на современников Авраама, а впоследствии стало центральным в цикле преданий о Боге отцов.

## Борение Иакова

Изложенная в Книге Бытия история Иакова замечательна прежде всего своим динамизмом и насыщенностью событиями. В сущности, ни об одном из Патриархов мы не узнаём столько подробностей, сколько упомянуто их об Иакове. В данном случае перед нами практически полная (хотя и не очень подробная) биография, что для Книги Бытия вообще не характерно; столь подробных биографий других Патриархов мы здесь не найдём. Исключение составляет жизнеописание Иосифа, но это композиционно отдельное произведение, которое изначально, по-видимому, создавалось по особому плану, а в Книгу Бытия было включено лишь при окончательной её редакции.

Такой интерес к биографии Иакова со стороны автора Торы едва ли можно считать случайным. Было, вероятно, в ней нечто такое, что заставило его присмотреться внимательнее к жизни третьего из Патриархов. Возможно, главным здесь стало то, что Иаков добивается всего в жизни вопреки складывающимся обстоятельствам, но не вопреки воле Бога, Который его ведёт. Вполне возможно, что именно здесь и надо искать смысл биографии Иакова. Надо заметить, что древний язычник был по своему мироощущению прирождённым фаталистом. Рок, судьба, то, что греки называли *ἀνάγκη*, а римляне — *fatum*, представлялся им безликой и непреодолимой силой, которой невозможно противостоять. Не только люди, но даже и боги были бессильны перед судьбой.

Конечно, с развитием гуманизма (прежде всего, на греческой почве) фаталистическое мироощущение стало подвергаться сомнению, а иногда и прямо отвергаться. Собственно, феномен античной трагедии связан именно с ростом и развитием античного гуманизма, и не случайно, разумеется, главной её темой становится тема борьбы главного героя с роком. Герой, конечно, погибает, проигрывая в этой неравной борьбе, но такая гибель всё

же ставит его выше тех безразличных к человеку космических законов, проявлением которых и считали древние судьбу. В связи с этим интересно отметить тот факт, что Библия вообще не знает такого понятия, как «рок» или «судьба» в традиционном языческом понимании. Фатализм совершенно чужд библейским авторам, прежде всего потому, что все они явственно ощущают присутствие в своей собственной жизни и в жизни своего народа промысла Божия.

Но фаталистические концепции неизбежно должны были затрагивать еврейскую общину Вавилона, тем более, что порой они, по-видимому, облекались в одежды своеобразного языческого благочестия, которое, кстати, проявлялось не только в Вавилонии или в Египте, но и в греко-римском мире. Речь идёт о том типе благочестия, который приравнивал рок к воле богов. Подобного рода назидательные тексты хорошо известны в египетской и вавилонской литературе ещё задолго до появления к-л. гуманистических тенденций, а после их появления такая религиозность нередко противопоставлялась гуманизму как своего рода консервативно-охранительная идеология. Конечно, библейским авторам чужд не только фатализм, но и языческий гуманизм.

Отчётливее всего ключевое положение гуманизма сформулировал греческий философ Протагор, живший в V в. и принадлежавший к школе софистов. Он назвал человека «мерой всех вещей, существующих — в их бытии, и несуществующих — в их небытии». Но Библия не знает человека, отдельного от Бога. Она знает лишь человека в динамике его отношений с Богом, и от этих отношений собственно и зависит качество человеческой личности, её, так сказать, «человечность». Такой взгляд на человека называют иногда библейским персонализмом, хотя сами библейские авторы, чуждые каких бы то ни было философских определений, не прибегают ни к каким абстрактным формулировкам. Но само описание сотворения человека ([Быт 2:7](#)) связывает воедино ту человеческую природу (евр. נֶפֶשׁ חַיָּה *нефеш хайа*, в Синодальном переводе «душа живая»), которая, собственно, и делает человека человеком, с «дыханием жизни» (евр. נְשֵׁמַת חַיִּים *нишмат хайим*), которое задаёт динамику отношений человека с Богом. Однако в известном смысле у гуманистического мироощущения всё же больше точек пересечения с персонализмом, чем у фаталистического, которое, в сущности, чрезвычайно низко оценивает значимость человека

в мироздании. Неудивительно поэтому, что в биографии Иакова можно обнаружить отчётливую антифаталистическую тенденцию. В самом деле, оставаясь фаталистом, Иаков, очевидно, должен был бы с самого начала отказаться от всяких попыток борьбы за власть в родном племени, между тем, как он, напротив, делает всё, от него зависящее, чтобы эту власть заполучить. Вначале он покупает у своего брата «первородство», то есть право первенца ([Быт 25:29-34](#)), а затем хитростью добивается благословения от отца ([Быт 27:1-40](#)).

Нам сегодня всё это может показаться странным, так как факт рождения первым одного из двух братьев является объективной данностью, не подлежащей изменению. Но дело в том, что «продавалось», то есть уступалось Исавом именно право первенца, связанное, прежде всего, с вопросом о наследовании власти в племени (не будем забывать, что речь в данном случае идёт о детях вождя). То же самое можно сказать и о получении благословения: оно выражало не просто благоволение отца к одному из двух сыновей, но было связано, в том числе, и с вопросом о передаче власти. Однако было в этом акте и нечто сакральное: один раз отданную власть нельзя было взять обратно и передать, по своему усмотрению, другому сыну, так как, согласно представлениям того времени, вместе с благословением передавалась преемнику и та сверхъестественная сила, которая делает вождя вождём. Потому-то и не может быть у Иакова «второго благословения» для Исава ([Быт 27:38](#)).

Но в итоге оказывается, что рок и промысел Божий совсем не одно и то же, и действия Иакова, идущего наперекор судьбе, Богом принимаются и поддерживаются. Но, конечно, происходит это не сразу, а лишь тогда, когда и сам Иаков научается доверять Богу своих отцов и полагаться на Него. А учится такому доверию Иаков на протяжении всей своей жизни, и Бог отцов помогает ему, появляясь перед ним в критические моменты. Так в жизни Иакова находится место теофаниям.

Трудно сказать точно, сколько теофаний было в жизни Иакова, но в Книге Бытия детально описаны две. Одна из них имела место по дороге в Месопотамию, во время бегства Иакова из родной Вирсавии от гнева своего брата ([Быт 28:10-22](#)), а вторая — много лет спустя, на обратном пути из Месопотамии в родные места, как раз накануне встречи с братом,

которой Иаков имел все основания опасаться ([Быт 32:24-32](#)). Современного читателя оба эти описания поражают обычно экзотичностью происходящего. Между тем, с точки зрения человека той эпохи, к которой их относит традиция, ничего особенно необычного в них нет, по крайней мере, с точки зрения тех форм, в которые облакаются упомянутые нами теофании.

Первая из них представляет собой типичное пророческое сновидение, которые были хорошо известны повсеместно в древнем мире. Собственно, именно этот тип сновидений получил у древних римлян название *divinatio*, а во многих новых европейских языках от него произошли слова, обозначающие нечто, связанное с гаданием или прорицанием. Сам обряд предполагал, что человек, желающий получить ответ от божества или узнать его волю о себе или о том деле, которое собирался предпринять, приходил в святилище, совершал положенные ритуалы и жертвоприношения и оставался в святилище на ночь. Если в эту ночь человек видел во сне нечто необычное или просто понимал, что видел нечто большее, чем обычный сон, он воспринимал своё видение как ответ божества на заданный вопрос или как выражение его воли. Иаков, очевидно, оказывается именно в такой ситуации. Он приходит на некое «место», которое, возможно, было святилищем, и проводит там ночь ([Быт 28:11](#)).

Еврейское слово *מִקְדָּשׁ* *маком* может обозначать также «священное место», «святилище», а с определённым артиклем (*הַמִּקְדָּשׁ* *ха-маком*) в иудейских текстах — также Иерусалимский Храм. Речь, по-видимому, должна идти о традиционном святилище того типа, какое бывает у кочевников: выложенный на земле каменный круг, в центре которого находится алтарный камень. Такое святилище ночью легко не заметить, да и днём не всякий обратит на него внимание. Судя по библейскому преданию, после того, что произошло с Иаковом, оно получило новое имя ([Быт 28:19](#)) и впоследствии Иаков устроил там святилище, посвящённое явившемуся ему Богу отцов ([Быт 35:1-7](#)).

Что же касается смысла видения, то он оказывается понятнее, чем кажется на первый взгляд. Та лестница, которую видит Иаков ([Быт 28:12](#)) напоминает об алтарях, существовавших в городах северной Палестины, которые обычно представляли собой сооружение пирамидальной формы, на верхней площадке которой находился алтарь. К этому алтарю и вела лестница,

которую видит Иаков, а наверху, на алтарной площадке, он видит Бога своих отцов ([Быт 28:13](#)), хотя о форме, в которой Он предстал Иакову, ничего не говорится. Слово, обращённое Богом к Иакову, в сущности, повторяет обещания, данные Им ещё Аврааму. Перед нами, очевидно, не что иное, как церемония обновления союза, заключённого Богом с Авраамом. Такие церемонии на древнем Востоке имели юридически обязывающее значение, так как любой договор считался действующим лишь до тех пор, пока были живы заключившие его стороны. После смерти же одной из сторон, если договор распространялся на наследников, его необходимо было подтвердить и, если необходимо, обновить, и лишь после этой процедуры он считался действующим. Судя по смыслу видения, именно это Бог и делает, подтверждая Иакову все прежние обещания и давая ему тем самым понять, что договор, заключённый ещё с Авраамом, остаётся в силе.

Но и в самой форме алтаря, который Иаков увидел в сновидении, был свой смысл. Вообще, такие алтари не были распространены среди кочевых племён, так как они нуждались в постоянном поддержании и в охране, а кочевники обычно надолго оставляли свои святилища: не имея возможности задерживаться долго на одном месте, они лишь изредка навещали их с тем, чтобы, отпраздновав раз или два в году свои религиозные праздники и совершив положенные ритуалы и жертвоприношения, затем вновь уйти на полгода или на год. К тому же, у евреев подобные святилища рано начали ассоциироваться с язычеством и языческими культами, и не случайно уже в самых ранних частях Книги Исхода появляется запрет на создание алтарей, напоминающий языческие ([Исх. 20:24-26](#); обтёсанные камни и ведущие к алтарю ступени, несомненно, напоминают здесь о традиционном типе северо-палестинского городского алтаря). С такой точки зрения видение Иакова было не совсем обычным. Возможно, Бог отцов хотел дать понять Иакову, что ему предстоит приложить усилие для того, чтобы дойти до алтаря, то есть туда, где станет возможной встреча лицом к лицу.

Что же касается второй теофании, то она, судя по описанию, и стала такой встречей. Вряд ли мы ошибёмся, сказав, что борение Иакова является одним из самых загадочных рассказов в Книге Бытия, а может быть, и во всём Ветхом Завете. И прежде всего встаёт вопрос: с кем же всю ночь боролся Иаков ([Быт 32:24](#))? в еврейском тексте таинственный «Некто»



Синодального перевода назван «человеком» (евр. אִישׁ *иш*), причём это слово в еврейском языке обозначает не всякого, но лишь сильного (во всех смыслах) человека. Очевидно, у Иакова оказался сильный противник, которого, однако, он почти одолел, так, что тот вынужден был просить Иакова отпустить его ([Быт 32:25-26](#)). И здесь начинается самое интересное: Иаков согласен отпустить своего таинственного противника лишь в обмен на благословение. Нам сегодня это кажется странным: можно ли вырвать благословение силой? Ведь здесь, очевидно, за благословением не стоит ничего, связанного с такими земными реалиями, как, например, передача власти.

Но для человека эпохи Патриархов ничего странного здесь не было: ведь благословение было связано в том числе и с передачей той сверхъестественной силы, которой могли владеть и люди, и боги, и духи. А если так, то эту силу можно было не только получить с согласия того, кто ею владеет, но и отнять её у прежнего хозяина, предварительно победив его в борьбе. У некоторых народов, считавших вместилищем силы, например, печень или сердце, было даже в обычае съесть печень или сердце своего побеждённого врага, и речь в данном случае нужно вести вовсе не о пережитках каннибализма, а о желании заполучить силу своего противника. В дальнейшем, однако, выясняется, что Иаков боролся не с человеком, а с Богом ([Быт 32:28](#); соответствующий еврейский текст говорит *לָכֹתוֹ מִיִּשְׂרָאֵל מֵעַם מִיְהוָה עִם תִּירָשׁ* *sarita im-элохим ве-им-анашим ве-тухаль*, то есть, дословно, «ты боролся с Богом и людьми и победил»). Ситуация становится ещё менее понятной; однако не следует забывать, что в древности нередко людям приходилось бороться за власть и за силу не только с другими людьми, но также с богами и с духами, которые обладали тем или другим.

Объективно такая борьба представляла собой обычно бурный экстаз, который мог сопровождаться конвульсиями и каталептическими состояниями, во время которых вполне можно было получить в том числе и вывих бедра ([Быт 32:25,31](#)). Вероятнее всего, именно такой экстаз и переживает Иаков во время теофании, но субъективно он воспринимает ситуацию как человек своего времени, то есть как борьбу с Богом своих отцов за благословение, и можно думать, что именно в такой форме он

и рассказывал о ней современникам, сохранившим его рассказ в неизменном виде и передавшим его потомкам.

Но исход борьбы оказался всё же не совсем обычным: ведь после благословения Иаков не просто получил некую сверхъестественную силу для возможной предстоящей борьбы со своим братом, он изменился внутренне, свидетельством чему оказалась перемена имени, подобная той, которая имела место во время встречи с Богом Авраама ([гл.17](#) Книги Бытия). Так Иаков, всю жизнь борющийся с судьбой, обрёл в борьбе Бога своих отцов.

## Евреи в Египте

С египетским периодом еврейской истории связаны прежде всего такие ветхозаветные тексты, как новелла об Иосифе ([гл.37–50](#) Книги Бытия, за исключением [гл.38](#) и [гл.48-49](#), представляющих собой вставные эпизоды) и мидраши из Книги Исхода, описывающие положение потомков Иакова накануне Исхода ([гл.1-2](#) книги). Надо заметить, что ещё сто лет назад об изложенной в Библии истории Иосифа отзывались порой весьма скептически: уж очень она напоминает волшебную сказку об удачливом бедняке, чудесным образом находящем своё счастье. Интересно, что ассоциации с восточной сказкой жизнеописание Иосифа вызывает не случайно: стиль его действительно заметно отличается от стиля основного текста Книги Бытия (как, впрочем, и от стиля Пролога этой книги). Сегодня никто из исследователей Библии не сомневается, что и стилистически, и композиционно оно является законченным целым. Исключение составляют лишь упомянутые выше вставки, первая из которых (эпизод с Иудой) изначально явно никак не был связан с историей Иосифа, а вторая представляет собой подробное описание кончины Иакова и благословения им основателей двенадцати еврейских кланов — предание, восходящее, судя по стилю и форме, к эпохе Патриархов, но разрывающее ход основного повествования (так, в начале этой вставки говорится о болезни Иакова и о приходе Иосифа, а в конце — о кончине Иакова, причём оба упоминания очевидно дублируют основной текст жизнеописания, сравним [Быт 47:29-31](#) — [Быт 48:1-2](#) и [Быт 49:33](#) — [Быт 50:26](#), соответственно). За исключением

же рассмотренных нами вставок, жизнеописание Иосифа представляет собой вполне законченный и, вероятнее всего, изначально самостоятельный рассказ, который библеисты и называют обычно новеллой об Иосифе.

Встаёт вопрос о том, когда она могла быть написана. Конечно, речь в любом случае не может идти о египетском периоде, так как в это время евреи ещё не имели ни собственной литературной традиции, ни даже собственной письменности. Но отсутствие письменности, разумеется, никак не могло помешать появлению уже к концу египетского периода предания об Иосифе, благодаря которому потомки Иакова и оказались в Египте. Судя по мидрашу из [главы 1](#) Книги Исхода, в это время положение живших в Египте семитов (в том числе и протоеврейского этноса) заметно ухудшилось, и времена Иосифа должны были вспоминаться как «золотые дни» египетской жизни. Но едва ли новелла об Иосифе просто воспроизводит в письменной форме древнее предание. Перед нами, скорее, литературное произведение, написанное на его основе. И надо отметить, что в жанровом отношении новелла об Иосифе представляет собой уникальное явление в контексте библейской письменности. Дело в том, что из всех жанров древней ближневосточной литературы новелла об Иосифе ближе всего к тому, который можно было бы условно назвать жанром «философской биографии». Он был распространён как в Вавилонии, так и в Египте (начиная с эпохи Среднего Царства), и появление его отражало, по-видимому, те гуманистические тенденции, развитие которых было характерной чертой этих обществ начиная приблизительно с середины второго тысячелетия.

Основной темой таких «философских биографий» были те извечные вопросы человеческого бытия, ответ на которые во все времена искали основатели философских школ и религиозных систем: кем и зачем дана человеку жизнь, откуда он пришёл и куда уйдёт и в чём смысл происходящих с человеком на протяжении его жизни событий. Но египетские и вавилонские авторы искали ответов не на путях абстрактного философствования или мистико-аскетического познания, а на примерах жизни конкретных людей, которые они и пытались осмыслить. Конечно, в качестве примеров использовались биографии не обычных людей, а таких, чья жизнь была насыщена событиями, приключениями и крутыми поворотами (биография Иосифа этому условию вполне соответствовала). Но когда же в таком случае могла быть написана новелла об Иосифе? Очевидно, это

могло произойти не ранее того момента, когда в древнеизраильском обществе мог появиться интерес к отдельной человеческой судьбе.

Скорее всего, такой интерес мог возникнуть в эпоху Соломона, когда традиционный родоплеменной социум постепенно уходил в прошлое, и ему на смену шли новые формы общественного уклада. Кризис родового сознания всегда переживается болезненно, и поиски смысла жизни в это время занимают многих. Если вспомнить к тому же тот интерес к египетской культуре, который был характерен для израильского образованного общества при Соломоне, а также тот факт, что именно тогда в Израиле зарождалась собственная литературная традиция, станет понятно, что лучшей идейной и культурной среды для усвоения и введения в яхвистский контекст жанра «философской биографии» не найти. К тому же, при Соломоне в еврейском обществе явно вырос и интерес к собственной истории, что, прежде всего, проявилось в организации регулярного летописания, а также, возможно, в собирании и письменной фиксации эпических преданий.

Обращение в такой среде к древнему преданию египетской эпохи как к сюжету для литературного произведения едва ли должно удивлять. Но тогда, разумеется, встаёт вопрос о том, насколько соответствует сюжет новеллы сюжету древнего предания. Прямо на этот вопрос сегодня ответить невозможно, так как изначальное предание об Иосифе до нас не дошло. Но косвенно на него можно ответить, анализируя, как отражены в тексте новеллы реалии соответствующей эпохи: ведь изначальное предание, вероятнее всего, могло появиться во время пребывания потомков Иакова в Египте, когда память об Иосифе и его времени была ещё свежа.

С этой точки зрения начало биографии Иосифа выглядит вполне достоверным. Он, очевидно, с детства обладал даром пророческих сновидений, а также и даром их истолкования. Нельзя сказать, что такой дар был в древности чем-то уникальным, в той или иной мере он был известен всем народам и цивилизациям. Но всегда и везде человек, им обладавший, считался отмеченным Богом (богами). В такой ситуации Иосиф, даже будучи младшим в своём роде, мог, после смерти старого вождя (Иакова) претендовать на власть в племени, тем более, что и его сновидения были в этом отношении вполне прозрачны и понятны даже непосвящённому ([Быт 37:6–11](#)).

Неудивительно, что старшие братья Иосифа, имевшие по старшинству больше прав на власть, видели в Иосифе, который был к тому же любимцем отца, опасного соперника. Решение избавиться от него было в такой ситуации вполне объяснимым; примечательно, что, планируя и осуществляя свои намерения, они прежде всего имеют в виду сновидения Иосифа, связанные с его будущей властью в племени ([Быт 37:18–20](#)). Отказ от убийства Иосифа также легко объясним как простой человеческой жалостью, так и нежеланием проливать кровь, так как кровопролитие считалось осквернением и могло, по понятиям того времени, навлечь проклятие не только на непосредственного исполнителя, но и на весь его род ([Быт 37:21-22](#)). Между тем, неподалёку от Вирсавии, где обитало в это время племя Иакова, проходила большая караванная дорога, тянувшаяся вдоль моря и связывавшая города Финикии и северной Палестины с Египтом, и проходившие по ней караваны не гнушались покупкой товаров (в том числе рабов) у местных племён, что и решило судьбу Иосифа ([Быт 37:26-28](#)). Что же касается невольничьего рынка Египта, то здесь его судьбу решила привлекательная внешность: раб-семит, не обладающий соответствующими навыками, не годился ни для работы на плантациях, ни для занятий ремеслом, но привлекательная внешность делала его пригодным к роли домашнего слуги ([Быт 39:1-2](#)).

Далее же многое определили, как мы сказали бы сегодня, административно-хозяйственные способности Иосифа. Его хозяин занимал высокую придворную должность начальника личной стражи фараона ([Быт 39:1](#)); это подразделение размещалось непосредственно на территории дворцового комплекса и в египетской армии исполняло роль гвардейских частей, будучи одновременно и личной охраной самого фараона. Кроме того, начальник личной стражи мог иногда выполнять особо важные поручения самого фараона. Неудивительно, что у него в подчинении была даже собственная тюрьма ([Быт 41:10](#)), которая была, между прочим, также и местом заключения для особо высокопоставленных лиц ([Быт 40:1-3](#)). (Заметим в скобках, что и главный виночерпий, и главный хлебодар — должности в придворной иерархии весьма значимые, так как именно на них возлагалась ответственность за снабжение продовольствием, как самого фараона, так и его ближайшего окружения).

У столь занятого человека, по-видимому, оставалось не так уж много времени для собственного хозяйства, которое также требовало внимания: как у всякого египетского аристократа той эпохи, тем более придворного, у него, несомненно, должны были быть и собственные имения. Иосиф, став домоправителем ([Быт 39:4](#)), должен был фактически исполнять должность управляющего крупным хозяйством, которое приносило бы своему хозяину доход, и, судя по тому, что хозяин ему полностью доверял, он вполне с этим справлялся ([Быт 39:3-6](#)). Можно думать, что, если бы не история с женой хозяина, Иосиф мог бы прожить в доме купившего его египтянина в должности управляющего до старости. Но, разумеется, после того, что произошло, Иосиф уже не мог оставаться на прежнем месте; хорошо уже и то, что он избежал смертной казни или отправки на каторжные работы в каменоломни. Впрочем, административные таланты Иосифа принесли ему пользу даже в тюрьме ([Быт 39:21-23](#)).

Больше всего вопросов вызывает неожиданное возвышение Иосифа после того, как на него обратил внимание фараон. Конечно, немалую роль в этом сыграл дар толкования пророческих сновидений, который был у Иосифа с детства. Но дело, конечно, было не только в том, что ему удалось объяснить смысл увиденного вначале двум высокопоставленным придворным, оказавшимся в одной с ним тюрьме, а затем и самому фараону. В другие времена египетской истории это вряд ли многое изменило бы в судьбе Иосифа (в лучшем случае его, возможно, освободили бы из заключения). Но речь, по-видимому, идёт об эпохе, когда на египетском престоле находился один из фараонов семитского происхождения. Такие фараоны — несколько первых правителей первой династии Нового Царства — пришли к власти после события, известного в истории под названием нашествия гиксосов.

Собственно, «гиксосами» (египетское название «хека-хасут», что означает буквально «владыки пустынных нагорий») называли вождей тех семитских племён, которые обитали на территории Синайского полуострова, а также севернее, в Палестине и Сирии. Речь идёт о нашествии этих семитских племён на Египет, которое имело место в XVIII - XVII веках. Надо заметить, что не все семитские племена прорывались на египетскую территорию силой; некоторые проникали мирным путём, так, как это сделало племя Иакова. Оседали семитские кочевники в основном в северном Египте, в дельте Нила. Территория дельты была вполне пригодна для занятия пастбищно-отгонным

скотоводством: болота в этих местах чередовались с заливными лугами, а климат был исключительно благоприятным.

К тому же, египтяне, с предубеждением относившиеся к скотоводству как к варварскому и даже оскверняющему занятию (например, в [Быт 46:34](#)), нечасто селились на этих землях. В результате к концу XVIII века на территории дельты накопилась уже масса семитского населения, достаточная для создания собственного небольшого государства, а впоследствии выходцы из семитских племён дельты сумели занять даже египетский престол. Произошло это в XVII веке, и, по-видимому, именно на середину XVII века приходится карьера Иосифа и переселение в Египет его соплеменников. Конечно, такие потрясения стали возможны, прежде всего, из-за внутренней слабости Египта, переживавшего не самый простой период своей истории.

К концу Среднего Царства (середина XVIII века) в стране начинается некоторое ослабление центральной власти, появляется и набирает силу областной сепаратизм, питательной средой для которого стали крупные землевладельцы, недовольные всё усиливающимся налоговым гнѐтом. Власть фараона ослабела, и Иосиф предложил достаточно действенный (и притом вполне законный) способ её укрепления, что и было одобрено как самим фараоном, так и всем его окружением. Конечно, семиту было проще сделать карьеру во время правления семитских фараонов, но, не будь у Иосифа конкретных предложений по исправлению ситуации, его едва ли сделали бы первым министром, каковым он был назначен по личному приказанию фараона ([Быт 41:39-41](#)). Предложение же заключалось в том, чтобы использовать предстоящую длительную засуху для ослабления влияния крупных землевладельцев и укрепления центральной власти.

Для этого надо было, прежде всего, сделать зерновые запасы на семь лет предстоящего голода, что было не сложно, так как в Египте практически на всѐм протяжении его истории государство продолжало оставаться крупнейшим землевладельцем ([Быт 41:34-36](#)). В дальнейшем же, когда начнутся засушливые годы, запасѐнное зерно предполагалось давать в долг, и как продовольствие, и как посевной материал. Конечно, всякое крепко стоящее на ногах хозяйство вполне может пережить один или даже два неурожайных года, но если такие годы следуют один за другим, рано или

поздно все резервы приходят к концу ([Быт 47:13-17](#)). Тогда остаётся лишь брать в долг под залог собственных земель, а если и следующий после залога год будет неурожайным, имение отходит государству за долги.

Именно этим механизмом, очевидно, и воспользовался Иосиф, увеличив тем самым государственный земельный фонд, очевидно, ослабив влияние крупных землевладельцев ([Быт 47:19-25](#)). Осуществив такой план, Иосиф, по-видимому, должен был способствовать укреплению египетской государственности. Однако, для истории народа Божия гораздо более важным оказался тот факт, что его высокий пост в Египте сделал возможным мирное переселение в Египет его соплеменников: ведь это позволило им не только выжить физически, но и вырасти численно, так как пастбищно-отгонное скотоводство обеспечивает экономически существенно более высокий уровень жизни по сравнению с кочевым или даже полукочевым. Как и все другие семитские племена, племя Иакова поселяется на территории нильской дельты, которая в Библии называется Гошен (Гесем). Так начинается очень непростой египетский период еврейской истории, который завершится совершенно неожиданно не только для египтян, но и для самих потомков Иакова.

## Моисей

Личность Моисея и история его жизни неотделимы от такого важнейшего события еврейской истории, как Исход из Египта. Собственно биография Моисея изложена в [главе 2](#) Книги Исхода, а его встреча с Богом на Синае (Синайская теофания) — в [главах 3 и 4](#) этой книги. Надо заметить, что упомянутые главы с точки зрения жанрово-стилистической довольно сильно отличаются. Глава 2 представляет собой типичный исторический мидраш, написанный, по-видимому, на основе неких не сохранившихся до наших дней преданий о жизни Моисея. Что же касается описаний Синайской теофании, то они, скорее всего, созданы на основе раннепророческих биографий, связанных с именем Моисея. По-видимому, ядро этой традиции восходит непосредственно к моисеевой общине, хотя окончательный вариант





описания, скорее всего, появился в результате редакции ранних рассказов, сделанных в священнической среде, возможно, ещё в эпоху Судей.

При чтении первых глав Книги Исхода встаёт вопрос о том, почему же настолько ухудшилось положение потомков Иакова в Египте, где их предкам, переселившимся из Палестины, было совсем не так плохо. Библейский автор объясняет это появлением нового фараона, уже не помнившим ни Иосифа, ни его заслуг и, можно думать, не имевшем оснований благодетельствовать его соплеменникам ([Исх 3:8](#)). Конечно, личностный фактор также мог влиять на ситуацию. Но важно учитывать и тот факт, что вскоре после смерти Иосифа и ухода из жизни поколения переселенцев политическая ситуация в Египте существенно изменилась. Фараонов семитского происхождения сменили на египетском престоле коренные египтяне, и в стране началась реставрация.

По-видимому, Иосиф застал последнего из фараонов-семитов, после смерти которого Египет во многом стал другим, в том числе и в том, что касалось отношения к обитавшим на севере страны семитским племенам. Египет вообще никогда не был многонациональной империей. Даже, когда под его властью оказывались такие исконно не египетские территории, как, например, Палестина, на эти земли коренные египтяне смотрели, как на колонии, а на их жителей — как на варваров, недостойных жить на священной земле Египта. Вообще, ко всем неегиптянам в Египте относились как к людям второго сорта, даже в тех случаях, когда речь шла о представителях вполне цивилизованных стран, с которым у Египта были официальные дипломатические отношения (как, например, с Вавилонией). Когда же дело касалось кочевников, то тут отношение становилось и вовсе пренебрежительным.

Конечно, Египет во все времена выстраивал определённые связи с окружающими его с Востока и с Запада кочевыми племенами, и связи эти могли быть иногда весьма полезными для египтян. Но видеть варваров на собственной территории египетские власти, естественно, вовсе не желали. При этом нельзя сказать, что египтяне были какой-то особенной, «чистой» расой. На протяжении тысячелетий египетской истории они успели ассимилировать не одно варварское племя, среди которых были и семиты с Востока, и ливийцы с Запада, и чернокожие племена с Юга. Но речь

могла идти только и исключительно об ассимиляции — национальных или племенных меньшинств на своей исконной территории Египет не знал. Соответственно, и у семитских племён дельты могло быть лишь одно будущее — ассимиляция.

В таком случае и история народа Божия должна была бы завершиться на египетской земле, так и не успев начаться. При этом египетское правительство, судя по всему, никогда не разрабатывало никаких специальных программ, направленных на адаптацию в Египте некоренного населения. В таких условиях ассимиляция должна была происходить мучительно медленно для тех, кто должен был через неё проходить. Собственно, любому семиту, чтобы войти в египетское общество, нужно было прежде всего перестать быть семитом и стать египтянином — то есть получить обычное египетское образование и воспитание, поселиться среди египтян (в дельте египтян было очень немного), найти себе достойную в глазах египтян работу (традиционное для семитов скотоводство таковой не считалась) и так далее. Но даже и в этом случае «настоящими» египтянами скорее могли бы считаться дети такого ассимилировавшегося семита, чем он сам. Такое положение способствовало известной маргинализации семитских племён дельты и определённой их самоизоляции.

Можно предполагать, что традиционные родоплеменные отношения у семитов в такой ситуации не только не размывались, но, напротив, даже несколько акцентировались, так как с ними в подобных условиях обычно связывается этническая самоидентификация. Во всяком случае, судя по тому, что упомянутые в Книге Исхода повивальные бабки из числа потомков Иакова носят египетские имена ([Исх 1:15](#)), можно думать, что египетские веяния всё же проникали в семитскую среду. Но, с другой стороны, надзирателей для контроля за семитами во время общественных работ, очевидно, набирали среди самих семитов ([Исх 5:14](#)), по-видимому, в связи с тем, что реалии местной жизни были мало понятны египтянам, а возможно, ещё и потому, что далеко не все из обитавших в дельте семитов в достаточной мере владели египетским языком. Всё это говорит о довольно ярко проявляющейся замкнутости семитского социума и об отгороженности его от египетской жизни. Вероятнее всего, отделенность египетского общества от семитов дополнялась в данном случае самозамыканием самих семитских племён в традиционных родоплеменных рамках. Всё сказанное

относилось в полной мере и к потомкам Иакова, а такая ситуация, разумеется, отнюдь не способствовала нормальному их развитию.

Что касается пресловутого «египетского рабства», то это выражение едва ли следует понимать буквально. В эпоху Нового царства, о которой у нас идёт речь, рабовладение, разумеется, было в Египте уже достаточно распространено (чего нельзя сказать об эпохе, например, Древнего царства). Но в самих библейских мидрашах, посвящённых Исходу и предшествующей эпохе, ничего не говорится о том, что какое-либо из семитских племён дельты было обращено в рабство. Скорее всего, речь идёт о другом, а именно о практике общественных работ, известной в Египте с самых ранних времён, и, судя по тому, что в случае с потомками Иакова упоминаются именно государственные стройки ([Исх 1:11](#)), приходится признать, что ни о каком рабстве в собственном смысле речь в данном случае вести нельзя. В общественных работах участвовали отнюдь не одни только семиты, но и все вообще египетские крестьяне, которые обычно делали это в свободное от сельскохозяйственных работ время, и работы эти были связаны чаще всего именно с государственными стройками, обычно общенационального значения (именно таким образом были, в частности, построены египетские пирамиды). Конечно, непривычным к такого рода работе семитам она должна была казаться тяжёлой, а сам факт принуждения со стороны государства — унижительным, но, судя по тому, что численность семитского населения при этом не только не падала, но, наоборот, росла ([Исх 1:11–14](#)), приходится признать, что объективно она была не столь уж тяжёлой (вероятнее всего, не тяжелее той, которую приходилось выполнять самим египтянам).

Интересно отметить, что, хотя в приведённом выше отрывке и упоминается «строительство» семитами неких «городов запасов», в других отрывках упоминается, что работа потомков Иакова (как, можно думать, и других семитских племён дельты) заключалась не в собственно строительных работах, для которых, можно думать, у них просто не хватало квалификации, а в заготовке материала и в изготовлении из него саманного кирпича ([Исх 5:6-12](#)).

Что касается религиозной жизни потомков Иакова, то она в египетский период, по-видимому, пребывала в состоянии упадка. С одной

стороны, именно в это время складывается цикл преданий о Боге отцов в его окончательной форме, и само выражение «Бог отцов» закрепляется как устойчивое, так же, как и выражение «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» ([Исх 3:6](#)). Но, с другой стороны, ни яхвистские религиозные праздники, ни просто яхвистские жертвоприношения были в Египте невозможны, так как там не было яхвистских алтарей. Новые же алтари могли бы появиться на новых местах лишь в случае новых богоявлений, которых, по-видимому, в Египте не последовало. Яхвизм ассоциировался у обитавших в Египте потомков Иакова со славным прошлым, и само выражение «Бог отцов», то есть «Бог предков», было в этом смысле показательным. Без нового откровения у потомков Иакова едва ли могло быть хоть какое-то религиозное будущее.

При этом ситуация для семитов дельты осложнялась ещё и стратегической ситуацией, жертвой которой стали они все, включая и потомков Иакова. Дело в том, что они обитали в приграничной зоне, и к тому же на угрожаемом направлении. Совсем неподалёку к востоку проходила граница, а в восточной части дельты размещался Восточный корпус египетской армии, её прикрывавший. По-видимому, упомянутые в Библии «города запасов» были не чем иным, как тыловыми базами Восточного корпуса. Угрожаемым же восточное направление оказывалось потому, что опасность нападения кочевников-семитов отнюдь не исчезла. При этом в тылу у армии, которая должна была отражать их атаки, оказывалось семитское население, численно превосходившее египетское, что не могло не тревожить египетское правительство ([Исх 1:7-10](#)). Конечно, ни о каком численном превосходстве семитского населения в общеегипетском масштабе речи не шло, однако локально оно, очевидно, наличествовало. По-видимому, именно этим и объясняются совершенно беспрецедентные меры по сокращению численности мужского населения среди семитов дельты, упоминаемые в Библии ([Исх 1:22](#)).

На фоне таких событий судьба любого семитского мальчика не могла не быть драматичной. Чтобы спасти ребёнка, оставалось одно средство — подкинуть его египтянам. Именно это, собственно, и было сделано, когда младенца оставили у реки в прибрежных кустах в просмолённой корзине ([Исх 2:1-4](#)). Казалось бы, в местах, где население было преимущественно семитским, рассчитывать было не на что, но следует учитывать, что

несколько южнее по течению Нила начиналась курортная зона, где находились виллы египетской аристократии, в том числе самого фараона и его родственников. Любимым же развлечением египетской знати во время отдыха на природе была охота (у мужчин), а также купание и лодочные прогулки (у женщин), и потому можно было рассчитывать, что кто-нибудь из отдыхающих аристократов найдёт ребёнка.

Так и случилось, причём нашла мальчика не просто аристократка, а дочь самого фараона ([Исх 2:5-6](#)). Найдёныш считался в те времена у всех без исключения народов даром богов, и его нужно было по возможности вырастить и воспитать, а у дочери фараона, конечно, такие возможности были. Между тем сестра мальчика, стоявшая неподалёку ([Исх 2:4](#)), тут же подошла и предложила свои услуги в том, что касается поисков кормилицы, а в качестве таковой предложила, как нетрудно догадаться, собственную мать ([Исх 2:7-9](#)). Надо заметить, что в те времена в Египте мальчик оставался обычно с матерью или с кормилицей до пяти лет, когда надо было начинать обучение, а за такой срок ребёнок, разумеется, должен был успеть усвоить и язык, и предания родного племени ещё прежде, чем попал к своей приёмной матери ([Исх 2:10](#)).

Моисей, очевидно, был двуязычным человеком: языком родного племени он должен был владеть так же свободно, как и египетским, на котором получил образование. Также хорошо должны были быть ему знакомы и предания о Боге отцов, которых он не мог не слышать от своей матери. Само его имя было египетского происхождения, «месу» по-египетски означает «сын» или «приёмный сын, найдёныш», а на семитской почве оно превратилось в *מֹשֶׁה* *моше*, «Моисей». Но с пяти лет Моисей, как все мальчики из знатных семей, должен был отправиться в школу. Поскольку он принадлежал к семье фараона, ему предстояло учиться в придворной школе писцов, которая была, в известном смысле, также и университетом, и академией наук: здесь можно было получить не только среднее, но и высшее образование, и здесь же работали учёные самых различных специальностей (египетская наука была хорошо развита). Впрочем, дети из знатных семей, добирая необходимые практические знания непосредственно на службе, ограничивались обычно общим средним образованием, а оно заканчивалось обычно на восемнадцатом году жизни. За 14 или 15 лет обучения успевали обычно получить начальное образование (то есть обучиться чтению, письму и счёту),

а также получить базовое образование в таких науках, как египетская история и литература, география, основы естественных наук и астрономии, правоведение и государственное управление, основы военного дела.

Встаёт естественный вопрос: в какой мере Моисей мог проникнуть в тонкости египетской религии? Но тут приходится иметь в виду, что эти тонкости изучались в специальных жреческих школах, находившихся при храмах, а не в придворной школе, которая была светским учебным заведением. Основы религии там, естественно, изучались, но лишь в той мере, в которой они были необходимы каждому египтянину, который должен был участвовать в известных религиозных обрядах и иметь общее представление о них, а также о египетских богах и храмах. А после окончания школы Моисею предстояло начать служебную карьеру. Конечно, он никак не мог рассчитывать на египетский престол — дворец был полон побочными и приёмными детьми, как самого фараона, так и его ближайших родственников, из которых большинство к тому же было коренными египтянами.

Определённый общественный статус у приёмного сына дочери фараона всё же был, и, несмотря на своё семитское происхождение, он мог рассчитывать на продвижение по служебной лестнице. Но рассчитывать с самого начала на престижную должность Моисей всё же не мог, и можно предположить, что первым местом его службы стала должность администратора на общественных работах, причем именно в тех местах, где работали его соплеменники. В ином случае сложно было бы объяснить, как мог Моисей оказаться на этих работах и увидеть то, что он увидел ([Исх 2:11](#)) — посторонние на государственные стройки обычно не допускались, тем более, когда речь шла о военных объектах. Такое начало карьеры тем более объяснимо, если вспомнить, что семитские племена жили своим отдельным, довольно закрытым обществом, и администратору, знавшему их язык и обычаи, было бы, конечно, легче справиться со своими обязанностями, чем египтянину, который воспринимался бы местными жителями как чужак.

По-видимому, Моисей, увидев сцену наказания охранником или надсмотрщиком одного из работавших ([Исх 2:12](#)), неожиданно для себя самого остро пережил всё происходящее, быть может, вспомнив, что и сам он

отнодь не египтянин, и совершённое им убийство было, скорее всего, следствием того порыва, который вполне могло в этой ситуации породить неожиданно вспыхнувшее национальное чувство. Конечно, такое событие невозможно было скрыть в тесном мире небольшого семитского племени, где слухи распространяются мгновенно ([Исх 2:13-14](#)), и Моисею оставалось одно: бежать из Египта, так как за убийство должностного лица при исполнении им обязанностей службы по египетским законам могла последовать только смертная казнь ([Исх 3:15](#)).

Бегство было делом опасным, но исполнимым, и Моисей был в Египте не первым, кто бежал от гнева фараона или от египетского правосудия. Первая трудность заключалась в том, чтобы нелегально перейти границу, которая охранялась специальными мобильными пограничными отрядами, состоявшими из лёгкой кавалерии и колесниц. Вторая была связана с тем, чтобы не погибнуть в пустыне и добраться до какого-нибудь оазиса или, пройдя пустыню, дойти до Месопотамии или добраться до Финикии. В любом из этих мест можно было остаться и дожидаться смерти фараона, а при восшествии на престол его преемника можно было рассчитывать на амнистию, которая даст возможность вернуться ([Исх 2:23](#); [4:19](#)).

Но в пустыне многое зависело от благосклонности местных кочевых племён, без содействия которых беглец был бы обречён, по меньшей мере, на гибель от голода и жажды, если не на смерть от ножа кочевника или на продажу в рабство. У Моисея были здесь свои преимущества: по-видимому, его племя состояло в родственных или союзнических отношениях с какими-то семитскими племенами Синая, и, возможно, именно поэтому он быстро становится своим у кочевников ([Исх 2:16-22](#)). Собственно, он и сам становится кочевником — ведь именно в пустыне, в принявшем его и ставшем для него родным племени он прожил большую часть своей жизни. И всё же главное событие в жизни Моисея происходит уже тогда, когда, казалось бы, ему уже нечего ожидать. Именно тогда он и встретил Бога своих отцов.

## Исход

В жизни описанных в Библии людей просматривается интересная биографическая закономерность: многие из них начинают главное дело своей жизни в таком возрасте, когда, по человеческим рассуждениям, начинать его уже очевидно поздно. Авраам отправляется в Палестину в 75 лет ([Быт 12:4](#)); Моисей обращается к фараону с просьбой от имени своих соплеменников, когда ему уже 80 ([Исх 7:7](#)). По-видимому, во время встречи с Богом на Синае ему было около восьмидесяти лет. Очевидно, сама эта встреча была для Моисея совершенно неожиданной. Около Хореба — одного из отрогов Синая — он увидел нечто, что издали напоминало горящий куст колючего пустынного терновника ([Исх 3:2](#)).

В том, что куст горит, не было ничего необычного — эти сухие кусты представляют собой прекрасный горючий материал. Удивительным было другое: куст горел слишком долго, хотя обычно такие кусты вспыхивают, как бумага, и так же быстро сгорают. Моисею, конечно, это показалось необычным, и он подошёл поближе, чтобы посмотреть на странный несгорающий куст ([Исх 3:3](#)). Когда же он приблизился, из охваченного сиянием куста донёсся голос Божий, остановивший Моисея и повелевший ему снять обувь, как было принято делать повсюду на Востоке, входя в святилище ([Исх 3:4-5](#)). Тогда Моисею, очевидно, стало ясно, что перед ним вовсе не огонь, а сияние, обозначающее место присутствия Божия.

Такое сияющее присутствие сопровождало народ Божий и впоследствии, причём днём оно иногда воспринималось видевшими его как туманность или облако. Оно сопровождало народ во время Исхода ([Исх 13:21-22](#), [14:19-20](#)), его видели над Скинией ([Исх 40:34-38](#), [Числ 9:15-23](#)), а позже — в Святом-Святых Иерусалимского Храма ([3 Цар 8:10-11](#)). Вначале оно не имело специального названия, его обозначали такие выражения, как «облачная колонна» (евр. *אָנן דִּוְמַעַם* *амуд анан*, «столп облачный» Синодального перевода) или «огненная колонна» (евр. *אָנן דִּוְמַעַם אֵשׁ* *амуд эш*, «столп огненный» Синодального перевода) ([Исх 13:21-22](#)), а также просто «облако» (евр. *אָנן* *анан*) и «подобие огня» (евр. *אָנן דִּוְמַעַם אֵשׁ* *марэ эш*) ([Числ 9:15-16](#)). В дальнейшем его стали называть «слава Яхве» (евр. *כְּבוֹד יְהוָה* *кавод яхве*, «слава Господня» Синодального перевода) ([Исх 40:34-35](#), [3 Цар 8:10-11](#)). В рассказе о Синайской теофании оно названо «ангелом Яхве» ([Исх 3:2](#); евр. *מַלְאָךְ יְהוָה* *малеах яхве*, «ангел Господень» Синодального перевода), однако такое название встречается для этого феномена лишь однажды и только



в данном рассказе. Для адекватного понимания важно иметь в виду, что «ангелом» в Ветхом Завете назывались не только сотворённые Богом духовные существа, но нередко и сами богоявления, которые могли иногда принимать форму видений, в том числе и человекоподобных. Собственно, такие человекоподобные видения изначально и назывались, вероятнее всего, «ангелами», которые, однако, не рассматривались в таком случае как нечто (или некто) отдельное от Бога. Скорее всего, в рассказе о Синайской теофании слово «ангел» употреблено именно в этом значении, возможно, потому, что другого названия для обозначения богоявления во времена Моисея ещё не существовало. Однако позже, когда стало очевидно, что такого рода теофания является уникальной, её перестали называть словом «ангел», а со временем придумали для неё специальное название.

Когда явившийся Моисею Бог называл Себя «Богом отцов», а также «Богом Авраама, Богом Исаака и Богом Иакова», Моисей, судя по его реакции, сразу же понял, Кто перед ним ([Исх 3:6](#)). Очевидно, предания о Боге отцов были ему известны с детства, и он не забыл их ни в Египте, ни в пустыне. Что касается данного Богом Моисею поручения, то смысл его предельно ясен: Моисей должен вывести своих соплеменников из Египта с тем, чтобы, обновив союз с Богом отцов, они затем вернулись к алтарям предков, в землю, обещанную Богом ещё Аврааму ([Исх 3:7-10, 12](#)). Не очень понятна на первый взгляд реакция Моисея, который уверен, что ему не поверят ([Исх 4:1](#)), так же, как и в том, что он не справится с возложенной на него миссией ([Исх 4:10, 13](#)). Конечно, данное ему поручение чрезвычайно серьезно, но вряд ли недоверие, которого ожидает Моисей со стороны своих соплеменников, можно было бы объяснить одним этим фактом.

О Боге отцов современники Моисея знали только из преданий. В известном смысле Бог отцов был для них Богом, говорившим и действовавшим в прошлом; можно предполагать, что никто из них не ожидал ничего подобного тому, что происходило, например, во времена Авраама или Иакова. Между тем богоявление, участником которого стал Моисей, было вполне с ними сопоставимо и по значимости, и по масштабам возможных последствий, и даже более того: во всех упомянутых отношениях оно превосходило теофании древности.

Нелегко было поверить в то, что Бог, так долго молчавший, снова заговорил. Но дело, по-видимому, было не только в этом, но ещё и в том, что сам Моисей вовсе не ощущал себя пророком, да и его соплеменники не считали его таковым. Во времена Моисея представление о пророке было уже вполне устоявшимся, оно включало в себя целый ряд элементов, в том числе раннее (в отрочестве или в ранней юности) призвание на служение, определённый религиозный тип, известный (обычно отшельнический или страннический) образ жизни, умение произносить в экстатическом состоянии имеющие обычно поэтическую форму проповеди и некоторые другие элементы. Моисей, очевидно, ни внешне, ни даже (в известном смысле) внутренне не походил на пророка. Никаких пророческих дарований ни он сам за собой, ни кто бы то ни было из его соплеменников за ним не знал. Пророческого обращения он никогда не переживал, и, хотя произошедшую на Синае встречу вполне можно было рассматривать как пророческое призвание ([Исх 4:11-12](#)), оно, по представлениям того времени, произошло слишком поздно и должно было выглядеть странно. Даром специфической пророческой проповеди Моисей не обладал, в чём, по-видимому, и заключалась его «косноязычность» ([Исх 4:10](#)) — а между тем, во времена Моисея она была одним из важнейших признаков пророческой харизмы.

В такой ситуации неудивительно, что Бог даёт Моисею дар чудотворения ([Исх 4:2-9](#)) — иначе он ничем не смог бы подтвердить свои слова, оказавшись в глазах своих соплеменников не пророком и не духовным вождём, а самозванцем. Кроме того, Он даёт Моисею в помощники его брата Аарона, который, можно думать, был пророком именно в том смысле, в каком понималось тогда это слово ([Исх 4:14-16](#)). Очевидно, вокруг Моисея и Аарона и сложилась впоследствии та община, благодаря которой стал возможен Исход.

Для понимания всего происходившего в дальнейшем важно помнить, что Исход был массовой религиозной кампанией, проходившей под лозунгом возвращения к алтарям предков. Это было очевидно организованное движение, к которому, как ко всякому массовому движению, неизбежно должно было примкнуть немало и случайных людей. К тому же, даже из тех, кто присоединялся к нему вполне сознательно, мало кто (а может быть, и вообще никто) не представлял себе, что такое пустыня и кочевая жизнь — ведь это было уже не первое поколение потомков Иакова, обитающее

в Египте, которое о кочевой жизни знало лишь по рассказам иноплеменников и по собственным древним преданиям.

Исход был рискованным предприятием ещё и в том отношении, что реакция египетских властей на него была не вполне предсказуемой. Конечно, у Моисея были все основания ожидать отказа ([Исх 3:19-22](#)), но какова будет мера сопротивления египетского правительства, предвидеть заранее было, конечно, невозможно. Для полного понимания отношений между Моисеем, как вождём Исхода, и египетскими властями, важно было бы знать более-менее точно, о каком времени идёт речь. Однако относительно датировки Исхода у библеистов нет единого мнения. Те из них, кто опирается на хронологию, отражённую в 3 Книге Царств ([3 Цар 6:1](#)), датируют это событие второй половиной XV века; другие, опирающиеся прежде всего на внебиблейские источники, склоняются к первой половине или к середине XIII века.

Скепсис в отношении данных 3 Книги Царств едва ли оправдан: она, вероятнее всего, была написана на основании древнеизраильских летописей, не дошедших до нас, и, хотя применительно к древнейшим эпохам в них вполне возможны были известные округления, едва ли можно в данном случае ожидать ошибки почти на два столетия. Что же касается внебиблейских источников, то речь идёт, прежде всего, об археологических данных, допускающих неоднозначную интерпретацию и позволяющих по-разному реконструировать как хронологию еврейского завоевания Палестины, так и его картину в целом. Одна из возможных интерпретаций предполагает, что оно заняло не сорок и не пятьдесят лет, а целое столетие, если не больше, и в таком случае нельзя исключать, что Исход мог иметь место в конце XV века.

Для нас же вопрос о дате Исхода важен потому, что ранняя его датировка относится к эпохе, предшествующей правлению Эхнатона, поздняя же приходится на конец этого правления или на последующие годы. Между тем, именно во время правления Эхнатона Египет окончательно теряет контроль над Палестиной, в то время, как ещё в конце XV веке ему принадлежала Беэр-Шева (Вирсавия), приморская дорога, соединяющая Египет с городами северной Палестины и Финикии, а также города Галилеи и Иорданской долины, правители которых были вассалами фараона. И надо

признать, что события Исхода, как они изложены в соответствующей книге, легче объяснить, исходя из предположения, что упомянутые выше территории во время Исхода ещё принадлежали Египту. Прежде всего, это относится к просьбе Моисея, обращённой им к египетским властям, «отпустить народ в пустыню на три дня пути» с тем, чтобы отпраздновать религиозный праздник ([Исх 5:1, 3](#)). По-видимому, речь идёт о чрезвычайно важном событии, которое должно было положить начало Исходу именно как религиозному движению.

В самом деле, если предположить, что алтари предков находились в рассматриваемую эпоху на египетской территории, потомкам Иакова, собственно, не было необходимости уходить из Египта: достаточно было лишь переселиться из дельты Нила, где они обитали со времён Иакова, в Самарию и в Беэр-Шеву (Вирсавию). Теоретически это вполне могло бы произойти с согласия египетского правительства. Ближайший же к месту обитания переселенцев яхвистский алтарь находился как раз в Беэр-Шеве (Вирсавии), до которой из дельты действительно было около трёх дней пути.

Вряд ли можно думать, что Моисей осмелился бы подать просьбу о переселении или хотя бы о временном уходе своих соплеменников за границу: по египетским законам (насколько они нам сегодня известны) такая просьба приравнивалась к мятежу и могла бы окончиться, в лучшем случае, каторжными работами. Но даже просьба о временной отлучке вызвала негативную реакцию ([Исх 5:2, 4](#)). Египтяне вовсе не желали роста религиозного самосознания семитских племён дельты и, по-видимому, опасались всякого возникавшего в их среде организованного движения, не без основания видя в них источник беспокойства. Им, по-видимому, казалось, что лучшим способом прекратить всякое брожение в семитской среде станет увеличение объёма общественных работ ([Исх 5:15-18](#)). Необходимо было воздействовать на сознание египтян, и наилучшим способом такого воздействия стала попущенная Богом череда стихийных бедствий, известных под названием «казней египетских».

Описание этих событий в Книге Исхода представляет собой, судя по форме и стилю, серию исторических мидрашей, а мидраши, как правило, не дают ни абсолютной, ни относительной хронологии описываемых событий. Можно лишь предполагать, сколько времени продолжались описанные

в Книге Исхода стихийные бедствия, и сколько времени прошло от одного бедствия до другого (единственным исключением является указание на семидневный период между первыми двумя казнями в [Исх 7:25](#)). Возможно, они заняли три года — срок вполне достаточный как для организации Исхода, так и для того, чтобы заставить египтян задуматься (и одуматься).

Начались бедствия с того, что в первый год в Ниле потекла «кровавая вода» ([Исх 7:20-21](#)). Это египетское выражение используется для обозначения весьма неприятного явления, связанного с чрезмерным увеличением в нильской воде количества некоторых видов красных водорослей, из-за которых вода действительно приобретает кроваво-красный цвет. Их размножение ведёт к уменьшению содержания в воде кислорода и, как следствие, к массовой гибели рыбы, которая в жарком египетском климате начинает быстро разлагаться. Земноводные (включая лягушек) в такой ситуации, естественно, также стараются покинуть реку и найти себе другие места обитания ([Исх 8:6](#)).

По-видимому, экологическое неблагополучие, вызванное всеми этими событиями, привело к чрезмерному размножению различных видов кровососущих насекомых. Одни из них, называемые по-еврейски כּוּנִים *киним* ([Исх 8:16-17](#); в Синодальном переводе — «мошки») представляют собой некий вид мелких насекомых, паразитирующих на человеке, другой же, под названием אַרְבֵּי אֲרָבִים *аров* ([Исх 8:24](#); в Синодальном переводе — «пёсы мухи»), обозначает крупных кровососущих насекомых, паразитирующих на скоте, возможно слепней или оводов, причём в чрезмерно большом количестве.

Но это было только начало, так как далее (вероятно, уже в следующем году) на страну обрушилось бедствие куда более серьёзное — эпизоотия, повлекшая массовый падеж скота ([Исх 9:3, 6](#)) и перешедшая затем в эпидемию ([Исх 9:10-11](#)). По приведенным описаниям трудно сказать точно, о какой болезни идёт речь. Не исключено, что это была сибирская язва, от которой страдают обычно и люди, и домашние животные, но которая начинается обычно у скота, передаваясь затем человеку. Если так, то надо иметь в виду, что сибирская язва и сегодня с трудом поддаётся лечению, а в те времена она была практически неизлечимой.

Третий год стал, по-видимому, годом сильных ветров. Началось всё с совершенно необычной для Египта сильной бури с грозой и градом, к которой страна, практически не знающая вообще никаких осадков, оказалась совершенно не готова ([Исх 9:22-25](#)). За бурей последовала саранча, уничтожившая остатки урожая, не погубленные бурей ([Исх 10:13-15](#)), а за ней — песчаная буря, во время которой тучи налетевшего из пустыни песка закрывают солнце, превращая день в ночь ([Исх 10:22-23](#)). А затем последовала последняя казнь, самая загадочная из всех — смерть первенцев ([Исх 12:29-30](#)).

Такая череда стихийных бедствий не могла не восприниматься египтянами как гнев богов. Возможно, они думали, что боги гневаются на них из-за тех варваров, которые живут на священной египетской земле, и, удалив их из Египта, им удастся утишить гнев своих богов, а может быть, решили найти компромисс и с Богом Моисея — для египтян Он, скорее всего, был одним из множества чужих богов, но все язычники в древности знали, что и гнев чужих богов, может быть иногда опасен. Как бы то ни было, египетскими властями было принято решение разрешить Моисею и его племени отправиться в Беэр-Шеву (Вирсавию) для празднования и для совершения религиозных обрядов. Но теперь, очевидно, и сам Моисей, и члены его общины поняли, что у них нет будущего в Египте, который придётся покинуть. Трудно сказать, понимал ли это Моисей с самого начала, но, судя по действиям организаторов Исхода, получив разрешение сняться с места, они сразу же направились не в Беэр-Шеву (Вирсавию), куда можно было бы попасть, двигаясь на Северо-восток по приморской дороге, а свернули на Юго-восток, напрямик к восточной границе, на Эйтан (Ефам) и Пи-Ахирот (Пи-Гахироф) ([Исх 13:20](#), [14:2](#)).

Такой поворот событий, очевидно, заставил египетское правительство пересмотреть принятое решение ([Исх 14:5](#)), что и неудивительно, если представить себе ситуацию конца XV века, ведь, направляясь в Беэр-Шеву (Вирсавию), потомкам Иакова не нужно было получать разрешение на пересечение границы, к которой они направились, явно нарушая предписанный властями маршрут движения. Если бы рассматриваемые события происходили в XIII веке, то разрешение на пересечение границы потребовалось бы в любом случае, так как Палестина в это время в состав Египта не входила; но в таком случае трудно было бы объяснить столь

бурную реакцию египетских властей на попытку соплеменников Моисея пересечь границу.

Между тем, попытка бегства из Египта должна была бы завершиться печально, так как они оказались в ловушке в районе так называемого Тростникового моря (евр. יַם סוּף *йам суф*, [Исх 15:4](#); в Синодальном переводе — «Чермное море»), которое сегодня носит название Горьких озёр. В сущности, это не озёра, а система лиманов, действительно связанная с Красным («Чермным») морем, являющаяся непроходимой, что и вселяло в египтян уверенность в благополучном исходе операции. Едва ли, конечно, можно предполагать, что в преследовании участвовали крупные силы египтян; вероятнее всего, речь идёт о мобильных пограничных отрядах, стянутых с соседних участков. Но тут произошло ещё одно чудо: сильный ветер, дувший в сторону моря, согнал воду, временно сделав лиманы проходимыми ([Исх 14:21-22](#)). Такое иногда случается всюду, где есть лиманы, но чрезвычайно редко, настолько, что египтяне, очевидно, никак не ожидали ничего подобного.

Конечно, идти по вязкому дну было не слишком удобно, но зато такая почва лишала кавалерию и колесницы преимущества в скорости ([Исх 14:23, 25](#)), и, разрыв, с самого начала образовавшийся между преследователями и преследуемыми, должен был сохраняться вплоть до выхода и тех, и других на твёрдую почву. Однако выйти удалось лишь беглецам: как только это произошло, ветер, сгонявший воду, утих, и вода хлынула обратно ([Исх 14:26-27](#)). Египетские части, которые по вязкому дну лимана могли перемещаться лишь шагом, не смогли уйти от надвигавшегося на них водяного вала и были им накрыты ([Исх 14:28-30](#)). По-видимому, других мобильных частей в округе не было, и беглецам удалось отойти от границы достаточно далеко, чтобы их преследование потеряло для египтян всякий смысл. Так, благополучно покинув Египет, Моисей со своими соплеменниками направился к Синаю.

## Завет на Синае

По-видимому, сразу же после перехода через Тростниковое море Моисей повёл своих соплеменников к Синаю. В Синайской пустыне жить можно

было только в оазисах, а ближайшим к месту Синайской теофании оазисом был оазис Кадеш-Барнеа (Кадес-Варни). Вероятнее всего, именно там и был совершён торжественный обряд заключения и освящения союза между Богом отцов и потомками Иакова. Впрочем, в данном случае скорее следует говорить об обновлении прежнего союза, чем о заключении нового. И всё же речь должна идти именно о союзе со всем народом, а не с одними вождями, как это было во времена Патриархов.

Конечно, Моисей и во время заключения союза остаётся вождём. Именно он первым поднимается на гору навстречу Богу ([Исх 19:3-6](#)); более того, черта, которую может переступить лишь Моисей, конечно, проводится не случайно ([Исх 19:12, 23](#)). Но здесь перед нами, судя по описанию, отражение тех древних представлений о пророках и об их особых отношениях со своими богами-покровителями, которые были в моисееву эпоху распространены повсеместно. На Моисея его соплеменники, очевидно, смотрели всё же как на пророка, хотя призвание его произошло поздно и совершилось несколько странным образом. Пророкам же, согласно общепринятым представлениям, было позволено приближаться к священным местам и входить туда, куда простым смертным путь был закрыт. Именно поэтому Моисею и было разрешено переступить черту, запретную для всех остальных ([Исх 24:2](#)).

По-видимому, религиозное сознание основной массы соплеменников Моисея оставалось ещё вполне языческим: представления о силе Божией, поражающей всякого, кто самовольно переступил бы черту, оставались ещё полумагическими. Неудивительно, что всякий нарушитель запрета должен был умереть ([Исх 19:12](#)) — нарушители племенных табу наказывались во всяком родоплеменном обществе, и, как правило, наказанием за такие нарушения были смерть или изгнание. Интереснее другое: способ казни нарушителя ([Исх 19:13](#)). На первый план здесь, очевидно, выходит запрет прикасаться к тому, кто переступил черту. Такой запрет легко объясним в контексте традиционных представлений о табу: всякий, нарушающий их, сам становится неприкасаемым. Коренятся же эти традиционные представления в том древнем магизме, который предполагает изначальную амбивалентность сверхприродной энергии, с которой связаны все табу. Собственно, табуировалось обычно как раз именно то, что являлось источником такой энергии или её носителем.



Но не всегда табу предполагали только и исключительно запрет: в некоторых случаях их не только можно было нарушить, но даже само такое нарушение становилось своеобразным магическим ритуалом. Это имело место в тех случаях, когда приближение к источнику энергии могло быть не разрушительным, а, напротив, благотворным и могло быть связано как с особенностями конкретного человека, так и со спецификой времени или обстоятельств. Так, пророки и шаманы, сами бывшие носителями силы, могли приближаться к запретным местам — источник энергии, опасной для других, не причинял им вреда. В таком случае перед нами, очевидно, отражение обычных для моисеевой эпохи религиозных представлений, характерных для родоплеменного социума.

Сама теофания описана в рассказе двояко. С одной стороны, присутствие Божие обнаруживает себя через такой естественный феномен, как вулканическая активность ([Исх 19:16-19](#)) (надо заметить, что в районе Синая действительно имеются следы древнего вулканизма). Подобного рода «естественные» теофании служили хорошим свидетельством для людей, чьё религиозное сознание находилось ещё на том уровне развития, который требует именно явных и ощутимых признаков такого присутствия. С другой стороны, перед нами описание теофании уже не как естественного феномена, но как именно теофании, напоминающей ту, свидетелем которой стал Моисей на Хореве (Хориве) ([Исх 24:15-17](#)). По-видимому, во время заключения союза действительно имело место и то, и другое; Бог открывал каждому то, что он готов был увидеть. Но при всех особенностях массового религиозного сознания эпохи Бог на этот раз обращается не к одному Моисею, а ко всему народу.

Поэтому и в формальном акте заключения союза участвует не один Моисей (как это было во времена Патриархов, когда союз заключался именно с вождями, например, с Авраамом или с Иаковом), а весь народ. Прежде всего, условия союза предлагаются совету старейшин ([Исх 19:7-8](#)), а после их согласия начинаются приготовления к церемонии освящения союза, включающие в себя очистительное омовение ([Исх 19:10-11, 14](#)) и ритуальное воздержание ([Исх 19:15](#)). Для освящения союза устраивается специальный жертвенник, представлявший собой, судя по описанию, выложенный на земле круг из двенадцати камней с алтарным камнем в центре ([Исх 24:4](#)). Такая форма жертвенника была традиционной для всех кочевых культур,

а двенадцать камней в данном случае символизировали двенадцать еврейских кланов (колен), вступавших в союз.

Освящается союз, как это было принято в те времена повсеместно, жертвенной кровью. Вначале совершается жертвоприношение ([Исх 24:5](#)), а затем жертвенной кровью окропляется алтарь ([Исх 24:6](#)) и все присутствующие на церемонии ([Исх 24:8](#)). При этом вслух читаются условия заключаемого союза, которые присутствующие торжественно обещают соблюдать ([Исх 24:7](#)). Конечно, такая церемония вовсе не была изобретением Моисея; она была вполне традиционной, и не нужно было никаких новых откровений, чтобы понять её смысл. Новыми же были данные Богом заповеди, составлявшие основу союза.

При чтении заповедей, прежде всего, встаёт естественный вопрос: в каком виде они существовали во времена Моисея? Едва ли они могли существенно измениться на протяжении столетий — авторитет Моисея был слишком велик, и едва ли можно предположить, что кто-нибудь посмел бы изменить основу основ яхвистской традиции, тем более, что уже при жизни Моисея заповеди воспринимались как Тора и как боговдохновенный текст. Но всё это не отменяло возможности расширения изначального текста за счёт комментариев, самые ранние из которых могли появиться уже в эпоху Судей.

В определенное время (вероятнее всего, не позднее конца периода Судей) Декалог должен был восприниматься как древний оракул, а такие тексты могли комментироваться и, соответственно, расширяться. Не исключено, что изначально такие комментарии могли существовать в устной форме, а записаны они были лишь позднее. Между прочим, вопрос о том, каким именно письмом пользовался Моисей для фиксации изначального текста заповедей, до сих пор остаётся открытым. Несомненно одно: текст был выбит на двух небольших каменных плитах (скрижалях), которые были не слишком тяжелы для того, чтобы кочевники могли носить их с собой во время своих обычных переходов ([Исх 32:15-16](#)). Очевидно, эти плиты и стали первой яхвистской реликвией, хранимой в походном святилище — Скинии.

Первая упоминаемая в Книге Исхода Скиния, по-видимому, не была ни особо просторной, ни особо роскошной — это был обычный походный

шатёр кочевников, который, однако, стоял особо и использовался как место богослужения ([Исх 33:7-11](#)). О внутреннем убранстве первой Скинии нам ничего неизвестно, но можно предполагать, что скрижали должны были храниться именно там. Очевидно, на каждой из двух скрижалей должно было быть выбито по пять заповедей. Учитывая, что евреи во время заключения завета на Синае были ещё бесписьменным народом, приходится думать, что Моисей должен был использовать какую-то нееврейскую письменность, более или менее известную его соплеменникам. Конечно, сам Моисей был человеком образованным, и ему должно было быть хорошо известно египетское письмо, но вряд ли многие его соплеменники могли бы похвастаться таким же знанием. Несколько лучше могло быть им известно так называемое *Синайское письмо* — упрощённый вариант египетской письменности, которым, вероятно, пользовались обитавшие в дельте Нила семитские племена. Не исключено, что заповеди были зафиксированы с использованием именно этого письма. Однако возможно и другое: использование Моисеем одного из вариантов раннего финикийского алфавита, который начинает формироваться на основе месопотамской клинописи около XV века.

Как бы то ни было, приходится признать, что текст Декалога был первым памятником еврейской письменности, который оставался единственным на протяжении не менее полутора последующих столетий. Что же касается изначальной формы Декалога, то, прежде всего, следует обратить внимание на существующие разночтения между вариантом, представленным в главе 20 Книги Исхода, и вариантом, находящимся в главе 5 Книги Второзакония. Прежде всего, бросается в глаза различие в форме таких заповедей, как заповедь о почитании родителей и заповедь о шаввате (субботе). Но вместе с тем очевидно, что различия эти связаны в основном с комментариями, объясняющими смысл заповеди. Изначальная же краткая их форма совпадает: «помни день субботний» и «почитай отца и мать». Единственное различие заключается в том, что в одном случае ([Исх 20:8](#)) употреблено слово *זָכוֹר* *захор* («помни»), в то время, как во втором — *שָׁמַר* *шамор* («соблюдай»).

Какой именно вариант нужно считать древнейшим, неизвестно. Ясно лишь одно: изначальная форма заповедей, скорее всего, была краткой и сжатой, и те комментарии, которые мы находим в тексте Декалога, скорее всего,

появились позже, когда заповеди стали нуждаться в объяснении. По-видимому, текст второй и третьей заповеди изначально должен был быть так же краток, как и двух последующих: «не делай себе никаких статуй и изображений того, что на небе вверху, того, что на земле внизу и того, что в воде ниже земли» и «не произноси имени Яхве, Бога твоего, попусту», соответственно. Остальной текст, вероятнее всего, представляет собой комментарии, аналогичные тем, которые мы имеем в случае четвёртой и пятой заповеди. Интересно отметить, что вторые пять заповедей, очевидно, комментировались гораздо меньше первых пяти. Этот факт, по-видимому, подтверждает предположение о том, что заповеди из второй пятёрки древнее Декалога и были известны уже в дояхвистские времена.

Если так, то во время заключения Завета на Синае Бог частично подтверждает то, что было известно людям в прежние времена. Впрочем, само по себе подтверждение в данном случае было не менее важно, чем новое откровение: ведь таким образом то, что прежде воспринималось лишь в качестве общепринятой нравственной нормы, теперь становилось заповедью, то есть требованием, которое Бог ставит человеку в качестве условия заключаемого союза. Интересен также тот факт, что из пяти первых заповедей лишь две (вторая и третья) являются запретительными. Иногда в качестве таковой воспринимается также и первая заповедь, но это не совсем верно, так как она является в первую очередь констатирующей: «я Яхве (в Синодальном переводе — «Господь»), который вывел тебя из земли египетской, из дома рабства». Запрет поклонения всяким иным богам, в сущности, есть лишь следствие указанной констатации. Справедливо было бы сказать, что смысл первой заповеди сводится не к запрету язычества, а к провозглашению яхвизма.

Первая пятёрка заповедей контрастирует со второй, которая включает в себя заповеди исключительно запретительные. Такая структура напоминает некоторые древние тексты, где противопоставлялись друг другу два ряда действий, из которых один рассматривался как угодный богам и благословенный ими, а другой — как им негодный и ими проклятый. Нечто подобное можно найти и в Библии, как, например, ряд проклятий, представленный в Книге Второзакония, где описан также торжественный ритуал их произнесения в присутствии свидетелей ([Втор 27:11-28](#)). Впрочем, соответствующий ряд благословений здесь не зафиксирован, но, судя

по тому, что благословения и проклятия должны были произноситься одновременно ([Втор 27:12-13](#)), какой-то ряд благословений всё же должен был существовать, хотя он и не получил отражения в Книге Второзакония.

Не исключено, что приблизительно таким же образом торжественно провозглашались заповеди во время заключения Завета на Синае. Можно предположить, что первая пятёрка заповедей была заповедями благословения, а вторая — заповедями проклятия (неудивительно, что все они принимают запретительную форму: делающий то, что ими запрещено, навлекал на себя проклятие). Нетрудно заметить, что из первых пяти заповедей именно первые три наиболее тесно связаны между собой, так как они прямо связаны с констатирующей частью первой заповеди, непосредственно из неё вытекая. В самом деле, первая заповедь, провозглашая яхвизм, вместе с тем запрещает яхвистам всякое участие в языческих культурах, между тем, как вторая заповедь запрещает создание языческих религиозных изображений, а третья предостерегает против небрежного отношения к Богу при обращении к Нему в молитве.

Таким образом, три первых заповеди образуют особую группу, связанную с констатирующей частью первой заповеди. Здесь перед нами традиционная для восточной поэтики композиция текста, построенная по схеме «3 + 2» (три первых заповеди и две вторых). Вторая пятёрка оказывается структурно более простой, что, возможно, связано с её дояхвистским происхождением: ведь именно новые заповеди нуждались в том, чтобы их запомнили, древние же и без того были известны, и их достаточно было лишь повторить и подтвердить.

В целом Декалог оказывался важнейшим условием не просто формального союза, но именно того, что обычно вкладывают в понятие завета, предполагающего определённую динамику постоянно углубляющихся отношений между Богом и народом Божиим. Ведь та структура, которую мы рассмотрели, очевидно, предполагает и вполне определённые смысловые акценты, превращающие данные Богом заповеди из обычного морального кодекса в то, что и называется Торой, то есть в описание пути, ведущего к Богу, равно как и того, что от Него уводит. Конечно, на Синае это, скорее всего, было понятно далеко не каждому, но Декалог был откровением, данным, образно выражаясь, «на вырост», и, как показала вся

последующая история становления и развития яхвистской общины, глубина его оказалась поистине неисчерпаемой.

## Ветхозаветное законодательство

Говоря о ветхозаветном законодательстве, нельзя не задаваться вопросом о его истории. Конечно, ответить на вопрос о том, когда появились у евреев или у их предков первые законодательные нормы, точно невозможно. Можно лишь утверждать, что какое-то право имелось уже в племени, вождём которого был Авраам. Очевидно, это были традиционные для родоплеменного социума нормы так называемого *обычного* права. Такие нормы не фиксируются письменно (что было бы и невозможно в бесписьменном обществе), они сохраняются в устной передаче, и хранителями их являются, как правило, вожди и старейшины племени. Едва ли можно сомневаться, что нормы обычного права были позаимствованы соплеменниками Авраама у своих семитских предков, а формироваться они должны были, вероятнее всего, ещё в те времена, когда семитские племена обитали на Аравийском полуострове.

О нормах обычного права периода Патриархов нам сегодня ничего не известно, но можно предполагать, что они не отличались принципиально от обычного права других семитских племён, обитавших как в Месопотамии, так и в Палестине (тем более, если вспомнить, что Палестина была заселена семитами — выходцами из Месопотамии). Очевидно, общесемитское обычное право и было той законодательной основой, на которой строилось позднее право не только у евреев, но также у вавилонян, ассирийцев и у семитских народов, обитавших к Северу и к Югу от Палестины на восточном побережье Средиземного моря.

Впрочем, судя по отражённой в Книге Бытия практике, можно предполагать, что в племени Авраама действовали также некоторые правовые нормы несемитского происхождения, заимствованные у соседних народов. Такие обычаи, как право наследования домашним рабом за своим хозяином ([Быт 15:2](#)) или побочными детьми от наложницы за отцом ([Быт 16:2](#)), по-видимому, не являются семитскими. Подобного рода нормы зафиксированы, в частности, в праве хурритов — небольшого народа, обитавшего

в Месопотамии ещё до появления там семитов. У хурритов эти нормы действовали на протяжении XIX – XVIII веков, что позволяет более или менее точно датировать эпоху Патриархов. Но такие несемитские вкрапления в обычное право периода Патриархов были, скорее всего, весьма немногочисленными, и можно думать, что впоследствии хурритские нормы вышли из употребления. Общесемитское единство норм обычного права во многом объясняет и последующее сходство ветхозаветных законодательных текстов с законодательными текстами других семитских народов, в том числе с хорошо известным вавилонским «кодексом Хаммурапи».

Для адекватного понимания ветхозаветного законодательства необходимо помнить, что оно (как и всякое древнее законодательство) представляло собой вариант так называемого *прецедентного* права. Вообще, как известно, современная юриспруденция знает два типа законодательства: *прецедентное* и *кодифицированное*, причём именно последнее сегодня получило повсеместное распространение, в то время как прецедентное право действует почти исключительно в Великобритании и в её бывших колониях, включая США. Для кодифицированного права характерны такие законодательные сборники, как *кодексы*, то есть собрания законов, исчерпывающим образом описывающие ту или иную законодательную сферу (например, гражданскую, уголовную и тому подобное). Правка законодательства в таком случае сводится к внесению поправок в существующие кодексы, причём вступление в силу новой редакции любой статьи кодекса автоматически прекращает действие прежней её редакции, а вступление в силу нового кодекса автоматически отменяет соответствующий кодекс, действовавший прежде.

В случае прецедентного права ситуация оказывается более сложной, так как здесь всякий закон действует вплоть до его явной отмены, а принятие новой законодательной нормы в той или иной области не означает автоматического прекращения действия нормы прежней. Иногда при этом возникают своеобразные юридические курьёзы: в законодательствах некоторых стран, использующих систему прецедентного права, до сих пор формально не отменены, например, законы, принятые в XIV или в XVI в.н.э. Конечно, есть и законы, принятые гораздо позже, но формально порой оказывается, что одну и ту же коллизию можно разрешить как по закону XVI века, так и по закону современному. Неудивительно, что при этом совершенно особую

роль начинает играть судебный прецедент, так как именно суд решает, какой именно из двух возможных законов может применяться в той или иной ситуации, причём такой судебный прецедент начинает играть роль источника юридической нормы. Конечно, в данной ситуации от судьи требуется не только честность и неподкупность, но и особого рода правовая и государственная мудрость, ему необходимо в каждом конкретном случае предвидеть, какой прецедент создаст его решение для будущих судебных разбирательств, и в каком направлении будет развиваться законодательство благодаря принимаемым им решениям. Фактически, в условиях прецедентного права судья становится в известной степени также и законодателем.

Древний мир не знал кодифицированного права — оно появилось лишь в Византии во время правления Юстиниана (VI в.н.э.). Даже те сборники, которые историки традиционно называют «кодексами» (подобно упомянутому выше «кодексу Хаммурапи»), с юридической точки зрения таковыми не являются — это законодательные сборники, остающиеся в рамках прецедентного права. То же самое можно сказать и о законодательных сборниках, которые мы находим в Ветхом Завете.

Всё сказанное относится к любому древнему законодательному тексту. Но у ветхозаветного законодательства есть и своя специфика, которая связана с его религиозным характером. Впрочем, «религиозное законодательство» — это достаточно общее определение. Более точно ветхозаветное законодательство можно было бы охарактеризовать как *теократическое*. Такое законодательство исходит из того, что основным источником законодательной нормы является откровение. При этом откровение связывается с конкретной личностью, рассматриваемой как харизматический основатель соответствующей законодательной традиции. Для ветхозаветного законодательства такой личностью был Моисей, именно с его именем связывалась Синайская теофания и Декалог.

Именно поэтому не только законодательство, которое мы находим в Книге Исхода, но и Книга Второзакония, а, в конечном счёте, и всё Пятикнижие в целом были приписаны именно ему. Существует также и другой тип религиозного законодательства — *иерократический*, в Ветхом Завете не представленный. Отличим его от законодательства теократического



является то, что источником законодательной нормы в данном случае является авторитетная религиозная структура. Однако в обоих случаях заповедь рассматривается как источник не только вероучительной или этической, но и законодательной нормы. С этой точки зрения всякий законодательный текст, представленный в Ветхом Завете, следует рассматривать как юридическую интерпретацию Декалога.

Учитывая теократический характер ветхозаветного законодательства, естественно было бы предположить, что происходившая в моисеевой общине коррекция обычного права должна была быть связана по преимуществу с приданием ему теократического характера. Формально-юридически такая коррекция должна была проходить в форме *кодификации* новых законодательных норм, торжественного их провозглашения и одобрения теми, кому предстояло их исполнять (или специальными на то уполномоченными представителями).

Первой зафиксированной в Ветхом Завете кодификацией был собственно Синайский завет, когда Декалог был торжественно провозглашён и принят всеми присутствующими, как условия заключаемого союза ([Исх 24:6-8](#)). Ещё одна кодификация имела место в конце жизни Иисуса Навина, и произошла она уже после завоевания евреями Палестины ([Ис Нав 24:22-26](#)), а третья произошла во время правления Иосии ([4 Цар 23:1-3](#)). По-видимому, кодификацией можно считать и торжественное чтение Пятикнижия Ездрой в присутствии собравшихся на иерусалимской площади репатриантов ([Неем 8:1-7](#)). Очевидно, во всех четырёх случаях речь идёт или о заключении, или об обновлении союза с Богом, Который и даёт закон. Обновление союза обычно требовалось в том случае, когда кардинальным образом менялось положение сторон, требовавшее или подтверждения прежних условий, или их изменения в соответствии с изменившейся ситуацией. Иногда, естественно, при этом мог измениться и текст самого договора.

Какие же этапы прошло ветхозаветное законодательство на пути своего развития? Ядром его, несомненно, был текст Декалога. В связи с именем Моисея упоминается некая «книга завета», прочитанная им во время заключения союза на Синае ([Исх 24:7](#)). Вопрос об этой Книге Завета и о входящих в неё текстах до сих пор является предметом дискуссии между библеистами. Самым естественным было бы предположение о том, что

в Книгу Завета входило то законодательство, которое мы находим в Книге Исхода (гл. 21-23 Книги). Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что такое законодательство могло сложиться лишь в оседлом обществе, так как оно отражает реалии, незнакомые кочевым социумам (сельскохозяйственное производство, права собственности на недвижимость и тому подобное). По-видимому, речь должна идти о законодательстве, появившемся уже после завоевания евреями Палестины. Что же касается собственно Синайского завета, то при его заключении кодифицирован был, вероятнее всего, лишь сам Декалог.

Не исключено, что законодательство, отражённое в Книге Исхода, начало складываться ещё до завоевания евреями Палестины. Дело в том, что постепенный переход некоторых еврейских кланов к оседлости начался во время пребывания народа в Трансиордании, возможно, ещё при жизни Моисея ([Числ 32:1, 16-19](#)). Некоторые нормы, отражённые в Книге Исхода, могли появиться уже в этот период. Вполне возможно, что ядро Книги Завета было кодифицировано во время упомянутого выше обновления союза при Иисусе Навине, однако заключительная её часть ([гл. 23 Книги Исхода](#)), содержащая описание праздников и субботнего года, едва ли могла появиться ранее эпохи Судей, когда земледельческий сельскохозяйственный год был уже вполне устоявшейся традицией. Впрочем, и некоторые другие нормы, отражённые в Книге Исхода и связанные именно с сельскохозяйственным производством (например, законы о потраве или о пале, [Исх 22:5-6](#)), вероятнее всего, не могли бы появиться во время пребывания евреев в Трансиордании. Но остальные нормы, отражённые в Книге Исхода, вполне могли быть достаточно ранними. В таком случае можно предполагать, что ядро Книги Завета действительно сформировалось ещё в Трансиордании и было кодифицировано при Иисусе Навине, а окончательный свой вид она приобрела уже в эпоху Судей.

Если так, то, вероятнее всего, главы [19](#) и [20](#) Книги Исхода составляли преамбулу Книги Завета, которой сопровождалась все древние законодательные тексты. В преамбуле обычно содержались отсылки к авторитетным законодателям, от имени которых и провозглашались законы (в данном случае таким законодателем был, естественно, Моисей), а также излагались обстоятельства, делавшие законодательный текст авторитетным (в данном случае таким обстоятельством был союз,

заключённый во времена Моисея на Синае, так как именно во время обновления этого союза и провозглашались новые законы). Собственно же законодательная часть Книги Завета обращена к тем новым реалиям, с которыми пришлось столкнуться еврейскому обществу в процессе перехода к оседлости. Теократический характер Книги Завета отражён в [Исх 22:20](#) — такая норма, очевидно, была введена в законодательство как мера поддержания религиозной чистоты народа-общины.

Той же цели, возможно, служили нормы, изложенные в [Исх 22:18-19](#). В том, что касается отношений собственности, немало места уделено вопросам о займе скота и о наёмной работе, связанной со скотоводческим хозяйством ([Исх 22:10-15](#)). По-видимому, при переходе от кочевого скотоводства, предполагавшем преимущественно натуральное хозяйство, к пастбищно-отгонному, способствовавшему относительно интенсивному развитию товарно-денежных отношений, такие нормы становились актуальными. Не менее актуальными являлись и законы, регулирующие и ограничивающие рабовладение ([Исх 21:2-6](#), [20-21](#)): при переходе к оседлости патриархальное рабство должно было развиваться достаточно быстрыми темпами. Типичной для периода, переходного от родоплеменного социума к государственному, является также тенденция к ограничению права на кровную месть ([Исх 21:12-14](#)). Перед нами типичное законодательство переходного периода — причём речь идёт как о переходе от кочевого образа жизни к оседлому, так и о переходе от родоплеменного социума к государственному.

Совсем иной характер носит законодательство, отражённое в Книге Второзакония. Здесь, конечно, встречаются весьма архаичные эпизоды, такие, как торжественные проклятия, произнесённые при заключении завета (гл. [27 Книги](#)), но в целом данный текст, очевидно, написан уже в совершенно иную эпоху. С точки зрения своей структуры Книга Второзакония вполне соответствует традиционной для древних законодательных текстов форме: она состоит из преамбулы, наподобие той, которая открывает собой Книгу Завета, и которая, естественно, также отсылает читателя к Моисею и к Синайскому завету (гл. 1-11 книги), основной части, излагающей собственно законодательство (гл. 12-25 книги), и заключения (гл. 26-34 книги). По-видимому, именно она и была кодифицирована во время правления Иосии под именем Книги Закона.

При чтении Книги Второзакония нельзя не обратить внимания на то, что теократический характер отражённого в ней законодательства подчёркивается гораздо активнее, чем в Книге Завета, причём здесь налицо воинственно-непримиримое отношение ко всяким проявлениям и памятникам язычества, которые могли бы оказаться на земле, где живёт народ Божий (гл. 12-13 книги). Кроме того, именно в Книге Второзакония впервые активно утверждается централизация яхвистского культа как непереносимое условие сохранения чистоты яхвизма ([Втор 12:4-7](#), [11-14](#), [17-18](#)). В ней упоминается также централизованная монархическая власть и выдвигаются требования к правителю, приемлемому с яхвистской точки зрения ([Втор 17:14-20](#)). Всё это явно говорит о том, что законодательство, отражённое в Книге Второзакония, относится уже ко времени существования централизованного государства. Вполне возможно, что она появилась в пророческих кругах Израильского Царства, возникшего в результате распада единого Израиля после смерти Соломона. Государственной религией Израильского Царства стал синкретический гибрид яхвизма с традиционным местным язычеством, причём нередко в одних и тех же святилищах поклонялись и Яхве, и местным ваалам. В такой ситуации централизация культа в Иерусалимском Храме вполне могла казаться единственной возможностью избежать синкретизма и сохранить чистоту яхвизма, а правитель, поддерживающий эту чистоту на государственном уровне, должен был считаться идеальным правителем. В таком случае перед нами, по-видимому, своеобразный религиозно-политический проект, выдвинутый пророками Израильского Царства, который Иосия, очевидно, и попытался реализовать.

Как бы то ни было, очевидно одно: Ветхий Завет предлагает нам несколько возможных интерпретаций Декалога, что предполагает известную иерархию: Декалог во всяком случае остаётся неизменным, допуская, однако, различные понимания, отражённые в разных законодательных текстах, меняющиеся в зависимости от места и времени.

## **Яхвистский культ**

При рассмотрении яхвистского культа, отражённого в ветхозаветных текстах, прежде всего, бросается в глаза его внешнее сходство с культом языческим. Проще всего, разумеется, было бы объяснить этот факт заимствованием яхвистами традиционных религиозных форм, существовавших задолго до призвания Авраама. Но, с другой стороны, многое зависит от того, как оценивать яхвистский культ в целом. Нередко на ветхозаветные культовые формы смотрят именно как на своеобразный пережиток добиблейских традиций и религиозных форм, которые сохраняются лишь как уступка духовной слабости яхвистской общины, нуждающейся на известном этапе своего развития во внешних формах, становящихся ненужными по мере духовного роста. При этом говорят обычно о том, что Церковь отказалась от яхвистских культовых форм, и ссылаются на пророков, которые, якобы, тоже их отвергали.

Однако при ближайшем рассмотрении всё оказывается несколько сложнее. Прежде всего, приходится признать, что пророки (как ранние, так и поздние) никогда не выступали принципиально против яхвистского культа. Они выступали против его формализации и превращения в род магического ритуала, от которого ожидали некоего «автоматического» результата, надеясь «договориться» с Богом, совершив положенные обряды и принеся положенные жертвы. Несколько иначе обстоит дело с христианским отношением к яхвистскому культу. Собственно, проблема эта могла стоять лишь перед первым христианским поколением, так как после разрушения Иерусалимского Храма в 70 г. н.э. она решила сама собой. Общеизвестным является тот факт, что Сам Иисус бывал в Храме и там проповедовал. К тому же, нигде в Новом Завете не говорится о том, что первохристианская Церковь игнорировала Храм или отказывалась от участия в яхвистском культе. Конечно, традиционные евхаристические формы восходят не к храмовым богослужениям, а к иудейским домашним ритуальным трапезам, таким, как трапеза шаббата или пасхальный *седер* (торжественная ритуальная трапеза, происходившая в день празднования иудейской Пасхи); однако сами они, в свою очередь, связаны с храмовым жертвоприношением, являясь его продолжением. В таком случае естественно было бы поставить вопрос о самостоятельном значении яхвистского культа и о связи его с культом дояхвистским.

Языческий мир даёт нам красочную и разнообразную картину религиозной жизни, особенно в том, что касается её культовой составляющей. Однако при всём множестве существующих там обрядов и ритуалов центральное место в языческом культе (так же, как и в культе яхвистском) занимает жертвоприношение. Нередко оно обставляется весьма пышным церемониалом, превращаясь в весьма эффектное действие, но, как правило, это всё же лишь обрамление для главного, того, на чём и основан языческий культ. Почему же именно жертвоприношение становится такой основой? в чём его смысл и значение? Одной из целей жертвоприношения является цель религиозная в изначальном смысле этого слова. Под «религией» собственно понимают обычно те способы, к которым прибегает человек с тем, чтобы установить отношения с высшими силами (такой силой может быть не только Единый, но и любые боги или духи).

Неудивительно поэтому, что древние видели в жертвоприношении прежде всего ритуальную трапезу, соединяющую богов или духов (а иногда также и умерших предков) и людей. В древности трапеза была своего рода объединяющим ритуалом, и приглашение к участию в ней умерших предков или нечеловеческих существ было, в сущности, лишь расширением круга участников такого ритуала. Но, поскольку и боги, и духи рассматривались древними как носители особого рода сверхъестественной силы, то и участие их в трапезе делало её событием особенным — ведь в таком случае сила участвующих в трапезе богов или духов распространялась и на сидящих с ними за одним столом людей. В остальном всё зависело лишь от того, кого совершающие жертвоприношение приглашали к участию в трапезе (то есть кого они, образно говоря, хотели видеть за своим столом). Конечно, присутствие Яхве в собрании верных Ему людей по существу качественно отличается от того, что открывалось язычникам в их собраниях, но форма общения оставалась той же самой, вполне традиционной, и именно поэтому яхвистский культ внешне практически не отличается от культов языческих.

Надо заметить, что само по себе признание наличия в мире нечеловеческих существ, сильнейших человека, ещё не делает людей религиозными. В принципе и магическому сознанию свойственно признание наличия в мире кого-то более сильного, чем человек, с кем приходится считаться. Но «более сильный» не означает «высший». Понятие «высшего» предполагает, прежде

всего, признание авторитета и права на власть того, кто почитается высшим. Без такого признания превосходство в силе отнюдь не вызывает того священного трепета, без которого нет религиозного чувства. Однако жертвоприношение возможного и без него; в таком случае оно становится просто средством договориться с тем, кто сильнее, уладить с ним отношения и, может быть, даже заключить с ним договор, связав известными условиями, которые тот не посмеет нарушить. В некоторых ритуальных текстах (например, индийских) прямо говорится, что мудрец, владеющий заклинаниями, сильнее не только людей, но даже богов и духов, которых он может связать и лишить силы своими заклинаниями. В таком случае, конечно, жертвоприношение становится уже не общей трапезой, а уплачиваемой богам или духам данью, требующейся для того, чтобы обезопасить того, кто эту дань платит, или даже гарантировать ему покровительство со стороны того, кто её принимает.

Такое отношение вполне может быть перенесено и на Единого, так как оно определяется не формой религиозных представлений, а мировоззренческой сущностью того, кто их придерживается. Разумеется, с яхвистской точки зрения такое отношение к жертвоприношению нельзя было рассматривать иначе, чем чудовищное искажение, но фактически оно не только имело место в еврейском народе в известные периоды времени, но иногда становилось и общераспространённым, и тогда пророки резко выступали против таких жертвоприношений, свидетельствуя о том, что Богу они не нужны и даже противны, как противно Ему всякое лицемерие. И всё же даже в таком полумагическом культе есть определённый положительный момент, который делал его в известный исторический период не только полезным, но даже необходимым. Дело в том, что на фоне представлений о безличной сверхъестественной силе, лежащей в основе мироздания, любые отношения с лубым носителем такой силы, которые можно было бы охарактеризовать как личностные, были с духовной точки зрения шагом вперёд. Конечно, человек нередко искал личных отношений с теми, кто владеет силой, из исключительно эгоистических соображений; но такие поиски всё же постепенно подвели его к пониманию того, что источником её является не безличное Нечто, а обладающий волей и самосознанием Некто. Собственно, и вся история яхвизма во многом представляет собой процесс всё большего сближения между Богом и человеком и всё более

личностного их общения. Дистанция между «Богом силы» (евр. אֱלֹהֵי שֵׁטַר *эль шадаи*) Авраама и Богом-Отцом Нового Завета видна каждому.

При анализе особенностей яхвистского (равно, впрочем, как и языческого) культа важно также иметь в виду аспекты, связанные с почитанием священных имён. Надо заметить, что к имени в древности отношение было вообще особенным. Имя связывалось с сущностью того, что им обозначалось, и произнесение имени связывалось с воздействием на эту сущность. Такой взгляд получил отражение в том числе и в ветхозаветных текстах ([Быт 2:19-20](#)): здесь, очевидно, момент называния человеком животных (то есть придания им имён) связан с овладением окружающим человека пространством, его, выражаясь по-современному, экологической нишей (речь в данном отрывке, по-видимому, идёт о животных, сотворённых в один день с человеком – [Быт 1:24-25](#)). Когда же речь шла о человеке или о существе нечеловеческой природы (таком, как божество или дух), знание имени становилось ещё более важным: ведь, зная правильное имя человека, от него всегда можно было ожидать ответа. Собственно, само знание «правильного» имени человека предполагало возможность определённого воздействия на него, так же, как знание правильного имени какой-либо вещи делало возможным воздействие на её сущность.

Эти представления были неотделимы от представлений о сущностном единстве мироздания и о лежащей в его основе единой сверхприродной энергии, которая и делала возможным воздействие на любой объект или на любое существо, призывая его по имени. Такие магические представления корнями уходят в предисторию, но они накладывают свой отпечаток и на отношение к священным именам в языческом мире в гораздо более поздние эпохи. Здесь, конечно, речь идёт чаще всего уже не о магии, а о религиозном переживании присутствия богов во время тех или иных ритуалов (прежде всего, во время жертвоприношений). Нередко у языческих богов было несколько имён, из которых одни давались людьми, а другие открывались самим богами во время теофаний (которые в языческом мире были известны не хуже, чем в яхвистском). Те, которые открывались самими богами, разумеется, считались более значимыми, так как, во-первых, они подтверждались теми, кто их носил, и, во-вторых, сам факт их откровения указывал на особое благоволение богов по отношению к тем, кому они открывали свои имена — что, впрочем, вполне понятно даже в рамках



межчеловеческих отношений, где знакомство и представление означает и установление более близких отношений.

То же самое характерно и для яхвизма. Так, во времена Авраама Бога отцов могли, по-видимому, называть просто  $\text{אלהים}$  *элоах*, т.е. Собственно «Бог» (большая буква в данном случае соответствует той указательной частице, которая появляется в конце слова). Но это имя не было, по-видимому, богооткровенным. Таковым в эпоху Патриархов было уже упоминавшееся выше имя  $\text{אל שדי}$  *эль шадаи*, т.е. «Бог силы», открытое Аврааму во время теофании ([Быт 17:1](#)). Оно и использовалось как священное имя, призываемое во время жертвоприношений. Интересно отметить, что во время явления Моисею Бог отцов ссылается на это имя как на единственное, с которым Он открывался Патриархам ([Исх 6:3](#)).

Это не значит, что других имён для Бога отцов в эпоху Патриархов не существовало; но другие имена были, собственно, скорее не именами даже, а названиями, Его обозначающими; собственным же Его именем было то, которое Он Сам открыл Аврааму. Неудивительно, что откровение имени обычно сопровождается теофанией: ведь Бог, желая установить отношения с человеком, естественно желает также и обозначить Своё присутствие там, где происходит встреча и общение. В определённом смысле это так же естественно, как естественно показаться тому, кому представляешься. В языческом мире связь между откровением священного имени и теофанией была также хорошо известна, причём задолго до призвания Авраама. Не менее естественно и то, что место, где происходило такое откровение и такая теофания, становится святилищем: ведь святилище — это, прежде всего, место встречи Бога с человеком, и даже в языческом мире на святилища смотрели именно так — как на место встречи людей и богов или духов. Иногда, впрочем, языческие боги могли носить и несколько имён — такое случалось обычно в тех случаях, когда один и тот же бог являлся разным людям под разными именами.

Когда Бог отцов является Иакову, он спрашивает явившегося ему Бога об имени, ожидая, по-видимому, услышать новое имя, сопровождающее эту новую теофанию, однако во время той теофании откровения нового имени не последовало ([Быт 32:29](#)). Моисею же новое имя было открыто, и связано это новое имя было, очевидно, прежде всего с тем новым этапом отношений

между Богом отцов и Его народом, который начинался Исходом ([Исх 6:2-8](#)). Не случайно после Исхода меняются и сопровождающие присутствие Божие формы теофании, о которых нам уже приходилось говорить. Надо заметить, что в яхвизме связь между призыванием священных имён, с одной стороны, и теофаниями, с другой, получила особое значение. Для язычника было очевидно, что храм — это совершенно буквально дом бога, где он обитает, хотя иногда может из него и уходить. Боги язычников всегда жили вместе с людьми, и даже если речь шла о верхнем или нижнем мире, туда всё же можно было проникнуть (если знать, где входить), а боги оставались конечными и ограниченными в пространстве и во времени существами, хотя и иной по сравнению с человеком природы (чем и объяснялись их особые способности и возможности, включая бессмертие).

В яхвизме же Единый достаточно рано начал восприниматься как бесконечный и всемогущий, не имеющий границ ни в пространстве, ни во времени, а потому не имеющий также и места Своего пребывания в мире. Такой взгляд был общепринятым и хорошо осмысленным уже во времена Соломона, и тогда Иерусалимский Храм (который называется обычно в ветхозаветных текстах просто домом Божиим) начинает восприниматься как место присутствия Бога, связанного с тем, что именно здесь происходят богослужения и призывается священное имя Божие ([3 Цар 8:27-29](#)). Очевидно, местом встречи здесь становится место, где верные Яхве призывают Его, называя по имени, так, что инициатива в значительной мере оказывается в руках призывающих ([3 Цар 8:33-36](#)). Такая практика сделала возможным в последующие века появление такой практики, как домашние собрания верующих и ритуальные домашние трапезы, без которых не было бы ни Синагоги, ни Церкви.

И всё же основой культа остаётся жертвоприношение. Как и в языческом мире, формы святилищ в яхвизме менялись на протяжении столетий, жертвоприношение же оставалось неизменным. Культовому законодательству посвящена целиком Книга Левита, а также некоторые главы Книги Исхода и Книги Чисел. При этом важно иметь в виду, что Книга Левита, по-видимому, включает разные группы текстов, написанные в разные исторические эпохи. Та часть, которую библеисты называют обычно Кодексом святости (гл. 19-26 книги), появляется в окончательном виде, вероятнее всего, уже достаточно поздно, когда окончательно

складывается круг яхвистских земледельческих праздников (гл. 23), а левитское священство имеет уже чёткую иерархию (в [Лев 21:10](#) упоминается «великий священник» — должность, по-видимому, аналогичная той, которую в после пленный период исполнял первосвященник). Всё это могло произойти не ранее конца эпохи Судей, а сам текст, возможно, появляется несколько позже, скорее всего, уже в период Первого Храма.

Но сказанное относится лишь к Кодексу святости. Что же касается первой части Книги Левита (гл. 1-18 книги), то она, вполне вероятно, отражает практику жертвоприношений, сложившуюся гораздо раньше, возможно, ещё до завоевания евреями Палестины. Конечно, упоминаемые здесь жертвоприношения плодов земли (Лев 2) едва ли были возможны у кочевников, но все упомянутые здесь типы жертвоприношений должны были быть им известны (так же, как они были известны повсеместно в древнем мире). По-видимому, сам текст первых восемнадцати глав Книги Левита должен был появиться уже в эпоху Судей, после перехода евреев к оседлости, но он всё же во многом отражает практику более ранней эпохи. То же касается и тех глав Книги Исхода, которые посвящены описанию Скинии (гл. 25-31, а также 35-40). Такая скиния едва ли могла существовать во времена Моисея: у кочевников вряд ли могло бы найтись всё необходимое для её создания, да и носить такое сооружение было бы затруднительно. Вероятнее всего, такой вид Скиния приобрела уже после завоевания Палестины, когда она, по существу, перестала быть походным святилищем, годами пребывая на одном и том же месте, а её перенесение превращалось в пышную религиозную процессию, подобную описанной во Второй Книге Царств (гл. 6 Книги). Можно думать поэтому, что упомянутое описание Скинии появляется одновременно с первой частью Книги Левита. Конечно, Скиния должна была существовать и раньше, но она была, по-видимому, намного скромнее ([Исх 33:7-10](#)).

Какими же были первые святилища времён Патриархов? По-видимому, представление об этом нам даёт алтарь, устроенный Моисеем на Синае во время заключения союза с Богом ([Исх 24:4](#)), представлявший собой, судя по описанию, выложенный на земле круг из камней (которых в данном случае было 12, по числу еврейских кланов, заключавших союз) с ещё одним камнем в центре, игравшим роль жертвенника. Такими же должны были быть

и святилища периода Патриархов, и таковы же вообще святилища кочевников, которые не могут себе позволить роскошные сооружения: ведь они не живут около своих святилищ постоянно, будучи вынуждены надолго (обычно на полгода или на год) их оставлять, а дорогостоящие постройки не могут столь длительное время находиться без присмотра. Что же касается Скинии, то она представляла собой род походного святилища, напоминая о том, что народ Божий находится в пути и ещё не достиг алтарей своих предков. Собственно, слово «Скиния» (евр. מִשְׁכָּן *мишкан*) обозначает буквально «обиталище», «место пребывания». Подробных описаний самой первой Скинии в Библии нет ([Исх 33:7-10](#)), но, можно думать, там должны были храниться скрижали с текстом Декалога. Позже, уже после завоевания евреями Палестины, они были помещены в специальный ларец из ценных пород дерева ([Исх 25:10-22](#)). Такие реликварии были распространены в древности повсеместно, а хранившиеся в них предметы — *реликвии* — должны были напоминать о теофаниях и других чудесах, связанных с именем того бога, которому было посвящено святилище.

Очевидно, в ту же эпоху в шатре появились золочёный стол, игравший роль алтаря для ароматических курений, и *менора* — ритуальный семисвечник, символизирующий, по-видимому, дерево жизни ([Исх 25:23-40](#)). Скорее всего, изначально пространство вокруг Скинии никак не было оформлено, но после перехода к оседлости, когда она стала оставаться на протяжении длительного времени в одном и том же месте, вокруг неё появился огороженный двор, где и был сооружён специальный алтарь (жертвенник) для жертвоприношений, а сама скиния стала намного роскошнее, чем была при Моисее ([Исх 26:1-27:19](#)). Такая форма вполне соответствовала традиционному устройству ближневосточного храма, где существовал открытый двор для жертвоприношений и внутренние помещения с особым алтарём, к которому могли приближаться лишь посвящённые и где обычно хранились реликвии. Интересно отметить, что Иерусалимский Храм (как первый, так и второй) был построен по той же схеме (а во Втором Храме при перестройке его при Ироде Великом в I в. Были добавлены ещё специальные дворы для язычников, которым было запрещено участвовать в жертвоприношениях наравне с евреями — это и есть упоминаемые в новозаветных текстах «внешний двор» или «двор язычников»).

Что же касается собственно жертвоприношений, то их порядок, по-видимому, на протяжении веков менялся мало. В жертву кочевники приносили животных — обычно молодых телят или ягнят, иногда птиц, которых обычно жертвовали бедняки. Очевидно, обряд включал в себя кропление участвующих в жертвоприношении жертвенной кровью, большая часть которой, однако, выливалась на алтарь, а также братскую трапезу (гл. 1, 3 Книги Левита). Конечно, в случае жертвы всесожжения никакой трапезы не было, и весь ритуал сводился лишь к окроплению жертвенной кровью участвовавших в жертвоприношении.

В случае же искупительной или очистительной жертвы (то есть такой жертвы, которая приносилась для очищения от случайно совершённого греха) порядок оставался таким же, как и в случае обычной жертвы (которая называлась обычно жертвой мира или мирной жертвой), за исключением того, что согрешивший не мог, как ритуально нечистый, участвовать в жертвенной трапезе (гл. 4-5 Книги Левита). Скорее всего, это общераспространённая практика, существовавшая в древности повсеместно, во всяком случае, на Ближнем Востоке. Упомянутое в главе 2 Книги Левита хлебное жертвоприношение, очевидно, появилось лишь после завоевания евреями Палестины и перехода их к оседлости, причём нельзя исключать, что эта форма жертвоприношения сложилась под влиянием культов соседних языческих народов, у которых существовал обычай приносить в жертву богам-покровителям земледелия плоды земли (прежде всего, первые плоды нового урожая). По-видимому, такого рода обычаи повлияли и на формирование соответствующих яхвистских праздников ([Лев 23:10-21](#)). Но центральным событием всякого яхвистского праздника оставалось всё же жертвоприношение, что и не удивительно: ведь именно оно оставалось в яхвизме на протяжении столетий главной формой богообщения, которое и делало еврейский народ народом Божиим.

## Евреи в пустыне

При чтении Пятикнижия и Книги Иисуса Навина прежде всего естественно встаёт вопрос о времени, которое евреи провели в пустыне. Традиционным сроком считается сорок лет, что не удивительно, так как именно он указан в ветхозаветных книгах. Но при этом приходится учитывать, что сорокалетний срок у семитских народов (в том числе у евреев) считался

в древности символическим, обозначая срок жизни одного поколения. Очевидно, речь в данном случае должна идти о том, что одно поколение евреев должно было родиться, вырасти и состариться в пустыне. Впрочем, отсюда вовсе не следует, что никто из покинувших Египет во время Исхода не дожил до завоевания Палестины. Так, в Книге Иисуса Навина упоминаются двое доживших, хотя в описываемое время они, очевидно, были уже глубокими старцами ([Ис Нав 14:6-13](#)). Сорок лет в данном случае — не срок жизни, а скорее, срок дееспособности одного поколения (от 20 до 60 лет).

На что же в таком случае можно ориентироваться при определении времени пребывания евреев в пустыне? Прежде всего, по-видимому, на продолжительность жизни Моисея и Иисуса Навина, упомянутую в ветхозаветных книгах, которая определена в 120 и в 110 лет соответственно ([Втор 34:7](#); [Ис Нав 24:29](#)). Кочевые народы порой довольно небрежно относятся к хронологии вообще и к датировке таких событий, как войны и завоевания, в частности. Но о том, сколько лет прожили на свете их вожди, они помнят достаточно хорошо. В принципе, долгожители среди кочевников встречаются не так уж редко, и продолжительность жизни в 110 или в 120 лет не должна нас в данном случае особенно удивлять. Однако очевидно, что в таком случае едва ли можно говорить о том, что Исход отделяет от завоевания евреями Палестины всего 40 лет.

Сколько же времени могли провести в пустыне выходцы из Египта и их потомки? Во время возвращения Моисея в Египет ему было 80 лет ([Исх 7:7](#)). В данном случае, можно думать, перед нами не округление, а точная цифра, так как указанный здесь же возраст Аарона составлял 83 года. Если предположить, что Исход состоялся через 2 или 3 года после описанных событий, то можно думать, что ко времени смерти Моисея евреи провели в пустыне уже около 40 лет (в данном случае возможно и округление, как это случается иногда в том случае, когда число лет сохраняется в течение известного периода времени в устной передаче, но допуск в 2-3 года в данном случае ничего принципиально не меняет). Судя по тому, что во время событий, имевших место вскоре после Исхода, Иисус Навин был ещё «юношей» (евр. *נער naar*, букв. «подросток»), ему должно было быть 14–18 лет, в год смерти Моисея ему должно было быть 54–58 лет (не более 60, учитывая допуски), а до окончания первого этапа завоевания евреями

Палестины должно было пройти ещё около 50 лет, при том, что, судя по [Ис Нав 13:1-6](#), ко времени смерти Иисуса Навина оно ещё не было завершено. В таком случае оказывается, что от Исхода до смерти Иисуса Навина должно было пройти около 100 лет, а до окончания завоевания евреями Палестины — около 120-150 лет, и, если предположить, что Исход имел место во второй половине XV века, то завоевание Палестины могло завершиться около середины XIII века.

На такое развитие событий указывает не только Библия, но и известные сегодня небиблейские данные. Прежде всего, речь идёт о древнеегипетском архиве времён Эхнатона (XIV веке), обнаруженном в Тель-эль-Амарне (Египет). Этот архив содержит донесения правителей городов Северной Палестины, которые в XIV веке были вассалами фараона. В них говорится о постоянных набегах кочевников-варваров на палестинские города, и можно думать, что среди «варваров» были и еврейские племена. К концу XIV века, когда египетская армия покинула Палестину, дорога кочевым завоевателям в Палестину оказалась открыта. На такое развитие событий указывают и археологические данные, полученные в процессе раскопок северо-палестинских городов: многие из них на протяжении XIV и XIII веков подвергались разрушениям, причём неоднократно. По-видимому, эти разрушения и были следствием тех набегов, донесения о которых сохранились в архивах Тель-эль-Амарны. Но в таком случае приходится предполагать, что, несмотря на постоянные набеги на протяжении всего XIV века, окончательно утвердиться в Палестине евреям, скорее всего, удалось лишь в первой половине XIII века.

Из ветхозаветных книг кочевой период описан прежде всего в Книге Исхода и в Книге Чисел, причём, вероятнее всего, именно последняя даёт нам образцы наиболее архаичных текстов. Приходится признать, что образцы эти оказываются для современного читателя наименее интересными: это, например, численность еврейского населения по племенам (глава 1 книги), перечисление пожертвований, сделанных каждым племенем на религиозные нужды (глава 7 книги) или названия мест, через которые проходил народ по пути из Египта в Трансиорданию (глава 33 книги). Но именно такого рода тексты у подавляющего большинства народов, имеющих собственную письменность, оказываются хронологически наиболее ранними: ведь письменность начинают использовать, прежде всего, для административных

и хозяйственных нужд, и потому юридические и административно-хозяйственные тексты оказываются самыми древними, а поэты и философы начинают пользоваться письменностью отнюдь не в числе первых. Надо заметить, что Книга Чисел состоит, в основном, из текстов именно такого типа, хотя не исключено, что не все они восходят к кочевой эпохе. Конечно, в дописьменный период вся эта информация сохранялась в устной передаче, и записана она была, вероятнее всего, уже в эпоху Судей.

Особый интерес вызывают главы Книги Чисел, посвящённые культу и религиозному законодательству. Замечательно, прежде всего, то, что, по-видимому, клан Леви («колени Левины» Синодального перевода) уже достаточно рано (и, вероятнее всего, уже в кочевой период) начинает восприниматься как клан, чьим традиционным клановым занятием становится служение при Скинии и её хранение, причём из всех родов этого клана именно род Аарона начинает выделяться особо (главы 3 и 4). Надо заметить, что для кланового общества представление о традиционных и наследственных для того или иного рода или клана занятиях является типичным; однако интересно, что такая «профессионализация» клана Леви и рода Аарона происходит достаточно рано. Конечно, связь конкретных родов внутри клана с определёнными видами служения при Скинии внутри клана, как она описана в главе 4 Книги Чисел, появляется позже, уже после создания второй Скинии, но очевидно, что уже в эпоху Судей культ и служение при Скинии воспринимались, как традиционное занятие клана Леви. Об этом напоминает и рассказ, приведенный в главе 16 Книги Чисел, который можно рассматривать как своеобразную апологию такого взгляда.

Не менее интересен и тип той общины, которая сложилась вокруг Моисея в процессе Исхода. На её характер проливает свет происшествие, описанное в Книге Чисел ([11:26-29](#)). Здесь, очевидно, речь идёт о появлении пророков, не принадлежащих к числу «избранных» Моисея, то есть к числу учеников, входящих в его общину. Очевидно, речь в данном случае может идти лишь о пророческой общине — иначе трудно было бы объяснить, почему на «чужих» пророков её члены должны были смотреть, как на конкурентов. Но ведь и Аарон, несомненно, должен был принадлежать к числу «избранных», он всегда оставался рядом с Моисеем, по-видимому, взяв на себя такие функции, как жертвоприношение и вообще всё, связанное с культом. Вероятнее всего, именно поэтому на него и стали впоследствии



смотреть, как на родоначальника священнических династий. Но он принадлежит к одному с Моисеем роду, и преемника Аарону после его смерти избирают с ведома Моисея ([Числ 20:28](#)). Здесь, очевидно, речь идёт о наследственной преемственности, и, возможно, именно с этого момента начинается определённое разделение функций, так как, в отличие от Аарона, о пророческом призвании его сына нам ничего не известно. Но, во всяком случае, в случае левитского священства перед нами уникальный пример священнической общины, корни которой восходят к пророческой традиции.

По-видимому, именно моисеева община и сделала возможным в том числе и появление самой еврейской нации. Собственно, этногенез еврейского народа до сих пор остаётся загадкой. Можно с уверенностью сказать лишь одно: из Египта вышла смешанная разноплеменная толпа, а к началу завоевания Палестины в Трансиордании мы находим сложившуюся нацию, где очевидно присутствует такое понятие, как общенациональные задачи. Об этом ярко свидетельствует эпизод, описанный в [главе 32](#) Книги Чисел. Здесь, в сущности, племена, избравшие себе для жительства Трансиорданию, призываются прежде участвовать в решении главной общенациональной задачи, после чего им предоставляется поселиться там, где им больше нравится. Неудивительно, что такой задачей оказывается завоевание Палестины — ради этого и был организован Исход. Очевидно, не будь идея возвращения к алтарям предков главной целью Исхода, не было бы и еврейской нации, выросшей на основе этой идеи. А главными её носителями и пропагандистами были члены моисеевой общины и, конечно, прежде всего, сам Моисей.

Собственно, вся история Исхода и кочевого периода, как она изложена в Книге Исхода и в Книге Чисел, и представляет собой рассказ о том, как разноплеменная толпа превращалась в нацию, а из нередко случайных людей формировалась религиозная община, готовая вести священную войну за алтари своих предков. Первые попытки были не слишком удачны. По-видимому, они были предприняты тогда, когда выходцы из Египта находились в оазисе Кадеш-Барнеа (Кадес-Варни). Вероятнее всего, именно туда отправился народ сразу после заключения союза на Синае, и там, можно думать, он оставался достаточно долго ([Числ 33:36](#)). Возможно, именно здесь произошли события, описанные в Книге Исхода, как имевшие место вскоре после заключения союза ([глава 32](#)). Не исключено, что именно после них

и было принято решение предпринять активные действия, описанные в главах 13-14 Книги Чисел. Они-то и показали, что народ пока ещё не готов к войне. Оставалось одно: отложить завоевание земли до тех времён, пока на смену поколению недавних египтян придут потомки родившихся в пустыне, которые уже не будут с тоской вспоминать египетскую жизнь и дрожать при одной мысли о том, что им придётся идти на штурм хорошо укреплённых городов.

Но для этого было необходимо найти место, где народ мог бы жить на протяжении последующих десятилетий. Необходимо было, несмотря на пережитую горечь отступничества и поражения, отправляться в путь, хотя, по-видимому, порой самому Моисею должно было казаться, что порученное ему Богом предприятие не имеет никаких шансов на успех ([Исх 33](#)). Очевидно, после этого народ и отправляется в Трансиорданию, которая, в отличие от Синая и пустыни Негев, представляла собой сухую степь, где условия для кочевого или полукочевого скотоводства были намного благоприятнее. Надо заметить, что завоевание Палестины сразу после Исхода было затруднительно ещё и потому, что в процессе проникновения в Палестину еврейским племенам раньше или позже неизбежно пришлось бы столкнуться с находившимися в Палестине египетскими гарнизонами. По-видимому, именно для избежания такого столкновения первые попытки проникновения в Палестину предпринимаются с южного направления, из оазиса Кадеш-Барнеа (Кадес-Варни) на Беэр-Шеву (Вирсавию) и далее в район Хеврона, в южные предгорья Иудеи, где египетское присутствие было наименее заметно. Но всё же трудно предсказать точно, какой могла бы быть реакция египтян на такую активность кочевников на южных границах контролируемых ими территорий. Тем не менее, даже в этот период евреям, действуя они решительнее, возможно, удалось бы проникнуть в Беэр-Шеву (Вирсавию) и там закрепиться.

Между тем, при чтении Книги Чисел встаёт вопрос о том, как менялась численность еврейского народа на протяжении кочевого периода. В книге дважды приводятся результаты подсчёта населения, и оба раза приводится цифра, составляющая приблизительно 600 тысяч человек, причём речь идёт в обоих случаях о воинах («годных для войны») ([Числ 1:46;26:51](#)). Речь, по-видимому, идёт о данных, полученных в результате одного и того же подсчёта, или, по крайней мере, о двух разных подсчётах, сделанных

приблизительно в одно и то же время — иначе трудно было бы объяснить столь незначительную разницу в числе воинов при обоих подсчётах. Перед нами, несомненно, не просто народ, но готовое к войне племенное ополчение, стан которого напоминает военный лагерь ополченцев, собранный вокруг Скинии, как вокруг своей главной святыни ([Числ 2](#)). В данном случае речь, несомненно, должна идти уже об эпохе, когда на смену выходцам из Египта пришли их потомки, готовые к войне. Едва ли такое количество народа могло выйти из Египта, тем более, что в это число не входили женщины и дети — с ними численность народа должна была составлять не менее полутора миллионов, хотя более вероятной представляется цифра 2–3 миллиона. Представить себе такую толпу беглецов, покидающих Египет, совершенно невозможно — тогда один лишь переход через Тростниковое море должен был бы занять несколько суток.

О росте численности населения у кочевников в период Патриархов дают нам данные, приведённые в Книге Бытия. Судя по ним, вскоре после переселения из Месопотамии в Палестину у Авраама было около 300 человек, не считая женщин и детей ([Быт 14:14](#)) — а с ними, можно думать, не менее тысячи. О переселенцах в Египет говорится, что их было 70 человек ([Быт 46:27](#)), но речь, по-видимому, идёт о главах больших патриархальных родов, численность каждого из которых могла достигать нескольких десятков человек — в таком случае речь может идти о нескольких тысячах потомках Иакова, поселившихся в Египте во времена Иосифа. В таком случае на протяжении жизни двух поколений число потомков Авраама должно было вырасти в три-четыре раза. Учитывая, что и в Египте потомки Иакова жили на протяжении четырёх или пяти поколений (около 200 лет, с конца XVII века до конца XV века), можно предположить, что число выходцев из Египта вполне могло достигнуть нескольких десятков тысяч человек, но даже при самых оптимистичных подсчётах оно едва ли могло превысить 100 тысяч. В таком случае приходится предполагать, что за время жизни в пустыне число потомков выходцев из Египта должно было на протяжении жизни трёх поколений увеличиться в несколько десятков раз! Такое было бы возможно лишь в том случае, если бы к ним во время кочевого периода присоединялись выходцы из других племён, притом в значительном количестве.

Надо заметить, что некоторые упоминания о контактах между евреями и другими племенами, притом отнюдь не всегда враждебных, в Книге Чисел имеются. Так, упоминается племя Мидьян (Маданитян), с представителями которых отношения, можно думать, были регулярными ([Числ 25:6, 16-18](#)); разделило их, по-видимому, превращение еврейского народа в единую религиозную общину, готовящуюся к войне, однако трудно сказать точно, сколько народу из этого племени успело ещё раньше присоединиться к тем или иным еврейским кланам. Конечно, чаще отношения евреев с местным населением оказывались отнюдь не дружескими, но едва ли можно считать случайным, что для идумеев и даже для египтян религиозные законы делают исключение в том, что касается возможности присоединения к еврейскому народу ([Втор 23:7](#)): по-видимому, и те, и другие активно участвовали в процессе складывания еврейской нации. Эпизод, описанный в [Числ 20:14-21](#), весьма красноречив: евреи не решаются начинать войну с идумеями, и, возможно, не только потому, что те были сильнее, но и потому, что их воспринимали как родственное племя, с которым было возможно общение. Между тем, поселившись в Трансиордании, евреи оказались в непосредственном контакте с идумеями, и остаётся лишь догадываться, какое количество последних присоединилось к еврейскому народу.

Однако и воевать евреям пришлось немало, притом ещё прежде того времени, когда они вторглись в Палестину. Ведь Трансиордания, куда они направлялись, отнюдь не пустовала — население её составляли аммонитяне и моавитяне. Собственно, первыми войнами евреев были войны с этими племенами ([Числ 21-25](#)), хотя, судя по упоминанию [Числ 25:1-3](#), отношения были не всегда враждебными. И всё же и моавитяне, и аммонитяне, обитавшие в Трансиордании задолго до появления там евреев, были для них естественными соперниками. Конечно, такие стычки между небольшими семитскими народами недалеко уходили от межплеменных войн и мало напоминали серьёзные военные действия, но они воспитывали в евреях боевой дух и приучали их не бояться врагов, постепенно (на протяжении двух поколений) превратив их из робких египетских пастухов в воинственных кочевников, готовых не только воевать со своими соседями, но и брать штурмом укрепленные палестинские города, пробиваясь к алтарям предков и отвоёвывая себе право жить на обещанной им Богом земле.

## Еврейское завоевание Палестины

Теме завоевания евреями Палестины посвящена Книга Иисуса Навина. По-видимому, изначально она входила в тот окончательный вариант Торы, который был создан во время Вавилонского плена. Это было бы вполне естественно, если учесть, что композиционно она образует единое целое с Пятикнижием: сюжет Книги Иисуса Навина посвящён не просто завоеванию евреями Палестины, но, прежде всего, теме исполнения обещаний, данных Богом Аврааму во время заключённого с ним союза ([Быт 15:18-21](#)). Конечно, исполнились они не сами собой: еврейскому народу пришлось приложить немало усилий, чтобы получить обещанное, но возможность захватить с боями ту землю, на которой впоследствии будет создано первое еврейское государство, он получил.

Таким образом, в формате Шестикнижия Тора представляла собой законченный вариант священной истории, охватывающий древнейший период истории народа Божия. В дальнейшем же, когда Тора была дополнена сборником пророческих текстов, логика её построения стала иной, и тогда Книга Иисуса Навина была переведена из состава Торы в состав *раннепророческих* книг, которые в христианской традиции носят название *исторических*. Но священная история — не просто история, здесь на первый план выходят не исторические события собственно, а их духовный и, как говорят иногда теологи, *провиденциальный* смысл, то есть тот смысл, который эти события приобретают в контексте общего плана Божия относительно Своего народа и всего человечества, насколько он открывался библейским авторам.

В основе Книги Иисуса Навина, несомненно, лежат тексты, отражающие реальные исторические события. Прежде всего, это относится к описанию границ расселения по Палестине еврейских кланов, которое появляется в контексте рассказа об обновлении союза с Богом в конце жизни Иисуса Навина (гл. 13-24). Надо заметить, что вопрос о племенных границах в родоплеменном социуме был одним из важнейших, а нарушение их могло повлечь за собой очень серьёзные последствия, вплоть до межплеменных войн, длящихся иногда столетиями. Такие границы определялись обычно или

на основе обычая, или решением авторитетных лидеров, а затем оформлялись особым договором и освящались. По-видимому, во время торжественного ритуала обновления союза с Богом (гл. 24) были освящены в том числе и вновь установленные межплеменные границы, что и было тогда же зафиксировано. Не исключено, что изначальная фиксация была устной, в форме торжественного обещания соблюдать установленные границы, данного при свидетелях, а впоследствии, с появлением и развитием еврейской письменности, установленные устно договорённости были записаны. Записи такого типа имеются у всех древних народов, и они обычно вполне надёжны как исторический источник.

Несколько иной характер носит первая часть Книги Иисуса Навина. По-видимому, наиболее ранним из всех находящихся здесь текстов является список побеждённых правителей палестинских городов и вождей населявших Палестину племён, приведённый в [главе 12](#) (так называемый «список царей»). Аналогичные списки побеждённых во время войны правителей враждебных государств известны по египетским, ассирийским, вавилонским, хеттским источникам, и составляют они обычно по горячим следам, непосредственно или вскоре после завершения военных действий. Обычно таким спискам можно доверять, так как они составляются еще при жизни непосредственных участников событий, что делает бессмысленным искажение для всех очевидных фактов, то есть перед нами вполне надёжный исторический источник, свидетельствующий о военных успехах евреев в Палестине.

Однако при этом приходится учитывать, что на основании подобного рода списков весьма сложно установить хронологию событий: ведь, если о времени жизни побеждённых правителей нам ничего неизвестно, говорить о хронологии вообще не приходится. Между тем, в случае «списка царей» мы оказываемся именно в такой ситуации: об упоминаемых в нём правителях городов и вождях племён мы не знаем ничего, кроме того, что узнаём о них из самого списка, так как ни в каких других древних текстах их имена не упоминаются.

Что касается остальных свидетельств первой части Книги Иисуса Навина, то здесь перед нами, очевидно, изначально иной, менее опирающийся на историческую конкретику жанр, а именно героический эпос. Впрочем,

сама книга, несомненно, представляет собой не эпические предания в их изначальной форме, а скорее обработку последних, сделанную в рамках вполне определённых теологических и историософских концепций, притом достаточно поздних. При этом, однако, следует учитывать и факт влияния на формировавшиеся эпические циклы раннепророческой традиции, своими корнями связанной с моисеевой общиной, для которой главными героями событий, связанных с Исходом и завоеванием Палестины, были, прежде всего, Моисей и Иисус Навин. Надо заметить, что в ветхозаветных книгах упоминаются такие не дошедшие до нас источники, как «Книга Праведного» (евр. *ספר השיה רפס* *sefer ha-yaashar*; другой возможный перевод — «Книга праведности») ([Ис Нав 10:13](#), [2 Цар 1:18](#)) и «Книга войн Яхве» ([Числ 21:14](#); евр. *ספר המלמ רפס הוהי* *sefer milhamot yehve*; в Синодальном переводе — «Книга браней Господних»). Судя по приводимым цитатам, обе они представляли собой не что иное, как древнюю (во всяком случае, дополненную) письменную обработку древнееврейского героического эпоса. По-видимому, в процессе создания этих текстов участвовали и представители пророческого движения, привнесшие в них характерные идеи и колорит, и уже на основе упомянутых текстов была написана в период вавилонского плена Книга Иисуса Навина.

Особый интерес вызывают главы 1–5 Книги Иисуса Навина, представляющие собой своего рода введение ко всей книге в целом. Начинается оно с наставления, данного Богом Иисусу Навину, как новому вождю ([гл. 1](#)), а завершается описанием обряда обрезания, совершённого сразу же после перехода через Иордан ([5:1-9](#)) и торжественного празднования первой Пасхи на данной Богом земле ([5:10-15](#)). Такое событие вполне могло иметь место в действительности, но не ранее того момента, когда, перейдя на западный, палестинский берег реки, евреи могли чувствовать там себя в безопасности. Первые же набеги на палестинские города могли иметь место намного раньше, и не исключено, что воспоминания о них вошли в эпические циклы, посвящённые еврейскому завоеванию Палестины, наряду с преданиями о более поздних победах, позволивших евреям окончательно закрепиться на западном берегу. Такое введение должно было придать всем описываемым в книге событиям провиденциальный смысл, и, вполне возможно, в окончательном своём виде оно появилось уже в заключительной (пленной) её редакции. Впрочем, предание о первой Пасхе в Палестине вполне могло и даже должно было

сохраниться со времён Иисуса Навина, и использовать его могли разные авторы в различные эпохи.

То же самое можно сказать и об описанном во введении торжественном переходе через Иордан (гл. 3–4). Собственно, перед нами типичное *этиологическое* предание, то есть предание, посвящённое объяснению происхождения того или иного памятника или обычая. Речь идёт, по-видимому, о святилище, сооружённом на том месте, с которого началось вторжение в Палестину (4:20–24), решившее исход завоевательной кампании. Такие мемориальные святилища в древнем мире не редки, и с ними всегда связывается то или иное предание о чуде, ставшем предзнаменованием будущих побед. В данном случае таким чудом стал чудесный переход через Иордан, описанный в главе 3. Надо заметить, что колебания уровня воды в Иордане действительно могут иметь место практически в любое время года, причём во время низкой воды река в некоторых местах (между прочим, и неподалёку от Иерихона, где и вообще-то не очень глубоко, настолько, что там можно было даже перейти реку вброд (2:7), где упоминается находящаяся неподалёку переправа, причём, судя по евр. מַעְבָּרַת *маэврот*, речь должна идти именно о броде) совершенно мелела. Интереснее же всего с точки зрения общей композиции книги то, что этот рассказ, очевидно, был написан таким образом, чтобы вызывать ассоциации, связанные с чудесным переходом народа через Тростниковое море. Перед нами, в сущности, описание завершения Исхода, которое началось при Моисее и завершилось при Иисусе Навине, который довёл до конца дело своего учителя.

Когда же могли происходить все эти события? Можно думать, что в Трансиорданию евреи пришли ещё при жизни Моисея, как о том и говорит предание, отражённое в Пятикнижии. Если предположить, что Исход имел место во второй половине или в конце XV века, то появление евреев в Трансиордании можно датировать первой половиной XIV века. В таком случае приходится предполагать, что на восточном берегу Иордана они оставались на протяжении более чем полувека. Собственно, за это время и успело вырасти то поколение, которое уже не боялось войны и не думало о Египте. По-видимому, основная масса евреев обитала в среднем течении Иордана, в долине на левом (восточном) берегу реки, где их ближайшими соседями были аммонитяне и моавитяне — родственные народы семитского



происхождения, отношения с которыми не всегда были враждебными. Иногда слишком тесные отношения евреев с иноплеменниками начинали негативно сказываться на религиозном состоянии народа, что заставляло порой религиозных вождей идти на весьма решительные меры по отношению к отступникам ([Числ 25:1-5](#)). Вожди же некоторых еврейских кланов и вовсе склонялись к тому, чтобы остаться в Трансиордании навсегда ([Числ 32](#)).

В такой ситуации выходом из положения могли быть только решительные действия. Вообще, идея священной войны может стать популярной в народе, воодушевлённом религиозными лозунгами, но образующая при этом социальная энергия требует обычно немедленного выхода. Всякое затягивание с переходом к решительным действиям в такой ситуации обычно снижает религиозный накал общества, особенно если к тому же на протяжении одного-двух поколений меняется и самый уклад жизни, как это имело место в Трансиордании, где создались условия для постепенного перехода евреев к оседлости. Но, впрочем, время работало не только против религиозных вождей, но в определённом отношении и на них: на достаточно ограниченной территории обитания евреев неизбежно развивалась перенаселённость. В итоге ситуация для начала войны под религиозными лозунгами сложилась весьма благоприятная: молодёжь, которой буквально не было места в Трансиордании, воспитанная религиозными вождями народа на идее священной войны за алтари своих предков, была вполне готова к решительным действиям. Скорее всего, это были уже не дети, а внуки тех, кто вышел из Египта, жившие в конце XIV — начале XIII веков. В это же время или, может быть, несколько ранее Египет, занятый внутренними проблемами, окончательно оставил Палестину на произвол судьбы, сделав решительное еврейское вторжение лишь вопросом собственной готовности вождей и народа.

Между тем, началом XIII века с большой степенью вероятности можно датировать лишь последнее, решительное вторжение евреев в Палестину. По-видимому, первые набеги на палестинские города начались значительно раньше. В Книге Иисуса Навина завоевание Палестины описано как серия военных походов, причём композиционно каждое описание одного из таких походов представляет собой законченный рассказ. По-видимому, данный факт связан с тем, что эти описания основаны на допленных источниках, представлявших собой, вероятно, сборники отдельных героических песен-

преданий, которые, в свою очередь, восходили к устным эпическим циклам, состоявшим из отдельных эпизодов, посвящённых конкретным военным походам. Можно думать, что в древнем Израиле не сложилось героических поэм, которые объединили бы отдельные предания или циклы преданий в единое композиционное целое, связанное сквозным сюжетом и сквозными героями, подобных «Илиаде» или «Одиссее». Впрочем, сегодня невозможно точно сказать, чем были упомянутые выше «Книга войн Яхве» и «Книга праведного», так как от этих произведений до нас дошло всего три цитаты. Во всяком случае, судя по данным археологии и тель-эль-амарнского архива, набеги кочевников на Палестину начинаются уже во второй четверти XIV века.

Одним из таких преданий было предание о взятии Иерихона, описанное в главе 6 Книги Иисуса Навина. Оно, по-видимому, должно было иметь место в начале или в середине XIV века и было, возможно, одной из первых серьёзных военных вылазок евреев на палестинскую территорию. Иерихон, находящийся неподалёку от бродов через Иордан, на большой торговой дороге, был лёгкой добычей кочевников, которым ничего не стоило, перейдя Иордан и совершив набег на город, в тот же день уйти обратно за реку с награбленной добычей. Однако Иерихон, располагавшийся на холме, был всё же защищён достаточно хорошо, и взять его было не просто, хотя на протяжении многотысячелетней истории города такое случалось много раз. Надо заметить, что, судя по археологическим данным, город был разрушен почти до основания во время штурма, имевшего место около середины XIV века и вновь возродился лишь приблизительно столетие спустя. Возможно, именно это и отражено в рассматриваемой нами главе. Судя по имеющимся на сегодня данным, во время этого штурма стены города обрушились не внутрь, как бывает обычно во время штурма, а наружу — они как бы сползли по склону холма, на котором находились. Такое могло произойти вследствие оползня, а оползень вполне могла спровоцировать процессия, организованная осаждающими у стен города ([Ис Нав 6:6–20](#)).

Другим преданием, отражённым в книге Иисуса Навина, стало предание о взятии Ая (Гая), которое мы находим в гл. 7–8 книги. Здесь, так же, как и в рассказе о переходе через Иордан во введении, присутствуют элементы этиологического предания, объясняющие происхождение святилища на горе

Гевал ([8:30-35](#)). Интересно отметить, что в рассматриваемом описании присутствуют элементы ритуала обновления союза с Богом, такие, как воссоздание священного текста (ст. 32), которым, скорее всего, был текст Декалога, и торжественное произнесение благословения соблюдающим закон и проклятия нарушающим его (ст. 33–34). Однако, не исключено, что святилище было сооружено как благодарственный дар Богу, даровавшему победу в очередном сражении, а также в знак покаяния за совершённое ранее нарушение наложенного табу («заклятия») ([7:1](#)). При этом совершенно невозможно определить, сколько времени прошло между набегом на Иерихон и взятием Ая (Гая). Изначально, по-видимому, перед нами два разных рассказа, лишь впоследствии сюжетно соединённых между собой эпизодом нарушения табу, и сегодня уже невозможно сказать точно, была ли такая связь в каких-либо ранних (дополненных) сборниках, или она принадлежит автору Торы.

В остальном же еврейское завоевание Палестины описано в Книге Иисуса Навина достаточно обобщённо, как два военных похода против двух коалиций, одну из которых возглавил правитель Иерусалима, а другую — правитель Хацора (Асора) (гл. 10 и 11 книги, соответственно). Здесь перед нами, похоже, не столько обработка древних преданий или сделанных на их основе литературных произведений, сколько краткое изложение событий, созданное, очевидно, на основе этих не дошедших до нас источников. В главе 9 книги изложено этиологическое предание, объясняющее происхождение традиционного занятия жителей одного из городов Иудейского нагорья. На основе таких данных достаточно сложно восстановить подробную картину событий. Очевидно лишь, что у правителей палестинских городов не хватило сил для противостояния еврейскому вторжению в Палестину. Возможно, это было связано с недостаточно чёткой координацией их действий, но нельзя исключать и того, что еврейским вождям удалось обратить себе на пользу никогда не стихавшую взаимную вражду между правителями палестинских городов. Так же очевидно и другое: в год смерти Иисуса Навина завоевание Палестины ещё далеко не было завершено ([13:1–5](#)). Но смерть Иисуса Навина, бывшего общенациональным еврейским религиозным лидером, стало концом первого, активного периода еврейского завоевания Палестины. Теперь предстояло учиться жить на данной Богом земле и осваивать её.

## Эпоха Судей

Эпоха, последовавшая за еврейским завоеванием Палестины, отражена в Книге Судей. Это была догосударственная эпоха, когда евреи уже жили на территории Палестины, но ещё не имели здесь своего государства. Книга Судей отражает именно такую ситуацию, и автор её несколько раз специально подчёркивает, что в описываемое им время у еврейского народа не было «царя», то есть единого правителя ([Суд 18:1, 21:25](#)). Речь в таком случае, очевидно, должна идти о родоплеменном обществе, сохранявшемся у обитавших в Палестине евреев на протяжении приблизительно двух столетий. В самом деле, завоевание Палестины должно было, по-видимому, завершиться около середины XIII века, а еврейская государственность в Палестине формируется около середины XI века в процессе войн с филистимлянами. Судя по упоминаниям в Книге Судей, последним общенациональным правителем Исхода был Иисус Навин, и следующий (Самуил), упоминаемый уже в 1 Книге Царств, появился лишь почти полтора столетия спустя. Впрочем, попытки создать еврейское государство, по крайней мере на Юге, в Иудее, предпринимались и раньше, но они, очевидно, оказались неудачными ([гл. 9](#)).

В структуре Книги Судей обращает на себя внимание введение (гл. 1–2). Здесь отмечается факт сохранения местного населения на палестинской территории (гл. 1), но, что ещё интереснее, здесь же изложена та историософская концепция, которая лежит в основе книги — народ может получить обещанную Богом землю в безраздельное владение лишь в том случае, если условия заключённого им с Богом союза также соблюдаются полностью и без отступлений. В ином же случае начинает работать описанный в [гл. 2](#) книги механизм, который предполагает постоянное давление на народ со стороны его соседей-язычников, от которого можно избавиться лишь с помощью тех людей, которых Бог посылает для избавления (то есть через Судей) и только при условии обращения к Единому и отказа от религиозных компромиссов с местным язычеством. Такая концепция, очевидно, была достаточно поздней, она могла появиться лишь как следствие осмысления еврейской истории соответствующего периода, и сам факт появления её в Книге Судей говорит о том, что

в окончательном своём виде она была написана, вероятнее всего, уже в послевоенный период. Это вполне гармонирует с другой концепцией, объединяющей весь корпус исторических книг Ветхого Завета, предполагающей, что народ Божий и своей землёй, и своей государственностью, и самим своим существованием обязан лишь Богу, и всякое отступничество приближает его к потере и земли, и государства, и, в известном смысле, самого себя, то есть своей национальной идентичности — концепцией, сложившейся, по-видимому, под влиянием проповеди поздних пророков.

Но, с другой стороны, в Книге Судей явно присутствует древняя основа, позволяющая говорить о её аутентичности. Ведь основная часть книги (гл. 3–16) состоит преимущественно из эпизодов, связанных с жизнью того или иного из Судей. Некоторые из них напоминают по жанру героические эпические поэмы, наподобие тех, которые лежат в основе первой части Книги Иисуса Навина, а некоторые представляют собой типичный пример так называемых раннепророческих биографий. Последние замечательны тем, что они, во-первых, связаны с раннепророческой традицией, и, во-вторых, своим характером: это обычно рассказы о чудесах и о теофаниях ([6:11–24](#), [36–40](#); [13:3–21](#)). По-видимому, в основе книги лежит не просто героический эпос, а героический эпос в интерпретации, восходящей к раннепророческому движению. При этом среди Судей особо выделяются Геден и Самсон — им посвящены отдельные повествования (гл. 6–8 и 13–16). Однако, несмотря на все подвиги и чудеса, заключительная часть книги (гл. 17–21) звучит весьма пессимистически: еврейское общество охвачено религиозным разбродом, междоусобицами, моральной распущенностью, и всё это объясняется отсутствием общенационального лидера. Такая оценка ситуации могла быть дана уже в эпоху Саула или Давида, когда еврейское государство стало исторической реальностью, но едва ли можно сомневаться, что всё описанное в заключительной части Книги Судей могло иметь место в действительности.

Итак, что же происходило в еврейском обществе сразу после захвата евреями палестинских территорий? И в каком смысле вообще можно говорить о завоевании евреями Палестины? Прежде всего, стоит обратить внимание на то, что общая численность еврейского населения, осевшего в Палестине, должна была составлять около 2-2,5 миллионов. В самом деле, если

на момент начала завоевания судя по приведённым в Книге Чисел данным пересчёта, речь должна была идти о 600 тысяч воинов, то общая численность всех еврейских кланов должна была превосходить эту цифру в 3-4 раза. Общая же численность палестинского населения в рассматриваемую эпоху едва ли могла (по естественным причинам) превысить 5-6 миллионов. В таком случае приходится думать, что после завоевания еврейское население должно было составить от 1/3 до 1/2 общей численности населения Палестины. Это вполне соответствует данным Книги Судей о том, что в Палестине и после завоевания сохранялось значительное количество местного доеврейского населения ([3:1-6](#)).

Судя по археологическим данным, еврейских городов в Палестине в рассматриваемый период не существовало. Самые ранние образцы еврейской городской архитектуры обнаружены в Иерусалиме, и они относятся к эпохе Соломона. По-видимому, евреи во время вторжения в Палестину разрушали города, но не селились в них — поведение, вообще свойственное кочевникам, впервые соприкасающимся с городской цивилизацией. По-видимому, для эпохи Судей были более характерны укрепленные поселения сельского типа, население которых, можно думать, не было городским по роду занятий, так как их жители оставались преимущественно скотоводами и земледельцами. Однако в ветхозаветных текстах такие поселения называются обычно «городами». Очевидно, каждое такое поселение было изначально независимым, так как в Палестине в это время не было единой власти; они принадлежали различным еврейским кланам и, скорее всего, были самоуправляемыми. Но, учитывая сложные отношения между местными городами и племенами и постоянные войны между ними, неудивительно, что еврейские поселения, вовлекаясь в местную военную и политическую ситуацию, нередко становились её заложниками, подвергаясь нападениям более сильных и агрессивных соседей и периодически попадая в зависимость от них.

Такому положению вещей способствовало и общее изменение в эпоху Судей общественных настроений. На смену героической эпохе Иисуса Навина и поколению завоевателей пришли их дети и внуки, для которых и сама эта эпоха, и связанные с ней события были хотя и славным, но всё же прошлым ([2:6-13](#)). Вместе с тем, евреи на протяжении одного или двух поколений стали уже совсем другим народом, перейдя к оседлости и овладев всеми

необходимыми для оседлой жизни знаниями и навыками, равно как и всеми достижениями современной им палестинской цивилизации. Речь идёт, прежде всего, о земледелии, к которому, вероятнее всего, народ приобщился лишь в Палестине (в Трансиордании даже те кланы, которые переходили к оседлости, продолжали заниматься скотоводством, правда, не кочевым, а пастбищно-отгонным). Но, помимо этого, речь, очевидно, должна были идти об овладении некоторыми ремёслами, а также, по-видимому, о некоторой интенсификации торгового обмена и о развитии еврейской письменности. Всё сказанное привело к тому, что поколения оседлых жителей, вероятно, начинали смотреть на своих кочевых предков, как на варваров, не знавших цивилизации.

Такое отношение естественным образом переносилось на религию. Возможно, многим из приобщавшихся к местной цивилизации яхвизм начинал казаться религией, достойной лишь диких кочевников, но никак не цивилизованных людей. С другой стороны, следует учитывать, что языческая религия в известном смысле является естественной, она даёт выход существующему практически у каждого религиозному чувству. В этом отношении местное язычество, с которым евреи столкнулись в Палестине, было для них отнюдь не новостью — скорее, речь следовало бы вести о не очень хорошо забытом старом. Но «старое» в данном случае должно было ассоциироваться с «новой» жизнью, с жизнью местных языческих народов. Языческие культы всегда тесно связаны с определённым местом и укладом жизни, освящая и придавая смысл тому и другому; поклоняться на новом месте богам-покровителям этих мест казалось разумным и естественным. Впрочем, едва ли есть основания думать, что, начиная поклоняться местным богам, евреи тут же отказывались от яхвизма; речь скорее должна была идти о двоеверии и, возможно, о своеобразном синкретизме, при котором на Яхве начинали смотреть как на главу пантеона, состоящего из местных богов.

Этот процесс должен был иметь свои региональные особенности. Следует учитывать, что большая часть еврейских кланов расселилась в Галилее и в Самарии, а также частично в Иорданской долине (а два клана и вовсе избрали местом своего жительства Трансиорданию). Лишь два клана из двенадцати избрали для жительства Иудею. Такое расселение сказалось и на степени приобщения различных кланов к цивилизации, и даже

на особенностях племенного характера. На Севере, прежде всего в Галилее и в Иорданской долине, где евреям приходилось постоянно соприкасаться с весьма развитой городской цивилизацией, культурный уровень еврейского населения был заметно выше, однако именно здесь в наибольшей степени проявлялось и влияние местного язычества. Даже внешне языческая религиозность северных городов, с их роскошными алтарями и пышными церемониями, была гораздо более впечатляющей по сравнению с язычеством Иудеи, где оно носило ещё архаически-патриархальный характер. К тому же, южанам, жившим в окружении весьма агрессивных соседей, воевать приходилось всё же намного чаще, чем северянам. По-видимому, северяне считали южан грубыми и неотёсанными мужланами, а последние относились к северянам как к неженкам и трусам, неспособным к войне.

В такой ситуации единственными носителями и хранителями чистого яхвизма оставались пророческие общины. Пророческое движение этого периода называют раннепророческим, отличая его от движения поздних, или классических, пророков, которое начинается в VIII веке (первым из поздних пророков был Амос). Собственно, корни раннепророческого движения надо искать в предшествующем периоде, в истории моисеевой общины, которая в эпоху Судей постепенно трансформировалась в общину священническую. Но пророческое движение, разумеется, при этом не исчезло, и на смену моисеевой общине пришло множество других, ставших духовными наследниками и преемниками первой яхвистской пророческой общины, сложившейся во время Исхода. При этом важно иметь в виду, что яхвистское пророческое движение с точки зрения присущих ему религиозных форм вовсе не было чем-то принципиально новым, многое заимствуя у пророческих общин языческого мира.

Что касается религиозных форм, то для раннепророческого движения были характерны такие явления, как экстатика и визионерство. Надо заметить, что и то, и другое роднило его с пророческими движениями языческого мира. Под *экстазом* следует понимать, прежде всего, такие изменённые состояния сознания, которые смещают порог восприятия человека, расширяя его границы. В экстатическом состоянии человек оказывается в состоянии воспринимать то, что в обычном случае оказывается для него невоспринимаемым. Пророки (как языческие, так и яхвистские) обычно слышали в таком состоянии голоса тех богов, которым поклонялись



и служили (в случае яхвистских пророков речь, конечно же, шла о голосе Яхве). Нередко встречающееся в Библии выражение «так говорит Яхве» (в Синодальном переводе — «так говорит Господь») отражает именно этот опыт. По-видимому, чаще всего яхвистские пророки слышали голос Яхве, как звучащий или рядом, или внутри. Но отмечены и случаи, когда он звучал со стороны ([1 Цар 3:2–10](#)).

Что касается *визионерства*, то можно говорить об опыте видений, связанном с раннепророческой традицией. Речь идёт о видениях, также имевших место в экстатическом состоянии, во время которых присутствие Бога (или богов в тех случаях, когда дело касается языческих пророков) сопровождалось зрительными образами. В контексте яхвистской традиции говорится обычно о «вестнике Яхве» (евр. מַלְאָךְ יְהוָה *малеах яхве*, в Синодальном переводе — «ангел Господень»). Судя по данным сравнительного изучения религий, речь в данном случае, по-видимому, должна идти о видении небесного всадника на белом коне, который возвещает пророку волю Яхве. Скорее всего, в ранний период этого вестника не отделяли от Бога и смотрели на него, как на теофанию, а не как на отдельное тварное существо. Важно при этом иметь в виду, что яхвистская экстатика никогда не была, *оргиастической*, то есть такой, когда во время экстаза человек полностью утрачивает личностное самосознание (обычно для оргиастического экстаза характерно то, что переживший его человек впоследствии ничего из пережитого не помнит). Для яхвистской экстастики всегда был характерен *персонализм*, когда человек, переживающий экстаз (каким бы бурным последний ни выглядел внешне) не утрачивает личностного самосознания (и потому после экстаза помнит всё, что с ним происходило, и может рассказать об этом другим).

Конечно, раннепророческое движение на протяжении столетий успело выработать собственное религиозное мировоззрение, в основе которого лежали идеи теократии и священной войны. Надо заметить, что пророческие общины имели в ранний период ярко выраженное теократическое устройство. Во главе такой общины стоял обычно харизматический лидер, вокруг которого, собственно, и формировалась сама община. Его не выбирали и не назначали; он просто воспринимался всеми членами общины как безоговорочный глава и безусловный авторитет. Иногда на случай своей смерти такой лидер мог избрать себе преемника, которого, однако, после его смерти община должна была принять в качестве лидера.

По такому принципу строились, по-видимому, все раннепророческие общины. Судя по закрепившемуся впоследствии за их членами названия «сынов пророческих» (евр. בְּנֵי נְבִיִּים *бней невиим*), можно думать, что на своих наставников они смотрели, как на духовных отцов.

Можно думать, что и свои модели общественного устройства пророческие лидеры строили по образцу своих общин. Собственно, идея харизматического лидера, стоящего во главе общества, была вполне естественна для любого, кто был связан с пророческим движением и разделял его идеалы: ведь такой лидер, по сути, ничем не отличался бы от лидеров пророческих общин. Но в таком случае и всё общество должно было бы превратиться в единую и сплочённую яхвистскую общину, где не было бы места таким религиозным компромиссам, как двоеверие. Однако подобного рода единство реальностью становилось обычно лишь в случае войны, притом, разумеется, войны, ведущейся под религиозными лозунгами. И потому идея священной войны была ранним пророкам очень близка. Именно они всегда выступали за полное очищение земли, данной Богом Своему Народу, от всех язычников, и всякий компромисс в этом вопросе приравнивали к отступничеству. Естественно, и религиозную чистоту собственного народа они готовы были поддерживать самыми решительными методами.

Конечно, такая воинственная религиозность была лишь одним из этапов становления народа-общины, но этапом в известном смысле необходимым. В ситуации, когда мир неизбежно вёл к размыванию яхвистского характера народной религиозности, по сути, превращая её в полуязыческую, а противостоять давлению порой весьма агрессивных и воинственных соседей можно было лишь под лозунгами войны за веру, другого способа сохранить и яхвизм, и сам еврейский народ не было. Регулярной еврейской армии в эту эпоху не существовало; племенное ополчение было сильно лишь тогда, когда его вдохновлял религиозный лидер-харизматик. Собственно, Судьи и были такими лидерами. Конечно, они могли рассматривать и обычные судебные тяжбы, однако прежде всего они были всё же религиозными и — нередко — военными лидерами. Именно их авторитет сплачивал между собой нередко враждовавших еврейских племенных вождей, а это сплочение было в рассматриваемую эпоху жизненно необходимо для еврейского народа. Так религиозная проповедь ранних

пророков сделала возможным сохранение в чистоте яхвизма, а феномен Судей — харизматических религиозных лидеров — сделал возможным национальное выживание еврейского народа. Ситуация изменилась лишь тогда, когда евреям пришлось столкнуться с серьёзным противником, равного которому им прежде не приходилось видеть — с филистимлянами.

## Истоки еврейской государственности

При чтении Книг Царств сразу же бросается в глаза различие между первыми двумя из них, с одной стороны, и вторыми двумя — с другой. Собственно, в иудейской традиции первые две Книги Царств рассматриваются как отдельная литературная композиция и носят название Книг Самуила (так же они называются обычно и в переводах Ветхого Завета на большинство европейских языков). Это заметно уже в самом распределении материала: из четырёх Книг Царств две первые посвящены теме войны с филистимлянами и образованию в Палестине первого еврейского государства, в то время, как две другие — всей последующей истории этого государства вплоть до разгрома его в VI веке Вавилонией. Но можно было бы сказать и иначе: две первые книги из четырёх посвящены двум первым правителям новообразованного еврейского государства — Саулу и Давиду, а две другие — Соломону и всем остальным их преемникам. К тому же, при более внимательном прочтении становится ясно, что главным героем Книг Самуила оказывается всё же не Самуил и не Саул, а именно Давид.

Нетрудно заметить, что 1 Книга Царств содержит описание правления Саула, а 2 Книга Царств — описание правления Давида. Но введением к обеим книгам служат главы 1-8 1 Книги Царств, посвящённые, прежде всего, теме детства Самуила и его призвания. Это введение в первую очередь и позволяет говорить о двух первых Книгах Царств как о Книгах Самуила. Однако, помимо темы призвания Самуила на пророческое служение, оно затрагивает также тему светской власти и светского государства, равно, как и тему кризиса традиционной теократической системы управления ([1 Цар 8](#)). Здесь присутствует не только и не столько апология конкретного правителя, сколько апология светской власти как таковой, впрочем, довольно сдержанная, так как эта власть рассматривается во введении скорее как

уступка человеческой слабости и как меньшее из двух зол по сравнению с анархией, чем как Богом установленная система правления, которой, несомненно, остаётся теократия ([1 Цар 8:4–18](#)). Такое отношение к светской власти и к светскому государству было характерно по преимуществу для ранних пророков, и здесь определение всей композиции как «Книг Самуила» приобретает новый смысл: перед нами, очевидно, не просто история становления еврейского государства, но история, какой её видели пророки, и прежде всего, по-видимому, пророки, близкие Самуилу, непосредственно участвовавшему в избрании первых правителей древнего Израиля.

Вся композиция в целом несёт на себе явный отпечаток раннепророческой традиции. В сущности, перед нами не что иное, как апология Давида, который в Книгах Самуила представляется образцовым правителем, и такое представление о нём настолько закрепилось в яхвистской традиции, что, например, в исторических книгах Ветхого Завета вообще все правители сравниваются с Давидом как с образцом. Но и здесь перед нами не простая апология, а апология, появившаяся в раннепророческой среде. Центральным событием правления Давида было торжественное перенесение Скинии в Иерусалим, описанное в [2 Цар 6](#), а также его намерение построить новый храм Яхве, после которого Бог заключает с Давидом особый союз как с основателем новой израильской династии, которой предстоит править в стране после смерти Давида ([2 Цар 7](#)). В этом описании особо выделяется эпизод, свидетельствующий о пророческой харизме Давида, пляшущего перед ковчегом во время торжественной процессии ([2 Цар 6:14](#); речь здесь, несомненно, идёт об экстатическом пророческом танце). Что же касается Саула как антипода Давида, то в его биографии особо выделяются эпизоды, отражающие конфликт с Самуилом и, можно думать, с пророческим движением в целом ([1 Цар 13, 15](#)).

Когда же могла появиться такая апология? С одной стороны, этого не могло произойти ранее смерти Давида или, во всяком случае, ранее того года, когда Иерусалим стал административной и религиозной столицей нового государства. Но, с другой стороны, едва ли какая бы то ни было апология светской власти была бы возможна после смерти Соломона и распада единого Израильского государства, так как пророческие общины, оказавшиеся в основном на территории Северного Царства, находились в это

время в жёсткой оппозиции к правившей там в указанный период династии, выдвигая религиозно-политические проекты совсем иного рода. Остаются либо последние годы правления Давида, либо эпоха Соломона. Обе они характеризуются известной гармонией в отношениях между светской властью и религиозными лидерами, которыми были, прежде всего, наиболее известные и уважаемые главы пророческих общин, бывшие и вождями пророческого движения в целом. Однако эпоха Соломона представляется всё же более вероятной, так как именно в эти годы необходимо было осмыслить вопрос об отношениях между религиозными лидерами и светской властью, прежде всего, разумеется, в контексте традиционных пророческих теократических представлений, и дать ответ на вопрос о том, как следует относиться к светской власти вообще и к различным конкретным способам правления, в частности.

Конечно, автор апологии, вероятнее всего, должен был опираться на официальные архивы, которые, учитывая близость Давида к пророческим лидерам и пророческому движению в целом, вполне могли оказаться в его распоряжении. О том, что такой архив должен был существовать, свидетельствует упоминание среди придворных должностей времён Давида писца ([2 Цар 8:17](#)), в обязанности которого, как и повсеместно в древности на Ближнем Востоке, входило, в том числе, и ведение официального архива. Однако, некоторые из упоминаемых в Книгах Самуила эпизоды биографии Давида явно не относятся к числу апологетических. Наиболее ярким из них является история с Бат-Шебой (Вирсавией), описанная в 2 Цар 11-12. Такого рода эпизоды вполне могли сохраниться в виде устных преданий в роде Саула, враждовавшего с родом Давида на протяжении, по-видимому, довольно продолжительного времени ([2 Цар 3:1](#)). Но в текст Книг Самуила они должны были, вероятнее всего, войти уже значительно позже, при окончательной их редакции, когда и сам смысл этого текста изменился.

Действительно, в окончательной своей форме Книги Самуила превратились из апологии Давида в историософское произведение, главной темой которого стала тема пределов и границ человеческой власти перед лицом власти Божией. Разумеется, материалом для него послужили традиционные исторические сюжеты, и противопоставление Давида Саулу в таком контексте превратилось в противопоставление двух типов правления и двух образов правителя. При этом ни один из двоих уже

не рассматривается как некий идеальный и безгрешный человек (Давид грешит, как и всякий другой, и не потому он стал образцом правителя, что был совершенным — ради этого вывода автор Книг Самуила и включает в текст своего произведения истории, явно не красящие Давида как человека).

В таком случае встаёт вопрос: что же стоит за текстами Книги Самуила? Исторически перед нами, очевидно, прежде всего, история войны с филистимлянами и становления еврейского государства, на фоне которого и вырисовываются фигуры двух первых правителей Израиля — Саула и Давида. Но кто такие филистимляне? в еврейском тексте Ветхого Завета филистимляне называются именем *פְּלִשְׁתִּים* *пелиштим*, и, как нетрудно догадаться, именно от него получила своё географическое название Палестина. Это имя связано со словом *פְּלִשׁ* *пелуш*, «побережье», то есть речь в данном случае идёт о «прибрежном народе», о народе, живущем на берегу и, вероятнее всего, к месту нынешнего своего обитания приплывшем по морю. В самом деле, основной центр филистимлян находился в районе города Аза (Газа), в прибрежной области на юге Иудеи.

Можно предполагать, что речь идёт о тех же народах, которых египетские источники называли «народами моря», постоянно на протяжении XIV–X веков нападавших на египетское побережье. В Египте на них смотрели как на обычных пиратов, и доля истины в таком отношении была. Однако в целом перед нами, очевидно, явление более серьёзное, связанное с расселением арийских народов, имевшем место как раз именно в рассматриваемый период.

Это расселение связано, прежде всего, с перемещением в восточном и юго-восточном направлении племён балканских ариев, около XV века начавших заселение Пелопоннеса и давших начало этносу, известному историкам под именем ахейцев, тех самых, которые больше известны сегодня как «гомеровские греки». Впрочем, сам Гомер жил спустя несколько столетий после описываемых событий. Но поэмы его представляют собой литературную обработку героического эпоса именно этой эпохи. Ахейцы не ограничились лишь Пелопоннесом, около XIII века начав расселение на Восток, в ходе которого они заселили Ионические острова и начали продвижение в Малую Азию, где в это время агонизировала

Хеттская империя. В гомеровских поэмах отражены как раз малоазийские походы ахейцев (Троя, как известно, находилась именно в Малой Азии). Изначально сухопутный народ они быстро освоили мореплавание и свои военные и торговые экспедиции совершали чаще по морю, чем по суше. Неудивительно, что, обследуя берега Средиземного моря, они добрались и до египетского, и до палестинского побережья.

Конечно, такие экспедиции действительно нередко заканчивались пиратскими набегами на прибрежные государства. Но цель пришельцев состояла всё же в том, чтобы найти себе место для поселения и создать на новом месте колонию в том смысле слова, в каком оно применимо к греческим колониям древности. Ахейские военные дружины в рассматриваемую эпоху плавали на кораблях по всему Средиземному морю в поисках мест для заселения — картина, отчасти напоминавшая морские походы викингов по Балтике, которые также искали возможностей основать новые колонии на берегах Балтийского моря. Разумеется, ни о каких колониях на египетском побережье речи идти не могло; иное дело Палестина — здесь не было единого государства и не было той силы, которая могла бы помешать ахейцам высадиться и основать свою колонию на приморской низменности неподалёку от южных предгорий Иудеи. Это место было весьма выгодным ещё и в том отношении, что позволяло колонистам контролировать караванную дорогу, шедшую вдоль побережья и соединявшую порты Финикии и города северной Палестины с Египтом. И «филистимлянами» или, точнее, *פְּלִשְׁתִּים* *пелиштим* называли колонистов местные жители; о том, как они называли себя сами, неизвестно — о языке морских пришельцев мы сегодня ничего не знаем.

О филистимлянах вообще не упоминает ни один из древних источников, помимо библейских книг. По-видимому, явление было слишком незначительным, чтобы привлечь к себе внимание. О «народах моря» в целом египетские тексты упоминают, но об их поселениях в Палестине никаких сведений в египетских источниках нет — очевидно, покинув палестинские земли в конце XIV века, египтяне больше ими не интересовались, по крайней мере, вплоть до X века, когда восточная политика Египта вновь активизировалась. Однако ветхозаветные тексты позволяют нам составить некоторое представление о цивилизации филистимлян.

Прежде всего, важно помнить, что филистимляне были весьма воинственным народом, любившим и умевшим воевать. В Книгах Самуила мы находим описание вооружения воина-филистимлянина, и оно весьма напоминает вооружение ахейцев, описанное у Гомера — медный панцирь, закрывавший тело, поручи и поножи, шлем, оставлявший открытым лишь лоб, большой медный щит и длинное копье, которое нес за воином оруженосец ([1 Цар 17:5–7](#)). Убить такого воина из пращи можно было, лишь точно попав камнем в незащищённую шлемом часть лба, что было весьма непросто, и когда Давиду это удаётся, такая удача справедливо воспринимается и соратниками, и противниками как чудо — слишком мала была вероятность столь удачного для Давида исхода поединка ([1 Цар 17:48–51](#)).

О пелопоннеском происхождении колонистов свидетельствует также один из их культов, в ветхозаветных текстах упоминаемый как культ Дагона ([1 Цар 5:2–5](#)). Собственно, его еврейское название, דָּגוֹן, дагон, связано с корнем דָּג dag, обозначающим рыбу. То есть речь должна идти или о боге-покровителе рыбы и рыболовов, или о божестве, которому поклонялись в форме рыбы. И тут сразу же естественно вспоминается культ Посейдона — бога морской стихии и покровителя мореплавателей, столь хорошо известный в Пелопоннесе ещё до появления там ахейцев. Последние включили его в олимпийский пантеон, в который он изначально не входил, и, возможно, придали ему человекоподобную форму (отсюда упоминаемые в рассматриваемом отрывке руки, туловище и голова). Однако даже в более поздний период в античной Греции одним из символов Посейдона оставался дельфин, которого в древности считали рыбой. Возможно, такая символика, распространённая, несомненно, уже в ахейский период и известная соседним народам, включая евреев, и сделало возможным появление данного названия для этого ахейского божества. К тому же, о несомненно арийском происхождении филистимлян свидетельствует наличие у них железа, неизвестного в рассматриваемый период ни одному из народов Палестины, включая евреев ([1 Цар 13:19–22](#)). Металлургия вообще была известна в Палестине с очень ранних времён. Но железо появилось здесь сравнительно поздно, позже, чем у ряда других народов, в том числе и у некоторых арийских.

Итак, филистимляне, судя по всем известным данным, были народом арийского происхождения, вероятнее всего, ахейцами, основавшими свою



колонию в Палестине около XII века. Первые столкновения отдельных еврейских кланов с филистимлянами, очевидно, начались уже в эпоху Судей, и они, по-видимому, отнюдь не всегда были для евреев победоносными ([Суд 13:1](#)). Но к концу XII или к началу XI века ситуация, по-видимому, обострилась настолько, что решительное столкновение между евреями и филистимлянами стало неизбежным. Судя по описанным в Книгах Самуила масштабам военных действий, филистимляне в это время начали предпринимать попытки к установлению полного контроля над Палестиной и созданию общепалестинского государства. А единственными серьёзными конкурентами для них оставались евреи, которые были самым многочисленным народом в Палестине и к тому же были расселены практически по всей её территории. Небольшие северные города-государства не могли оказать серьёзного сопротивления экспансии филистимлян: они были слишком слабы и раздроблены. Война между евреями и филистимлянами шла за Палестину, и победитель получил бы возможность создать первое в истории этого региона государство, которое объединило бы его территорию под началом местного правителя. Вопрос был лишь в том, будет ли это государство еврейским или ахейским (филистимлянским).

В Книгах Самуила становление и укрепление еврейской государственности рассматривается как событие провиденциальное. В условиях сложившейся этноконфессиональной общины, какой была Синагога во время написания Книг Самуила, трудно было бы ожидать иного взгляда на происходящее. Но что можно было бы сказать о провиденциальном характере еврейской государственности сегодня? Конечно, для нас история яхвистской общины в известном смысле важнее истории собственно еврейского государства. Но приходится признать, что в рассматриваемую эпоху одно без другого было бы невозможно. Время мировых религий во времена Саула и Давида ещё не настало. Всякая религия в эту эпоху была связана с определённым этносом и определённым государством. Евреи были вольны оставаться яхвистами до тех пор, пока они сохраняли независимость. В государстве филистимлян яхвизму едва ли нашлось бы место — главным культом его наверняка стал бы культ Дагона, и история яхвизма могла бы завершиться, не дойдя даже до середины. В таких условиях вопрос создания в Палестине еврейского государства был не только вопросом национального выживания

еврейского народа, но и вопросом сохранения яхвизма. Однако не менее важно было и то, каким станет это вновьявленное еврейское государство.

## Образование древнеизраильского государства

Из Книг Самуила становится ясно, что образование в Палестине еврейского государства происходило в процессе длительной и тяжёлой войны с филистимлянами — главными соперниками евреев в борьбе за гегемонию в этом регионе. Вероятнее всего, она продолжалась на протяжении всей второй половины XI века. Сам переход от теократии к светскому государству был обусловлен в очень значительной степени именно военной необходимостью. Первый этап войны прошёл ещё под вполне традиционным для предшествующего периода руководством харизматического лидера-судьи, которым стал пророк Самуил. О его призвании говорится в [1 Цар 3](#), и уже из этого описания видно, что Самуил представлял собой типичный для своей эпохи тип пророческой религиозности. Судя по [1 Цар 3:19–21](#), авторитет его был необычайно высок не только в пророческой среде, но и в еврейском обществе в целом, которое как никогда ранее нуждалось в общенациональном лидере. И Самуил действительно становится таким лидером, оказываясь идеологом и вдохновителем религиозной войны с филистимлянами, как о том упоминает главе [1 Цар 7](#).

Началу религиозной войны предшествовали серьёзные поражения, нанесённые евреям филистимлянами, и связанные с ними зловещие, постигшие Ковчег Завета, описанные в главах 1 Цар 4–6. Перед нами вполне естественное для описываемой эпохи желание заполучить святыни побеждённого противника. Это был своего рода триумф победителя, захватывавшего у побеждённого символы его национальной и государственной независимости, так как религиозные святыни народа в ту эпоху были одновременно и святынями национальными, оказываясь важнейшей частью государственной символики. Но было здесь и желание подчинить себе побеждённых богов. Боги-покровители в древности всегда и везде поддерживали в войне покровительствуемые народы, и поражение того или иного народа было в глазах древних также поражением их богов,

а потому вместе с побеждённым народом победителю должны были поклониться и побеждённые боги, отдав победителям свою силу. Так и филистимляне бросили святыни побеждённых к ногам своего бога-покровителя Дагона, но результат этого действия оказался совершенно неожиданным, заставив филистимлян уважать Бога побеждённого ими народа, силу Которого они так и не сумели подчинить себе.

Вероятно, именно эти события, наглядно продемонстрировавшие всем непобедимость Яхве, и вызвали необычайный религиозный подъём в еврейском обществе, сделав возможным начало священной войны. До тех пор, пока во главе движения стоял Самуил, она была вполне успешной. Однако годы брали своё, и наступил момент, когда Самуилу пришлось искать себе преемников, которых ему найти не удалось. Тогда-то впервые и встал вопрос об общеврейском светском правителе, который мог бы стать военным вождём и продолжить борьбу с филистимлянами ([1 Цар 8:1–5](#)). Но дело, вероятно, было не только в отсутствии нового харизматического лидера, достойного заменить Самуила. Религиозная война требует религиозного подъёма, который не может длиться слишком долго. Волна энтузиазма может подвигнуть охваченных ею на самые активные и решительные действия, но вести длительную и тяжёлую войну, какой оказалась для евреев война с филистимлянами, на одном лишь энтузиазме невозможно. Вождям предшествующей эпохи никогда ещё не приходилось иметь дело со столь сильным и упорным противником, и те войны заканчивались достаточно быстро и победоносно прежде, чем религиозный пыл воюющих успевал угаснуть; нынешняя же война обещала затянуться, и на смену харизматическому лидеру, который может воздействовать на умы лишь в пору религиозного подъёма, должен был прийти национальный вождь, избранный самим народом, авторитет которого не зависел бы столь сильно от волн религиозного энтузиазма.

Конечно, отношение Самуила, как и всякого из пророков, к такой инициативе могло быть только отрицательным: раннепророческим идеалом общественного устройства во все времена оставалась теократия, на светскую власть и на светское государство они смотрели как на институт языческий, и всякое движение в этом направлении народа Божия рассматривалось ими как измена яхвизму ([1 Цар 8:6–9](#)). И общебиблейское отношение к светской власти оказывается осторожно-сдержанным, так, что оценка, данная

Самуилом, отнюдь не опровергается ни одним из священнописателей. Но, в отличие от ранних пророков, поздние авторы понимают, что и теократия отнюдь не является панацеей от всех общественных болезней (достаточно вспомнить заключительные главы Книги Судей). По-видимому, мнение о том, что институт всякой светской власти отнюдь не идеален, можно считать общебиблейским; но она всё же принимается как меньшее из двух зол, из которых вторым является анархия (которая в родоплеменном социуме приобретает обычно форму межплеменной войны, но в других условиях может проявить себя и совершенно иначе). Что же касается теократии, то она, по-видимому, остаётся идеалом для всех ветхозаветных авторов, от ранних пророков до мудрецов раввинистической эпохи; но, будучи реалистами и помня о падшей человеческой природе, позднейшие священнописатели уже не настаивают на её практической реализации столь рьяно, как ранние пророки.

Самуил в ответ на высказанное народом желание изменить форму правления указывает им на то, что светская власть и государственность не обходятся даром ([1 Цар 8:10–17](#)). За всё приходится платить, и платой оказываются не только налоги и повинности, неизбежные во всяком государстве, но и, в известном смысле, отказ от отношений с Богом, характерных для теократического общества ([1 Цар 8:18](#)). Самуил, конечно, имеет в виду, прежде всего, что на смену харизматическому лидеру, избранному и поставленному править Богом, приходит правитель, избранный людьми. Но в контексте общебиблейского отношения к государственности становится понятно, что дело здесь не только в конкретных исторических личностях и даже не в раннепророческом движении в целом, а в том духе, который порождает цивилизацию падшего человечества и о котором достаточно ясно говорится уже в Прологе Книги Бытия. Уже во времена Самуила он проявляет себя в еврейском национальном самосознании: народ хочет иметь правителя, «как у прочих народов», то есть проще говоря, «как у людей», чтобы быть не хуже других народов ([1 Цар 8:19–20](#)). Стремление народа Божия иметь государственность «не хуже, чем у других» связана во многом с желанием обрести ту мощь, которая позволила бы выиграть войну. Но такое перенесение акцентов означало, что в массе своей народ всё же больше рассчитывает на себя, чем на Бога. И это же во многом сделало неизбежным и трагедию Саула как государственного лидера и как человека.

Для понимания ситуации важно представлять себе, чем была в Израиле царская власть. Ассоциации, возникающие в связи с этим понятием у современного читателя, как правило, имеют мало отношения к реальности, описанной в Библии. Если и можно говорить о правителях древнего Израиля как о царях, то скорее всё же в том смысле, в каком говорит о «царях» в своих поэмах Гомер. Собственно, в еврейском тексте употребляется достаточно нейтральное מֶלֶךְ *мелех* — «правитель». В данном случае речь должна идти о выборном правителе, характерном для всякого общества, переживающего период так называемой «военной демократии». Этот правитель был, прежде всего, военным вождём, и выбирался он взрослым мужским населением, то есть потенциальными или реальными воинами. Городские собрания как форма прямой демократии в греко-римском мире выросли именно из практики подобного рода выборов родоплеменной эпохи. Таким же примерно образом избрали правителем и Саула, с тем, однако, различием, что в правители его предложил Самуил — здесь, очевидно, сказалась специфика теократического еврейского общества ([1 Цар 10:17–27](#)). Новоизбранному правителю пришлось тут же подтверждать свой авторитет и право на власть в деле, то есть на войне, после чего авторитет его стал непререкаем ([1 Цар 11](#)). В последующие века власть правителя в Израиле отнюдь не была абсолютной: её ограничивали, в частности, такие институты, как совет старейшин и народное собрание, существовавшие вплоть до Вавилонского плена.

Трагедия Саула во многом и была связана как раз именно с тем, что он в известный момент своего правления стал смотреть на себя, как на абсолютного правителя, наподобие тех, которые встречались в соседних государствах. Немалую роль здесь сыграли военные таланты и военные успехи Саула, который, возможно, воспринимал их как нечто, дающее ему право на неограниченную власть, тем более, в условиях тяжёлой войны ([1 Цар 14:47–52](#)). Неудивительно, что и в Давиде он видит, прежде всего, соперника, у которого есть все основания претендовать на власть. После поединка с филистимлянином ([1 Цар 17](#)), на исход которого и евреи, и филистимляне смотрели, как на знак несомненного благоволения к победителю высших сил, Давид естественным образом приобрёл чрезвычайную популярность в народе, вызвав тем самым у Саула подозрение и неприязнь ([1 Цар 18:6–9](#)). К тому же, в это время обострился конфликт

Саула с пророческим движением и лично с Самуилом ([1 Цар 15](#)). Неудивительно, что постоянная подозрительность и страх за собственную власть приводят к тяжёлому духовному, а затем, по-видимому, и психическому заболеванию ([1 Цар 16:14–15, 23](#)). В дальнейшем у Саула, судя по свидетельству Книг Самуила, развилась самая настоящая мания преследования, главным объектом которой стал Давид: ему казалось, что последний постоянно покушается не только на его престол, но и на его жизнь, и никакие свидетельства или доказательства противного на Саула не действовали, как это бывает обычно с психически больными людьми ([1 Цар 18:10–12](#); [24:1–15](#); [26:5–20](#)). Умирает Саул, покончив с собой во время неудачного сражения с филистимлянами, чтобы избежать позорного плена ([1 Цар 31:3–6](#)).

В таком контексте вполне уместен вопрос о том, был ли Саул религиозным человеком, и если да, то чем была его вера. Прямого ответа на этот вопрос в тексте Книг Самуила мы не найдём. Можно лишь сказать, что, в отличие от Давида, никогда не конфликтовавшего с пророческими лидерами, Саул в известный момент своего правления оказался с ними в конфликте. Но здесь, можно думать, дело было не столько в религии, сколько в вопросе о власти: Саул, вероятно, просто опасался соперничества со стороны влиятельных лидеров пророческих общин так же, как опасался его со стороны Давида. В сущности, и от Самуила в ответ на все упрёки последнего в неповиновении Богу он требует лишь минимальных знаков внешней лояльности ([1 Цар 15:31–32](#)). Саул, разумеется, готов учитывать то, что называют обычно религиозным фактором, но не более того. В ситуации, когда перед сражением нужно совершить положенные жертвоприношения, он действует решительно, не дожидаясь Самуила, и ему даже в голову не приходит, что задержка последнего с прибытием может оказаться не случайностью, а знаком свыше ([1 Цар 13:5–14](#)). Даже имея в виду религиозный фактор, Саул действует, руководствуясь исключительно соображениями практической целесообразности.

Особенно ярко это проявилось в отношении Саула к священнической общине, а точнее, в устроенной им по политическим обвинениям резне священников ([1 Цар 22:11–20](#)). Саул, очевидно, не признаёт никого и ничего, что противилось бы его власти. На служителей Скинии он смотрит, как на своих слуг, которые обязаны думать, прежде всего, не о том,

как исполнить волю Бога, а о том, как исполнить волю своего правителя. И дело здесь не в том, что Саул претендует на некие не принадлежащие ему священнические прерогативы, и даже не в том, что он берёт на себя смелость решать, кто имеет право подойти к алтарю Божию, а кто нет. Он просто смотрит на яхвизм как на свою религию, а на Скинию и на другие яхвистские святилища — как на свои святилища, свои в традиционном для древнего Ближнего Востока смысле, где враг фараона или любого другого правителя автоматически становился и врагом местных богов. Никакие ссылки на то, что Израиль — не Египет и не Вавилония, что у алтарей Яхве, в отличие от языческих алтарей, нет «ни малого, ни великого» ([1 Цар 22:15](#)), на Саула не действуют — он, естественно, не может позволить, чтобы его религией пользовались его подлинные или мнимые враги, такая религия и такие священники ему просто не нужны, и он не останавливается перед самыми решительными действиями, чтобы подавить (кажущуюся) оппозицию священников.

Иное дело Давид, для которого Бог был живой реальностью, входящей в его жизнь. В критических ситуациях он, в отличие от Саула, обращается к Богу с сугубо практическими вопросами, и ему даже в голову не приходит, что эти вопросы могут остаться без ответа ([1 Цар 23:9–12](#); [30:7–8](#)). Он с очевидностью являет тот тип поведения, который сегодня в христианском мире называют иногда харизматическим. Он, конечно, может согрешить, как и всякий человек, но именно потому, что его вера — это не просто учёт религиозного фактора, а доверие к реальному и живому Богу, раскаяние его оказывается искренним, так же, как и внимание к словам, сказанным пророком ([2 Цар 12:1–14](#)). Давид и сам отнюдь не чужд пророческого религиозного опыта — достаточно вспомнить его экстатическую пророческую пляску во время перенесения ковчега ([2 Цар 6:14](#)). Можно вспомнить и об аналогичных эпизодах из жизни Саула ([1 Цар 10:10–13](#); [19:22–24](#)), но для него они всё же были именно эпизодом, данью традиции и силе пророческого экстатического возбуждения. Он никогда не настаивал на значимости своего пророчествования и, по-видимому, даже не вспоминал о нём, в отличие от Давида, который был убеждён не только в достоверности своего опыта, но и в его абсолютной ценности, превосходящей в его жизни всё, в том числе и полученную им от Бога власть ([2 Цар 6:20–22](#)).

Такая система приоритетов и позволила Давиду избежать соблазнов власти, которых не избежал Саул. Давид знает, что Бог хочет видеть его правителем Израиля, но не хочет ради власти проливать кровь своего предшественника ([1 Цар 26:10](#)). Здесь налицо желание избежать межродовой войны, которая неизбежно последовала бы за таким убийством и ослабила бы народ перед лицом врага. Не случайно, даже после гибели Саула, к которой Давид действительно оказался совершенно непричастен, он делает всё, чтобы в роде Саула его никто не смог бы ни в чём упрекнуть ([2 Цар 9](#)). Но было, видимо, и другое: Давид просто не решался лишиться жизни того, на кого Бог однажды указал как на Своего избранника. Давид оставался человеком своего времени, он был правителем и воином, его отношение и к друзьям, и к врагам было совершенно естественным и довольно обычным для своей эпохи: и друзей, и врагов он помнил до самой смерти. Но так же хорошо он помнил и все данные однажды клятвы ([3 Цар 2:5–9](#)). И, по-видимому, до конца своих дней он так и не научился равнодушно перешагивать через кровь своих близких или просто друзей, даже когда они становились ему врагами ([2 Цар 3:32–35](#); [18:33–19:4](#)).

Столь осторожное и бережное (разумеется, по тем временам) отношение Давида к людям сделало его хорошим правителем. Прежде всего, оно позволило ему объединить вокруг себя все еврейские кланы, что было далеко не просто, так как уже в эту эпоху между северными и южными еврейскими племенами отношения порой бывали весьма напряжёнными ([2 Цар 19:41–20:2](#)). Но ещё раньше ему пришлось выдержать долгую борьбу за власть на юге, в собственном племени, с родом Саула ([2 Цар 3:1](#)). Борьба была отнюдь не бескровной и завершилась победой рода Давида, который, однако, сделал всё возможное, чтобы сделать горечь поражения менее горькой для своих врагов ([2 Цар 3:6–35](#)). Разумеется, популярность Давида в глазах народа при этом лишь возрастала ([2 Цар 3:36](#)). Такая политика позволила Давиду в конечном итоге привлечь на свою сторону не только южные кланы, но и северные ([2 Цар 5:1–5](#)). После этого война с филистимлянами очевидно переломилась в лучшую для Израиля сторону, и во время правления Давида над главным противником новосозданного еврейского государства была наконец одержана полная победа ([2 Цар 8:1](#)), за которой последовали победы над другими противниками, менее опасными, но немало досаждавшими Израилю ([2 Цар 8:2–6](#)).



Немалое значение при создании Давидом единого еврейского государства сыграл выбор им места для новой столицы, которой стал завоёванный им Иерусалим ([2 Цар 5:6–9](#)). Прежде всего, это был хорошо укреплённый город, находившийся к тому же на юге, в Иудее, где и сам Давид, и его наследники всегда могли рассчитывать на помощь соплеменников. С другой стороны, иерусалимская цитадель исторически не принадлежала ни одному из еврейских кланов, и при выборе места для новой столицы никто не был обижен. Важное значение имел и религиозный статус Иерусалима, где, по-видимому, ещё до завоевания его Давидом находилось древнее и почитаемое у окрестных племён святилище. Давид, очевидно, перенося Скинию в Иерусалим, превращает это изначально языческое святилище в яхвистское, укрепляя тем самым статус яхвизма как государственной религии, в том числе и в глазах местных языческих племён. Последнее было тем более важно, что Давид, разумеется, никогда не пытался создать в Палестине чисто еврейское государство, прекрасно понимая бесперспективность таких попыток. Некоторое (и, возможно, немалое) количество языческого населения имелось в Израиле всегда, и времена Давида не были здесь исключением — даже двор Давида, описанный в Книгах Самуила, был очевидно многонациональным ([2 Цар 23:8–39](#)). В такой ситуации яхвизм как государственная религия неизбежно должен был соседствовать с сохранявшимися у нееврейских племён и народов языческими культурами. Во времена Давида это соседство было не слишком соблазнительным для еврейского общества, однако уже во время правления Соломона ситуация изменилась, что и не удивительно — при Соломоне в Израиле вообще изменилось очень многое: наступила новая, другая эпоха.

## Правление Соломона

Описание правления Соломона и других правителей содержится в 3 и 4 Книге Царств. В иудейской традиции они рассматриваются как отдельная литературная композиция и носят название Книг Царей (так же они называются обычно и в европейской специальной литературе по библеистике). Это хорошо заметно как по форме рассматриваемых книг,

так и по их содержанию. Если 1 и 2 Книга Царств посвящены полностью правлению Саула и Давида, а также описанию соответствующей эпохи, то 3 и 4 Книга Царств излагают всю последующую историю древнего Израиля, а затем и тех государств, которые образовались на его территории после распада единого государства вплоть до Вавилонского плена. В Книгах Царей особое место уделяется правлению Соломона (гл. 1–11 3 Книги Царств), причём последующая история тех государств, которые образовались на территории Израиля после его распада, рассматривается как духовная, а вместе с тем и общественно-политическая деградация. Немалое место занимает в Книгах Царей описание деятельности ранних пророков, как правило, связанной с обличением отступлений от яхвизма, допускаемых как правителями, так и обществом в целом (3 Цар 13, 17–21, 4 Цар 1-7).

На первый взгляд структура Книг Царей более всего напоминает летопись, что и не удивительно: судя по всем имеющимся на сегодняшний день данным, регулярное летописание начинается в Израиле именно в правление Соломона. Но, с другой стороны, в самом тексте книг имеются многочисленные отсылки к изначальным летописным сводам, до нас не дошедшим, которые называются обычно «летописью царей Иудейских» или «летописью царей Израильских». В таком случае естественно было бы предположить, что перед нами не изначальные летописные своды, а их переработка, сделанная в рамках определённой историософской концепции. Кроме того, в текст Книг Царей включены, по-видимому, рассказы, созданные на основе так называемых раннепророческих биографий, которые и составляют главы, посвящённые описанию деятельности ранних пророков. Но, судя по достаточно пространному и связному повествованию, перед нами и в этом случае оказываются не изначальные рассказы, которые, вероятно, были весьма краткими и фрагментарными, а их позднейшая переработка. Приходится думать, что в случае Книг Царей мы имеем дело с достаточно поздним историософским произведением, написанным на основе ранних (несомненно дополненных) источников.

Когда же оно могло быть написано? Очевидно, подобного рода историософское произведение не могло появиться ранее того момента, когда завершились описанные в нём события и были, соответственно, завершены посвященные им летописные своды. В таком случае оно никак

не могло бы быть создано ранее Вавилонского плена. С другой стороны, судя по тому вниманию, которое уделяет автор Книг Царей пророческому движению, можно предположить, что пророческая проповедь и пророческое видение смысла исторических событий было для него принципиально важно. Такое внимание к пророческой проповеди было характерно для после пленного периода, когда (около V–IV веков) начинается систематизация текстов так называемых *поздних пророков*, чья проповедь приходится на VIII–V века. По-видимому, в этот же период происходит переосмысление событий, связанных с дополненной историей еврейского народа, в контексте пророческой проповеди. Вероятнее всего, появление Книг Царей и стало результатом такого переосмысления.

При внимательном рассмотрении структуры 3 Книги Царств нетрудно убедиться, что вся её первая половина посвящена Соломону и его эпохе. Правлению Соломона и самой его личности автор Книг Царей уделял особое внимание. Бросается в глаза тот факт, что 3 Цар 1–11 представляют собой завершённую композицию, посвящённую описанию правления Соломона от восхождения его на престол, очевидно, ещё при жизни Давида ([3 Цар 1](#)) до его смерти, упомянутой в [3 Цар 11:43](#). К описанию воцарения Соломона прибавлено завещание, полученное им от своего отца Давида (гл. 2) — напоминание о преемственности власти, немаловажное в условиях, когда наследственная монархия в стране ещё отнюдь не утвердилась. Центральное место в упомянутой композиции уделяется таким событиям, как подготовка к строительству и само строительство Храма Яхве, который историки Израиля называют обычно Первым Храмом (Второй Храм был построен репатриантами, возвратившимися после плена из Вавилона), а также строительство дворца самого Соломона (гл. 5–7 книги). К этому описанию примыкает другое, включающее освящение новопостроенного Храма (гл. 8 книги), а обрамляют смысловой центр композиции главы, посвящённые описанию величия и государственной мудрости Соломона (гл. 3–4, 9–10 книги).

Рассмотренная нами структура первой части 3 Книги Царств позволяет предположить, что главы 1–10 книги изначально представляли собой произведение, которое можно было бы назвать апологией Соломона. Судя по тому факту, что центральное место в ней занимает строительство Первого Храма и его освящение, можно думать, что эта апология появилась

в священнических кругах вскоре после смерти Соломона, когда религии в Иудее (образовавшейся в южной части Израиля после распада единого государства) стало уделяться сравнительно меньше внимания. Диссонирует с апологетическим характером всей композиции лишь отрывок из [3 Цар 11:1–40](#), который, возможно, был включён в неё лишь при окончательной редакции Книг Царей. По-видимому, изначальным завершением апологии было [3 Цар 11:41–43](#), и ссылка на «книгу дел Соломоновых» предполагает наличие в распоряжении её автора летописных источников, содержащих описание правления Соломона. Что касается упомянутой поздней вставки, то она, как и в случае жизнеописания Давида, нужна была для того, чтобы превратить апологию в историософский текст, сделав возможным включение её в состав Книг Царей. Судя по характеру отрывка, можно думать, что эта вставка связана с пророческими кругами.

Чем же был Израиль при Соломоне? Правление Соломона, приходившееся на X век, было расцветом древнего Израиля, подобного которому он уже никогда более не переживал. Границы государства в этот период охватывали территорию от Средиземного моря на Западе до Иордана на Востоке и от Ливанских гор на Севере до Газы на Юге ([3 Цар 4:21, 24](#); под «рекой» здесь, очевидно, подразумевается Иордан, а не Евфрат, как указано в Синодальном переводе). Для того, чтобы обезопасить границы своего государства, Соломон вступил в союзнические отношения как с финикийскими городами (прежде всего с Тиром), так и с Египтом ([3 Цар 3:1, 5:1](#)). Союз с Египтом, как видно, был скреплён династическим браком, весьма почётным для Соломона. Население страны было многонациональным, причём, если для евреев долговое рабство было отменено, то для нееврейского населения оно сохранялось ([3 Цар 20–22](#)). Такая политика делала положение еврейского населения привилегированным, до известной степени сглаживая противоречия между северными и южными кланами. Немалый доход приносила стране транзитная торговля, так как Израиль контролировал в этот период значительную часть приморской караванной дороги, связывавшей города Финикии с Египтом.

Соломон ввёл в Израиле современные для своего времени государственные институты, государством в полном смысле слова Израиль становится именно при Соломоне. Прежде всего, он вводит в стране

регулярное налогообложение ([3 Цар 9:15](#)). Как видно, значительная часть налоговых поступлений шла на строительство, как в Иерусалиме, так и в других городах страны. Такое регулярное налогообложение требовало создания аппарата управления, состоящего из профессиональных чиновников, способных управлять страной, в том числе и на местах. Соломон, очевидно, разделил страну на двенадцать областей, сделав её более управляемой, и поставил во главе каждой области своих наместников, как это делалось тогда во всех цивилизованных странах ([3 Цар 4:7–19](#)). Трудно сказать, совпадали ли границы вновь установленных областей с традиционными племенными, но управляемость страной при таком подходе, несомненно, возрастала. К тому же, Соломон организовал профессиональную армию вместо существовавшего при Давиде племенного ополчения, создав для неё соответствующую инфраструктуру ([3 Цар 4:26–28](#); [9:19](#)).

При Соломоне в стране шло большое строительство, причём не только в столице, но и в других городах ([3 Цар 9:15, 17–18](#)). Но главными объектами были, конечно, Иерусалимский Храм и царский дворец. Надо заметить, что дворец правителя повсеместно на Востоке рассматривался не как частное, но, прежде всего, как общественное сооружение. Официальная резиденция правителя была местом торжественных официальных актов, дипломатических приёмов и судебных разбирательств. Она была необходимой принадлежностью всякого цивилизованного государства. Не меньшее значение имела постройка в Иерусалиме Храма Яхве. Конечно, яхвизм был введён в качестве государственной религии уже Давидом, но строительство нового государственного яхвистского святилища, имевшего официальный статус, поднимало значение государственной религии на новую высоту. К тому же, теперь в Израиле появилось место для организации религиозных торжеств общенационального масштаба. Всё это придавало молодому государству образ, подобающий уважающей себя стране.

Постройка Храма не могла не отразиться на религиозной жизни народа. Прежде религиозные праздники носили патриархальный, родовой или племенной характер. Жертвоприношение, включавшее в себя как необходимый элемент братскую трапезу, было делом если не интимным, то, во всяком случае, частным, и даже праздничные церемонии, совершавшиеся

при Скинии, не отличались, по-видимому, особой официальностью. Теперь ситуация во многом изменилась. Религия перестала быть делом исключительно семейным или родовым, став вопросом национальным и государственным. Уже освящение Храма, как оно описано в 3 Книге Царств, было невиданным по своей пышности и торжественности. Да и сам Храм был сооружением, масштабами и роскошью превосходивший всё, прежде известное в Палестине и сравнимый с храмовыми комплексами Египта и Месопотамии. Едва ли во времена Соломона можно говорить о полной централизации культа в Иерусалиме, но вряд ли можно сомневаться, что определённая формализация религиозной жизни должна была иметь место.

Разумеется, на такую формализацию неизбежно должна была последовать общественная реакция. Вероятнее всего, связана она была, в первую очередь, с пророческими кругами. О ней свидетельствует уже упоминавшийся отрывок [3 Цар 11:1–40](#), где звучит довольно недвусмысленное осуждение тех тенденций в жизни яхвистской общины, которые имели место при Соломоне ([3 Цар 11:1–13](#)). Надо заметить, что проникновение в еврейскую среду языческих культов (как традиционных, так и заимствованных у сопредельных народов) было в условиях открытого общества явлением неизбежным. В рассматриваемую эпоху всякая торговая или дипломатическая колония непременно должна была иметь в месте своего проживания и храмы своих богов, что делало неизбежным появление в Израиле, в частности, египетских и финикийских культов. К тому же, в самом Израиле жило немало язычников, продолжавших поклоняться своим богам. Нельзя также забывать и о том, что поколение эпохи Соломона не походило на своих отцов: это было поколение мирного времени, отнюдь не с восторгом относившееся к идеям религиозной войны. Волна религиозного энтузиазма спала, и вместе с ней упал столь характерный для предшествующей эпохи интерес к яхвизму.

Пророческая реакция при Соломоне носила, по-видимому, скорее пассивный, чем активный характер. Впрочем, судя по приведённому в [3 Цар 11:29–39](#), в пророческих кругах отношение к Соломону стало меняться уже в последние годы его правления. Но до открытого конфликта между ним и современными ему пророческими лидерами дело всё же не дошло. Возможно, что именно в этот период возникла и иная форма протеста,

вылившаяся в движение так называемых *реховитов*, упоминаемых, например, в [Иер 35:2, 3, 5, 18](#). Речь идёт, по-видимому, о нескольких еврейских родах, сохранявших традиционный полукочевой образ жизни. В Израиле, а позже в Иудейском Царстве вплоть до Вавилонского плена сохранялось некоторое количество полукочевого населения. Обитали кочевые роды в Самарийской степи, где они традиционно занимались полукочевым скотоводством. Однако для многих из них такой выбор был не только данью традиции, но и вопросом сохранения верности тому, что они считали истинным яхвизмом, который, по их мнению, был несовместим с оседлой жизнью и земледельческой или, тем более, городской цивилизацией. Здесь, очевидно, налицо протест против цивилизации, разрушающей все традиционные ценности, включая религиозные, выливающийся в форму консервации архаического общественного уклада.

Впрочем, изменения, происходившие в жизни яхвистской общины в период Первого Храма, были отнюдь не только негативными. Не случайно именно с Храмом и храмовым богослужением оказался связан замечательный духовно-мистический опыт, нашедший отражение, в частности, в Книге Исаяи ([Ис 6:1–3](#)). Этот тип видения получил позже в иудейской традиции название «престола Славы». Судя по неоднократным упоминаниям престола в псалмах ([Пс 93:2, 97:2, 99:1, 5](#)), можно думать, что он не был исключительно личным опытом самого Исаяи. Вероятно, перед нами отражение опыта общинного, и притом именно литургического, связанного с общественным храмовым богослужением. По-видимому, так открывалось и так переживалась молящимися присутствие Бога среди Своего народа. Ожидание этого присутствия звучит уже в гимне Соломона на освящение Храма ([3 Цар 8:29–30, 33–34, 41–43](#)), где оно связывается с призыванием священного имени, притом, очевидно, призыванием литургическим, так как речь идёт о Храме и о храмовом богослужении.

Следует иметь в виду, что при Соломоне в Израиле появляется ещё один жанр религиозной литературы — так называемые *хокмические* тексты. Название его восходит к евр. חכמה *хокма*, что означает «мудрость». Типичным примером такого текста можно считать Книгу Притчей Соломона. Подобного рода литература была известна в древности всем ближневосточным культурам, и представляла она собой обычно сборники афоризмов, наподобие тех, которые мы находим в Книге Притчей (по-

еврейски такие афоризмы называются словом מֵשָׁל *машаль*, которое и переводится обычно на русский язык как «притча»). Возможно, форма краткого афоризма была известна ещё в эпоху родоплеменного социума, в дописьменный период, когда правовые и поведенческие нормы сохранялись в устной передаче, а обучение детей и молодёжи предполагало прежде всего запоминание ими этих норм в виде максим, обязательных для исполнения. Впрочем, таким же образом, насколько нам известно сегодня, происходило обучение и в большинстве школ древнего мира, где, однако, такие максимы стали фиксировать письменно и объединять в сборники. Так, в частности, происходило обучение в ближневосточных школах писцов, в которых готовили профессиональных чиновников.

Школа писцов в древности была на Ближнем Востоке необходимым элементом цивилизованного государства. Она представляла собой не только среднее учебное заведение, но также заменяла собой нынешние университет и академию наук, так как в таких школах получали обычно не только базовое, но и расширенное образование, включая специальное, и там же нередко работали учёные самых разных специальностей. По-видимому, Соломон, сам будучи знатоком хокмической литературы ([3 Цар 4:32–33](#)), основал школу писцов в Иерусалиме, став таким образом и основателем соответствующей традиции у себя на родине. С этим фактом, вероятно, связаны и названия библейских хокмических книг, приписываемых традицией Соломону. Впрочем, едва ли есть основания сомневаться, что ядро хокмической традиции действительно восходит к Соломону и к его школе писцов: ведь сам процесс обучения в такой школе был немыслим без соответствующих текстов. Школа же писцов была совершенно необходима не только для престижа страны и для распространения в обществе образованности, но и для подготовки квалифицированных кадров в сфере государственного управления.

Впрочем, не все хокмические тексты, приписываемые традицией Соломону, восходят к его эпохе. Так, относительно Книги Премудрости Соломона можно с уверенностью сказать, что она могла появиться не ранее эллинистического периода (IV век). Судя по языку (эта книга была написана по-гречески) и образно-символическому ряду, она, вероятно, была написана около II века. Иное дело Книга Притчей, ядро которой вполне может быть отнесено к эпохе Соломона. Надо заметить, что и здесь встречаются как



ранние, так и поздние сборники, и некоторые из них традицией приписываются вовсе не Соломону ([Притч 30:1](#), [31:1](#)). Но форма кратких афоризмов присуща большей части входящих в книгу сборников. Сегодня уже не просто сказать точно, какие из них восходят к окружению Соломона или к его времени, так как хокмический жанр оставался популярным в еврейской среде вплоть до эпохи раннего средневековья, но некоторые из них, несомненно, должны были появиться ещё в допленный период. Сказанное, конечно, едва ли можно отнести, например, к гимну премудрости из [главы 8](#) Книги Притчей, так как подобного рода гимнография нетипична для хокмического жанра X века, но таких явно поздних отрывков в этой книге немного.

На первый взгляд, хокмический жанр имеет мало отношения к религиозной литературе, так как большая часть сборников Книги Притчей посвящена общежитейским вопросам и наставлениям. Однако нельзя забывать, что для древних вопрос о мудрости был вопросом не столько теоретическим, сколько практическим. Исключением здесь была лишь античная Греция, где мудрость в известный период времени начала связываться с философским (и, следовательно, абстрактным) познанием. В остальном мире под мудростью понималось не столько знание, сколько умение и навык — изначально, по-видимому, умение, связанное с тем или иным ремеслом или искусством, а впоследствии умение, связанное с искусством выстраивания межчеловеческих отношений, равно как и с искусством управления, в том числе и управления государством (именно о даровании такой мудрости молится, между прочим, и сам Соломон, [3 Цар 3:9](#)). Однако искусство выстраивания отношений было важно не только тогда, когда дело касалось людей, но и тогда, когда речь шла о богах. Мудрый человек, по понятиям древних, умеет говорить не только с правителями, но и с богами.

И здесь для яхвиста естественным образом вставал вопрос о Торе — не как о законодательном или каком-либо ином тексте, но как об образе жизни, который позволил бы сохранить чистоту, необходимую для того, чтобы иметь право и возможность подойти к алтарю и участвовать в жертвоприношении. В прежние эпохи вопрос о Торе решался на уровне законодательства и обычая — существовала писаная Тора в форме Книги Завета, включавшей в себя, по-видимому, то законодательство, которое мы находим сегодня в Исх 20–22, и этого вкуче с многочисленными

неписанными, но хорошо известными религиозными обычаями и традициями считалось достаточно. Но времена изменились, уклад жизни стал совершенно иным, прежние нормы стали уже неприменимы, и вопрос о Торе должен был стать перед яхвистской общиной со всей серьёзностью. Вопрос этот был, в сущности, вопросом о том, как возможна и возможна ли вообще Тора в новом обществе. Некоторые, подобно уже упоминавшимся реховитам, отвечали на заданный вопрос отрицательно; для других такой ответ оказывался неприемлемым, и они искали новых форм Торы, которые позволили бы им оставаться яхвистами в изменившихся обстоятельствах. Неудивительно, что эти поиски возглавили выходцы из школы писцов: ведь они были интеллектуальной элитой общества соломоновой эпохи. Однако сразу же после смерти Соломона ситуация в Израиле изменилась настолько, что вопрос о Торе и её соблюдении пришлось ставить уже совершенно по-иному.

## Северное Царство

Время правления Соломона было блестящей эпохой в истории древнего Израиля, которая уже никогда более не повторялась. Собственно, и само государство, созданное Саулом, Давидом и Соломоном, распалось сразу же после смерти последнего. Причину этого надо искать в межклановых противоречиях, никогда окончательно не угасавших в израильском обществе в допленный период. С другой стороны, в последние годы правления Соломона пророческие лидеры были, очевидно, недовольны как религиозной ситуацией в целом, так и религиозной политикой самого Соломона, по-видимому, казавшейся им слишком толерантной, и они активно искали ему замену, в том числе и среди его собственных высокопоставленных приближённых. Одним из таких людей был Иеровоам, на которого и была сделана ставка в пророческих кругах ([3 Цар 11:29–39](#)). Неудивительно, что, когда информация об этом дошла до Соломона, Иеровоаму пришлось бежать в Египет ([3 Цар 11:40](#)), куда и прежде бежали политические противники Соломона ([3 Цар 11:15–17](#)). Очевидно, правивший в последние годы Соломона в Египте Шешонк (Сусахим Синаодального перевода) изменил

политику своей страны по отношению к Израилю, вновь вспомнив о былых притязаниях Египта на Палестину.

Недовольство северных племён выплеснулось наружу сразу же после смерти Соломона, при восхождении на престол его сына и преемника Ровоама. Власть правителя в Израиле никогда не была абсолютной, и потому даже наследнику Соломона, имевшему все династические права на престол, требовалось согласие подданных для того, чтобы его занять. Тогда-то представители Севера и выдвинули свои претензии, требуя, прежде всего, налоговых послаблений ([3 Цар 12:1–4](#)). Неудивительно, что Иеровоам, сам по происхождению северянин, возглавил делегацию своих земляков. Попросив трёхдневной отсрочки, Ровоам начал обдумывать своё положение ([3 Цар 12:5](#)). Опытные советники, служившие ещё его отцу Соломону, советовали пойти на уступки, которые, можно думать, недорого стоили бы сравнительно богатому государству и обеспечили бы лояльность северных кланов, составлявших подавляющее большинство еврейского населения страны ([3 Цар 12:6–8](#)). Такое решение было бы тем более верным, что в древности при восхождении на престол нового правителя было принято делать подданным подарки, в том числе и в виде налоговых послаблений. Но другие, более молодые и менее опытные советники, быть может, видевшие в уступках опасность ослабления центральной власти, напротив, советовали молодому правителю максимально жёсткую политическую линию ([3 Цар 12:8–11](#)). К несчастью, Ровоам склонился к мнению последних, что и привело к распаду страны ([3 Цар 12:12–17](#)), восстановить единство которой Ровоаму не удалось ([3 Цар 12:18–19, 21–24](#)).

Так на территории единого прежде Израиля возникло два новых независимых государства. Граница между ними проходила по территории Самарии, причём большая часть последней принадлежала северянам. Одно из этих двух государств, находившееся на Севере, историки называют обычно Израильским Царством, а второе, находившееся на Юге — Иудейским Царством или просто Иудеей. Иногда их называют также просто Северным Царством и Южным Царством. Впрочем, в древности Северное Царство называли обычно Самарийским Царством или просто Самарией. По-видимому, связано это было с тем, что административной столицей нового государства стал Шхем (Сихем) ([3 Цар 12:25](#)), а религиозной — Бейт-Эль (Вефиль) ([3 Цар 12:32–33](#)), из которых оба находились в Самарии, а Бейт-Эль

был крупным религиозным центром уже во времена Патриархов. Между двумя государствами, прежде составлявшими единое целое, с самого начала их существования начались соперничество и вражда, не прекращавшиеся до самого конца истории Северного Царства.

История эта оказалась довольно короткой. Образовалось Северное Царство после смерти Соломона, то есть в начале IX века, а прекратило свое существование в середине VIII века под ударами ассирийцев. За приблизительно 150 лет своей истории это государство пережило немало правителей и дворцовых переворотов, случавшихся здесь чаще, чем в любом другом государстве региона. С одной стороны, такая ситуация была в значительной мере обусловлена постоянным конфликтом правителей Самарии с пророческим движением, который начался уже во время правления Иеровоама ([3 Цар 13:1–3](#)). С другой, нельзя не отметить и постоянных войн, которые изматывали страну. Воевать Самарийскому царству пришлось не только с Иудеей ([3 Цар 15:7](#)), но также и с другими своими соседями — моавитянами ([4 Цар 3:6–7](#)) и сирийцами ([3 Цар 20:1](#)) — правителями небольших семитских государств, находившихся к северо-востоку от Северного Царства. К тому же, небольшое государство не могло сравниться с Израилем времён Соломона ни объёмом внутреннего рынка, ни масштабами внешнеторговых операций. Последние правители Самарийского царства, не имея сил противостоять сирийцам, обратились за помощью к правителям Ассирийской империи, которая как раз именно в это время активно вмешалась в палестинские дела ([4 Цар 16:7](#)), что и привело в итоге к военно-политической катастрофе, в результате которой Северное Царство было разгромлено, а основная часть его населения депортирована ([4 Цар 17:1–6](#)) (небольшая часть жителей Самарии, возможно, бежала во время этих событий на Юг, в Иудею). Победные стелы ассирийских императоров Тиглатпаласара III и Салманасара V упоминают среди побеждённых имена правителей Северного Царства, подтверждая свидетельства Книг Царей.

Для понимания складывавшейся в Северном Царстве религиозной ситуации необходимо иметь в виду две важные особенности, связанных со сложившимися на этой территории этническими и религиозными реалиями. Прежде всего, необходимо учитывать многонациональный характер страны. На сравнительно небольшой территории еврейское

население жило вперемешку с нееврейским. Определённое число язычников в Израиле сохранялось как при Давиде, так и при Соломоне, и после разделения страны большая его часть оказалась на территории Самарийского царства. И, хотя большая часть еврейского населения также оказалась на Севере, можно предполагать, что в процентном отношении численность языческого населения Северного Царства была заметно выше таковой в едином Израиле (не говоря уже об Иудее, где нееврейского населения было очень немного). Кроме того, следует помнить, что, хотя религиозной столицей яхвизма со времён Давида был Иерусалим, множество древних и почитаемых уже в эпоху Патриархов яхвистских святилищ находилось в Самарии, и после разделения страны они оказались на территории Северного Царства. К этому необходимо добавить, что наиболее древние из них, включая и святилище в Бейт-Эле (Вефиле), почитались не только яхвистами, но и местными язычниками (что не удивительно, некоторые из них, по-видимому, подобно святилищу Иерусалима, изначально яхвистскими не были).

в такой ситуации правителям Северного Царства необходимо было решать две религиозно-политические задачи. Одна из них была связана с необходимостью обеспечить религиозную независимость своего государства от Иерусалима; вторая диктовалась необходимостью создать такую религию, которая объединила бы еврейское население страны с нееврейским (о доминировании яхвизма при изменившихся условиях думать, по-видимому, уже не приходилось). Решить первую из двух задач было сравнительно просто, так как централизация яхвистского культа, судя по всем известным нам сегодня данным, Соломоном осуществлена не была, и древние яхвистские культовые центры на Севере вовсе не были забыты. Этим и воспользовался Иеровоам, религиозная реформа которого, прежде всего, имела своей целью создать собственный государственный религиозный центр, независимый от Иерусалима ([3 Цар 12:26–33](#)). Задача была решена созданием новой религиозной столицы в Бейт-Эле, где была учреждена даже собственная, независимая от Храма священническая корпорация ([3 Цар 12:31](#)). Очевидно, Иеровоам не хотел, чтобы священники Иерусалима и священники Бейт-Эля (Вефиля) принадлежали к одному племени. По-видимому, такая реформа не вызвала негативной реакции у основной массы населения, которое отнюдь не симпатизировало Иудее

и Иерусалиму и вполне могло довольствоваться, так сказать, «местным» яхвизмом.

Решить вторую задачу было несколько сложнее. Впрочем, опыт её решения в древнем мире хорошо известен, и процесс этот носит обычно стихийный характер. Речь идёт о формировании на территории со смешанным населением так называемых *синкретических* культов, то есть таких культов, которые в рамках одного и того же ритуала соединяют поклонение двум изначально различным божествам. Традиционная языческая теология в эту эпоху принимала обычно форму мифа, объяснявшего смысл совершавшегося в том или ином святилище ритуала, который оказывался в центре религиозной жизни. Если учесть к тому же, что для древних было вполне естественно верить в возможность наличия у одного и того же божества разных имён, под которыми оно могло быть известно у разных народов, неудивительно, что религиозный синкретизм в известные периоды времени и на известных территориях был широко распространён, причём речь должна в данном случае идти не о синкретических божествах или культурах, а о почитании одного и того же божества под разными именами. Для греков античной или, тем более, эллинистической эпохи было естественно сравнивать Аполлона с Ра или Зевса с Гором, причём нередко они действительно не делали различия между такими парами божеств, считая, что египтяне почитают Аполлона под именем Ра, а Зевса под именем Гора.

Разумеется, речь в таких и подобных им случаях должна идти о массовом религиозном сознании, и к тому же о религиозном сознании, которое уже не слишком укоренено в собственной религиозной традиции, - но приходится признать, что именно таким было религиозное сознание основной массы населения Северного Царства, причём относится это, по-видимому, в равной степени к яхвистам и к язычникам. Говорить об отказе от яхвизма в Северном Царстве не приходится — ни на официальном уровне, ни на бытовом. Однако следует признать факт наличия двоеверия, которое могло принимать в Северном Царстве различные формы. Для яхвистов речь шла, прежде всего, о признании наличия других богов помимо Яхве, очевидно, подчинённых Ему, но всё же требующих себе поклонения. С другой стороны, от язычников, по-видимому, требовалось признание за Яхве особого статуса и особой роли в мироздании, что языческое сознание в общем допускало, но скорее в форме так называемого *энотеизма*,

чем в форме собственно монотеистической. В отличие от последнего первый предполагает наличие верховного божества (которым оказывается, как правило, бог солнца или бог-громовник), стоящего во главе пантеона. На такое верховное божество смотрят обычно как на владыку мироздания и как на отца богов и людей, но не считают его единственным владыкой и творцом мироздания. Типичным примером энотеизма можно считать олимпийскую религию. В такой энотеистической форме яхвизм вполне мог бы стать приемлемым для нееврейского населения Северного Царства, а евреи в массе своей едва ли заметили бы отличие этой по существу новой религии от прежней, существовавшей при Давиде и Соломоне.

В такой ситуации единственными приверженцами и хранителями чистого яхвизма оставались пророческие общины. Конечно, религиозная политика правителей Северного Царства (в том числе и самого Иеровоама, которому именно пророческие лидеры помогли прийти к власти) была для них ещё менее приемлема, чем та абсолютная веротерпимость, которая царила в Израиле в последние годы правления Соломона. Разумеется, ни о какой поддержке властей со стороны пророческих лидеров в такой ситуации говорить не приходилось. Неудивительно, что конфликт между властями и пророческим движением в Самарийском Царстве не затухал ни на один день на всём протяжении его короткой истории, если не считать периода правления Ииуя ([4 Цар 10:36](#)), бывшего ставленником пророческих лидеров. Почти всё время пророческие общины и их вожди находились в Самарии на нелегальном или на полунелегальном положении. Надо заметить, что теократический идеал в Северном Царстве мог иметь своих приверженцев, и не только в пророческой среде. Этому способствовала прежде всего социально-экономическая ситуация: дела в экономике Самарии шли почти всегда отнюдь не блестяще, а теократия ассоциировалась у многих со славным прошлым, с эпохой Давида и великих побед, а отчасти и с правлением Соломона, которое было временем экономического процветания. Кроме того, с теократией связывались у простых людей представления о справедливости, нарушение которой со стороны власти, разумеется, отнюдь не прибавляло ей популярности ([3 Цар 21](#)).

В таких обстоятельствах вожди пророческих общин не могли не задумываться о той альтернативе, которую они могли бы предложить в случае прихода к власти кого-либо из своих представителей. Именно в это

время в пророческих кругах Северного Царства появляется ранний (допленный) вариант Книги Второзакония: именно он и был тем религиозно-политическим проектом, который должен был быть осуществлён в случае прихода к власти сторонников истинного яхвизма. Текст Книги Второзакония, очевидно, должен был рассматриваться его авторами как новый вариант Торы, которому предстояло дополнить и частично заменить прежний, существовавший, по-видимому, ещё с догосударственной эпохи в форме Книги Завета. В Северном Царстве он не был осуществлён никогда, даже в правление пророческого ставленника Ииуя, при котором, казалось бы, можно было ожидать реализации пророческих планов, касающихся реформы власти и государственного управления. По-видимому, частично на него опирался Иосия, проводя свою религиозную реформу в Иудее. Но полностью к исполнению он был принят лишь в после пленный период, когда персидские власти приняли решение о воссоздании на территории Иудеи еврейской национальной автономии. Впрочем, некоторые нормы этого нового законодательства не могли применяться в автономии, которая отнюдь не была независимым государством и власти которой не имели поэтому необходимой для его применения юридической свободы.

С точки зрения композиции Книга Второзакония очевидно повторяет Книгу Завета: она включает в себя преамбулу (гл. 1 – 11) и основной текст, как это вообще характерно для древних законодательных сборников. Но, в отличие от Книги Завета, в которой преамбулой служило описание заключения союза с Богом на Синае, преамбула Книги Второзакония, вложенная её автором в уста Моисея, включает в себя, помимо исторического обзора пути, пройденного народом по дороге к обещанной Богом земле (гл. 1–4) и собственно Декалога с увещанием к его соблюдению (гл. 5), напоминание о необходимости сохранения религиозной чистоты общины и бескомпромиссности по отношению к язычникам и их культам (гл. 7). Такие призывы были особенно актуальны в Северном Царстве, где официальный яхвизм стал, как уже говорилось, формой своеобразного религиозного компромисса с местным язычеством. Впрочем, судя по [главе 9](#), её автор смотрел на своих соплеменников и единоверцев совершенно трезво, отнюдь их не идеализируя и прекрасно понимая, что еврейский народ не потому называется народом Божиим, что отличается от других выдающимися нравственными или какими-то иными качествами. Здесь



как никогда прежде ясно звучит мысль о том, что народ Божий имеет всё, что имеет, лишь по милости Божией — горький вывод, сделанный, можно думать, не только вследствие обдумывания истории столь далёкой, как кочевая эпоха, но и более близких событий, возможно, происходивших на глазах у автора книги.

Особенного внимания в преамбуле заслуживает наставление, связанное с важностью религиозного обучения и воспитания детей ([Втор 6:6–9, 20–25](#)). В последующие эпохи, (в иудейской традиции - вплоть до сегодняшнего дня), на этих словах основаны наставления, обращённые к детям, в том числе и в контексте таких ритуалов, как пасхальный *седер* (торжественная ритуальная трапеза, связанная с иудейской Пасхой). Однако для нас сейчас интереснее сам факт появления такого наставления в преамбуле Книги Второзакония, так как он свидетельствует о том внимании, которое автор книги уделяет целенаправленному религиозному воспитанию и образованию детей в семье. Такая проблема едва ли могла бы быть актуальной в традиционном родоплеменном социуме, где общественные нормы и ценности передаются посредством традиционных же родовых институтов, а их усвоение происходит естественным образом и не требует особых усилий со стороны родителей. Очевидно, она встала во весь рост тогда, когда этот социум разрушился, а на смену ему пришло новое общество современного типа, наподобие того, которое возникло при Соломоне. И если при Соломоне, можно думать, проблема религиозного воспитания и образования детей стояла ещё не слишком остро, то теперь, в новой религиозно-политической ситуации, она стала весьма актуальной, и была осмыслена представителями пророческих кругов именно как проблема всей яхвистской общины: ведь язычество проникало в еврейское общество прежде всего на бытовом уровне, и именно здесь, в собственных домах и семьях, с ним и нужно было бороться.

Что касается самого законодательства, то здесь особенно интересной является норма, предписывающая централизацию яхвистского культа ([Втор 12:13–14](#)). Такая централизация, очевидно, предполагает Иерусалим как религиозную столицу и Храм как единственное место для жертвоприношения. В таком случае все другие яхвистские алтари, в том числе и те, что сохранились на Севере ещё со времён Патриархов, должны были быть уничтожены. В эпоху Моисея или Иисуса Навина, когда война за

Палестину шла под лозунгами возвращения к алтарям предков, такая мысль могла бы показаться едва ли не кощунственной: ведь разрушить в таком случае предстояло как раз именно те самые алтари, ради которых и шла война! Однако теперь, когда большинство из этих алтарей стали, по существу, языческими, официальный яхвизм Северного Царства перестал рассматриваться пророками, как истинный, а в качестве носителя чистого яхвизма рассматривалась, вероятно, Иудея, правители которой (по крайней мере, формально) остались верны той религии, которую исповедовал Давид, взгляд на Иерусалим как на единственный оставшийся оплот чистого яхвизма был вполне оправдан. В таком случае централизация культа в Иерусалиме была бы возможностью избавиться от множества святилищ, где, с точки зрения пророческих лидеров, истинный яхвизм лишь осквернялся, так, что само их существование было для Бога оскорблением.

Однако правители Иудеи вовсе не горели желанием осуществлять замыслы пророческих вождей, и те решили действовать сами. Решающую роль в этих действиях сыграли такие выдающиеся лидеры пророческого движения, как Илия и его ученик и преемник Елисей. Оба они ещё при жизни стали легендарными личностями, прославившись не только чудесами, но и бескомпромиссной борьбой за чистоту яхвизма. Уже Илия избирает для осуществления своего теократического идеала Ииуя ([3 Цар 19:15–17](#)). Но осуществить задуманное пришлось Елисею, который стал вдохновителем и организатором теократического переворота в Самарии, непосредственно возглавленного Ииуем ([4 Цар 9–10](#)). Но переворот привёл не к тем результатам, на которые надеялись пророческие вожди: придя к власти, Ииуй, как видно, вовсе не собирался доводить религиозную реформу до конца. Покончив с языческими святилищами (по крайней мере, на государственном уровне) ([4 Цар 10:18–28](#)), он не стал переносить религиозную столицу из Бейт-Эля (Вефиля) в Иерусалим, очевидно, понимая, что это подорвёт независимость его собственного государства ([4 Цар 10:29–31](#)). Преемники же Ииуя, по-видимому, свели на нет все его реформы, вернувшись к прежней религиозной политике ([4 Цар 13:1–2](#)). Вся кровь, пролитая Ииуем, оказалась пролитой напрасно, к тому же немало скомпрометировав в глазах современников не только пророческое движение, но и сам яхвизм. Эта попытка установить в Северном Царстве теократическое правление оказалась первой и последней; она была

предпринята около середины VIII века, и уже очень скоро Самарийское Царство прекратило своё существование под ударами ассирийской армии. Единственным хранителем яхвизма осталась Иудея.

## Иудея до ассирийских войн

После смерти Соломона и распада возглавляемой им страны его сын и преемник Ровоам оказался правителем небольшого государства, занимавшего Иудейское нагорье и южную часть Самарии, а также некоторые области в пустыне Негев, включая оазис Беэр-Шева (Вирсавия). Это государство, просуществовавшее до начала VI века, историки называют обычно Южным Царством или Иудейским Царством, а иногда и просто Иудеей. В отличие от Северного Царства, Иудее удалось пережить ассирийские войны, по окончании которых она просуществовала ещё почти два столетия, и конец её истории положило нашествие вавилонян. Надо заметить, что Иудея как государство во всех отношениях уступала Северному Царству. Территориально она была меньше последнего почти вдвое; из двенадцати еврейских кланов в Иудее обитало лишь два. Крупных городов здесь не было, за исключением Иерусалима; население сохраняло в основном прежний, патриархальный образ жизни, занимаясь, как встарь, террасным земледелием и пастбищно-отгонным скотоводством горного типа. По сравнению с экономически и культурно развитым Севером Иудея была тихой и провинциальной страной.

Для внешней политики Иудеи на всём протяжении IX и первой половины VIII столетия основополагающее значение имели её отношения с северным соседом. Чаще всего они были враждебными ([3 Цар 15:6, 16, 32](#); [4 Цар 14:8–14](#)), но бывали и случаи совместных действий против общего противника ([4 Цар 3:6–7](#); [8:28–29](#)). Речь в данном случае идёт о противнике, угрожавшем скорее Северному Царству, чем собственно Иудее; у самой же Иудеи, кроме Самарийского Царства, других серьёзных противников в Палестине не было. Воевать правителям Иудеи в основном приходилось со своими соперниками из Северного Царства. Впрочем, непростые отношения складывались у Иудеи также и с Идумеей ([4 Цар 8:20](#); [14:7](#)). Во времена

единого Израиля Идумея находилась под контролем израильских правителей, впоследствии же, воспользовавшись изменившейся ситуацией и слабостью Иудеи, которая не могла уже контролировать прежние территории так, как это делалось при Соломоне, отделилась, образовав независимое государство во главе с собственным правителем. Что же касается соседних государств, то они в рассматриваемый нами период в дела Иудеи не вмешивались; единственное исключение составляет поход на Иерусалим фараона Шешонка (Сусакима), попытавшегося восстановить в Палестине бывшее влияние Египта ([3 Цар 14:25–26](#); об этом походе есть упоминания и в египетских источниках).

Внутриполитическая ситуация в Иудее в целом всегда была стабильнее, чем в Северном Царстве. Главным образом этому способствовал тот факт, что здесь существовала легитимная династия, причём её легитимность подтверждалась традицией, восходящей к Давиду. К тому же, в сознании подавляющего большинства жителей Иудеи эта легитимность была освящена пророческими откровениями и связанными с ней династическими обещаниями, данными Давиду. И здесь были вполне возможны дворцовые перевороты, которые упоминаются в Книгах Царей, но в истории Иудеи их было всё же меньше, чем в истории Самарии. Впрочем, даже в таких условиях едва ли можно говорить о формировании в Иудее традиции абсолютной наследственной монархии. По-видимому, подобного рода тенденция в иудейском обществе имела, но для формирования монархической системы наподобие, например, египетской или вавилонской требовалось как минимум несколько столетий, если не тысячелетий, которых у Иудеи не было.

Что касается религиозной ситуации, то для её понимания необходимо учитывать, что общее положение Иудеи в этом отношении существенно отличалось от того, которое складывалось на Севере. В отличие от Самарийского Царства, Иудея была в основном мононациональной страной. Население её, по-видимому, было преимущественно (если не исключительно) еврейским. Исключение составляла Идумея, но и её жители рассматривались как члены племён, родственных племенам еврейским, и на них во все времена еврейской истории смотрели скорее как на своих, чем как на чужаков. Впрочем, идумеи традиционно не были яхвистами, и религиозное различие между ними и евреями становилось

очевидным. По-видимому, именно оно и привело в конечном итоге к отделению Идумеи от Иудеи. Однако проблема язычников всё же никогда не стояла здесь так остро, как на Севере. К тому же, у правителей Иудеи не было решительно никаких причин для формального отказа от яхвизма в том его виде, в котором он существовал в стране при Давиде и Соломоне. Напротив, сохранение Иерусалима как религиозной столицы яхвизма могло бы принести им в будущем ощутимые политические дивиденды. Иудейским правителям не было никакого смысла пересматривать религиозную политику своих предшественников и вводить в этой области какие-то новшества.

При таких условиях едва ли можно было ожидать от правителей Иудеи каких-то кардинальных религиозных реформ; их и не последовало, по крайней мере, до восшествия на престол Иосии, правление которого относится уже к совершенно иной эпохе. Но приходится иметь в виду, что формальная приверженность яхвизму отнюдь не означала автоматического его распространения в широких слоях общества. Уже в последние годы правления Соломона приходилось говорить скорее об уменьшении популярности яхвизма в стране, чем о росте числа его приверженцев. Судя по описаниям Книг Царей, относящимся к Иудее, приходится думать, что и при преемниках Соломона ситуация, как правило, была не намного лучше. Фактическая религиозная политика отдельных правителей могла быть более или менее прояхвистской, но здесь имелись вполне определённые пределы. Ни один из них никогда бы не решился отказаться от государственного статуса яхвизма. С другой стороны, до полной централизации яхвистского культа (а следовательно, и до полной ликвидации общественных языческих святилищ) дело прежде Иосии никто не доводил. Речь могла идти лишь о той мере внимания, которую уделял тот или иной правитель яхвизму, то есть о том, способствовал ли он распространению в обществе яхвизма (и тогда последний обычно расширял своё влияние) или пускал религиозную политику на самотёк (в таком случае популярность яхвизма вновь уменьшалась).

На первый взгляд, такая зависимость влияния яхвизма в обществе от государственной поддержки должна была бы свидетельствовать о его нежизнеспособности. Но приходится учитывать, что в рассматриваемый период яхвизм уже на протяжении почти полутора столетий рассматривался еврейским обществом именно как государственная религия. Между тем,

в древности на государственную религию и смотрели обычно, как на дело государства по преимуществу. Иными словами, в случаях, когда дело касалось государственной религии, соответствующих религиозных инициатив ожидали именно от государства, и ни от кого другого. Ожидать в этих случаях инициативы от частных лиц было бы, с точки зрения людей рассматриваемой эпохи, так же странно, как в случае, когда дело касалось бы объявления войны или заключения дипломатического союза. В такой ситуации интенсивность яхвистской религиозной жизни зависела всецело от активности официальных религиозных властей, и, в первую очередь, от храмового священства. Иное дело языческие культы: большинство языческих святилищ было в те времена в Иудее племенными и родовыми, и интенсивность связанной с ними религиозной жизни властями никак не определялась.

В таких условиях особую роль в иудейской религиозной жизни играл Храм и храмовое священство. На Севере ситуация была несколько иной. Там священнические общины, организованные основателем страны Иеровоамом, всецело зависели от властей и не могли ни играть собственной политической роли, ни пользоваться сколько-нибудь значительным влиянием в обществе. Там определяющую роль в яхвистской религиозной жизни играли пророческие общины и их лидеры. В Иудее же пророческих общин, похоже, не было вовсе, хотя, конечно, нельзя исключать, что деятельность кого-либо из северных пророков затрагивала также и соседнюю страну. Зато священство здесь пользовалось авторитетом нередко большим, чем правитель. Именно представители иерусалимского священства бывали обычно сторонниками проведения активной государственной политики в поддержку яхвизма. Иногда им удавалось даже привести к власти своего ставленника ([4 Цар 11](#)), который в дальнейшем делал всё возможное для укрепления в стране яхвизма и, прежде всего, для восстановления Храма ([4 Цар 12](#)).

Такое вмешательство в политическую жизнь в значительной мере политизировало и само священство. По-видимому, традиция участия иерусалимского священства в политической жизни, заложенная в этот период, сделала впоследствии (уже после Вавилонского плена) возможным приход священства к власти в созданной персами еврейской национальной автономии и образование там иерократического режима.

Между тем, такая политизация не всегда шла на пользу самому священству, хотя она и была в известной степени неизбежной, так как в древности на Ближнем Востоке жречество, связанное с государственными святилищами, повсеместно вовлекалось в политику и участвовало в государственной деятельности. Конечно, иерусалимское священство никогда не пользовалось в Иудее таким влиянием, каким пользовались египетские жреческие корпорации у себя в стране, но их влияние всё же не шло ни в какое сравнение с влиянием жречества в греко-римском мире, где жреческие должности были обычными выборными магистратурами, ничем не отличавшимися от прочих. При этом содержание роскошного Храма обходилось дорого для маленькой страны, ресурсы которой не шли ни в какое сравнение с Израилем эпохи Соломона.

Рассмотренное нами положение сохранялось в Иудее до начала VIII века, когда религиозная ситуация здесь кардинально изменилась. Перемены эти стали заметны далеко не сразу. Речь идёт о формировании в Иудее в первой половине VIII века нового типа пророческой религиозности и о появлении первых представителей так называемых *поздних*, или *классических*, пророков. Их появление именно в данный период было не случайным. Прежде на протяжении почти столетия религиозные поиски на Юге были связаны со священнической средой. По-видимому, именно в IX века появляется так называемый Кодекс святости (Лев 19-26), который был ответом иерусалимского священства на вопрос о том, как соблюдать Тору и хранить чистоту в новых, изменившихся по сравнению с патриархальной эпохой, условиях. Однако немалую роль в религиозной жизни Иудеи должны были играть и идеи, связанные с пророческими общинами Севера. Представленный ими традиционный тип пророческой религиозности и называют обычно *раннепророческим*. Однако после совершённого при участии Елисея в Самарии теократического переворота и последовавшей за ним массовой резни на пророков стали смотреть как на людей опасных, в них стали видеть религиозных фанатиков, ради торжества своих идеалов не останавливающихся ни перед чем. Такая репутация в значительной степени дискредитировала не только пророческое движение, но и яхвизм в целом. К тому же, провал попыток реформы, предпринятой во время правления Ииуя, ясно показал исчерпанность тех идей, на которых основывалось раннепророческое движение.

Именно в этой ситуации на смену ранним пророкам приходят те, кого называют обычно поздними пророками или *пророками-писателями*. Последнее название связано с тем, что именно их именами надписаны пророческие книги, которые мы находим в Ветхом Завете. Впрочем, его надо всё же считать в значительной мере условным. Дело в том, что сами пророки, по-видимому, не записывали своих проповедей, а произносили их публично, как это делали и их предшественники — представители раннепророческого движения. Бывали, конечно, и исключения: так, Иеремия записал, по особому указанию свыше, некоторые из своих проповедей ([Иер 36:2–3](#)), но сам факт того, что такое указание потребовалось, говорит о том, что перед нами всё же именно исключение, а не правило. Записи пророческих проповедей были сделаны их слушателями, или, вернее, учениками и последователями, для которых всё, сказанное пророками, было чрезвычайно важно. Окончательная редакция этих записей, вероятнее всего, происходила не по горячим следам, а много позже, когда уже сложилась практика чтения пророческих текстов в Синагоге и, соответственно, возникла необходимость упорядочить существовавшие на тот момент записи. Такая редакция должна была быть произведена уже после Вавилонского плена, и, во всяком случае, не ранее V века, так как в V веке ещё проповедовали последние из поздних пророков — Захария и Малахия.

Судя по всем имеющимся на сегодняшний день текстологическим данным, редакция эта была очень бережной. Речь в большинстве случаев, по-видимому, должна идти лишь об упорядочении записанных ранее проповедей и о сведении их в сборники, связанные с именем того или иного пророка. Иногда к сборникам добавлялись исторические вставки уточняющего и пояснительного характера, как это имеет место в первой части Книги Исаяи и в Книге Иеремии. Кроме того, в состав Книги Исаяи её авторы включили проповеди двух разных пророков, из которых один (библейсты называют его обычно просто Исаяей или Исаяей Иерусалимским) жил в Иерусалиме во время правления Езекии, а другой (библейсты называют его Второисаяей или Исаяей Вавилонским) — в Вавилоне незадолго до конца Вавилонского плена. Об этом свидетельствует, прежде всего, тот факт, что вторая часть Книги Исаяи (гл. 40–66 книги) очевидно отражает в своём тексте более позднюю эпоху по сравнению с первой частью. Если первая часть книги и собранные в ней



проповеди прямо относятся ко времени правления Езекии ([Ис 1:1](#)), то во второй упоминается Кир Великий ([Ис 45:1](#)) и провозглашается окончание времени испытания ([Ис 40:1–2](#)), то есть Вавилонского плена. Данные события разделяет двести лет (Езекия правил в середине VIII века, а плен завершился в конце VI века), что и заставляет думать о двух разных пророках, живших в разные эпохи.

Впрочем, такое соединение двух сборников в один едва ли можно считать случайным. По-видимому, перед нами композиционный замысел, охватывающий книги поздних пророков в целом. Скорее всего, первая часть этой композиции (та, которую мы обычно называем большими пророками) была изначально задумана как часть, целиком посвящённая мессианской традиции, причём первая из составляющих её книг, Книга Исаяи, должна была занять в ней особое место: именно здесь мы находим квинтэссенцию мессианской проповеди поздних пророков, дополненную и расширенную Книгой Иеремии и Книгой Иезекииля (Книгу Даниила иудейская традиция в число пророческих не включает). Так в пророческом корпусе выделялась главная тема, которой был яхвистский мессианизм, а в ней, в свою очередь, выделялось смысловое ядро, объединённое композиционно в один сборник. Вполне вероятно, что автор проповедей, включённых во вторую часть Книги Исаяи, действительно носил соответствующее имя, которое у евреев было распространено достаточно широко не только в допленную эпоху, но и во время плена, что и позволило редакторам Книги Исаяи соединить два сборника воедино.

Что же представляло собой движение поздних пророков? Прежде всего, необходимо отметить, что, по сравнению с раннепророческим движением, оно было гораздо более персонифицированным. Такого феномена, как пророческая община, движение поздних пророков, по-видимому, не знало. Его представителями были, прежде всего, отдельные личности, которые, ощущая себя преемниками своих предшественников, живших в прежние века, тем не менее отнюдь не идентифицировали себя с современным им организованным пророческим движением. Так, Амос говорил о себе, что он «не пророк и не сын пророка» ([Ам 7:14](#)), очевидно, не желая, чтобы его приняли за пророка в традиционном смысле слова. Традиционное пророческое движение (то самое, которое называют обычно раннепророческим) при этом не исчезло с появлением поздних пророков; оно

продолжало существовать вплоть до плена, духовно окончательно выродившись: общины, где прежде встречались подлинные пророки, превратились в сборища экстатиков, говоривших то, чего ожидала от них услышать возбуждённая толпа. Неудивительно, что поздние пророки старались держаться подальше от этих любителей экстазов, которых, конечно, было немало в любой восточной толпе.

Но был в такой отстранённости от традиционных форм пророческой организации и иной смысл. Прежде всего, необходимо было, чтобы пророческий дар перестал ассоциироваться в обществе с той воинственностью и безжалостностью, которая отличала пророческие общины Севера. К тому же, необходимо было разрушить традиционные представления о пророке как об отшельнике, живущем своей особенной жизнью в общине себе подобных. Поздние пророки уже не стремились поразить своих слушателей внешней загадочностью или необычностью своего образа жизни. Напротив, они, кажется, стремились сделать всё возможное, чтобы как можно меньше отличаться от тех, среди кого они жили. По-видимому, это было важно с точки зрения возложенной на них Богом миссии: приблизить пророческое откровение к обычному человеку с тем, чтобы слушающие пророка не думали, будто пророк человек особенный, не такой, как другие. Слушающие должны были понять, что пророческое откровение — дар Божий, доступный всякому, невзирая на образ жизни, род занятий, меру образованности и другие личные особенности человека. И действительно, среди поздних пророков встречаются люди самых разных сословий, профессий, образа жизни и рода занятий.

Тип религиозности поздних пророков по сравнению с раннепророческим также меняется. Экстатика становится более редким явлением, одновременно смягчаясь и делаясь более спокойной. Выражение יד יְהוָה *яд яхве* «рука Яхве» («рука Господня» Синодального перевода), обозначающая, очевидно, мгновенное вхождение пророка в состояние бурного экстаза, у поздних пророков практически не встречается, за исключением Иезекииля ([Иезек 1:3](#), [3:14](#)). Опыт слышания голоса Божия, столь хорошо знакомый ранним пророкам, разумеется, не исчез, и соответствующее выражение דַּבַּר יְהוָה *давар яхве* «слово Яхве» («слово Господне» Синодального перевода) у поздних пророков встречается так же часто, как и у ранних. Но содержание

откровения меняется. Прежде, у ранних пророков, откровения напоминали столь широко распространённые в языческом мире оракулы, представлявшие собой краткие определения, касавшиеся обычно конкретных людей или конкретных племён и народов. Не случайно от ранних пророков не сохранилось записей их пророчеств: касаясь лишь тех, к кому были обращены, они, в сущности, не были интересны потомкам. Иное дело проповедь поздних пророков, через которых Бог открывал Своему народу многое из того, что будет чрезвычайно важно для него не только при жизни самого пророка, но и в грядущие века. Кроме того, религиозность поздних пророков включает своеобразный визионерский опыт, типичным носителем которого является Иезекииль. Замечателен этот опыт тем, что видения тех, для кого он был характерен, обладают собственной ценностью и значением (черта, не характерная для опыта раннепророческого).

Первыми из поздних пророков были Амос и Осия. Амос родился в небольшом иудейском городке Текоа (Фекоя) и был пастухом, вероятно, принадлежа к одному из тех родов, которые вели полукочевой образ жизни в Самарийской степи ([Ам 1:1](#)). Проповедовал он, по-видимому, как на Севере, в Бейт-Эле (Вефиле) ([Ам 7:12–13](#)), так и на Юге, в Иерусалиме ([Ам 6:1](#)). Основной темой его проповеди стала тема суда Божия ([Ам 5:18–24](#)). По-видимому, звучала она в дни больших яхвистских праздников, когда и на Юге, и на Севере все, от мала до велика, принимали участие в торжествах, вспоминая в эти дни, что и они тоже яхвисты, и ожидая, что день торжества Божия станет и днём их собственного торжества. Между тем, пророк напоминает им о том, что яхвизм начинается с соблюдения заповедей, о которых большинство его слушателей, по-видимому, особенно не задумывалось, а день суда — это не день торжества, а день встречи с Богом лицом к лицу, который может оказаться для многих совсем не таким радостным, как они ожидают. Такое представление о суде было для слушателей Амоса чем-то новым и неслыханным: они, как и большинство их современников в других странах, были, очевидно, уверены, что торжество их Бога станет и их собственным торжеством, а суд коснётся всех, кто не принадлежит к народу Божию, но никак не их самих.

Осия дополнил проповедь Амоса о суде Божиим проповедью о Его милости. Сравнивая народ Божий с неверной женой ([Ос 3:1](#)), он прекрасно понимает, что рассчитывать можно не на то, что положено по закону, но лишь

на милость Божию, на то, что Бог, ничем более не обязанный Своему народу, нарушившему все взятые на себя во время заключения союза обязательства, всё же из любви сжалится над ним так же, как муж может из любви к изменившей ему жене вновь взять её в свой дом ([Ос 2](#)). Не случайно для Осии основой богопознания становятся отношения с Богом, описываемые им в понятиях *חֶסֶד* и *אֱמֶת*. Первое из них означает «милость» или «милосердие», а отношения, им описываемые, предполагают, что те, кого они связывают, готовы сделать друг для друга всё, и гораздо более того, к чему их обязывает закон или заключённый союз. Так Бог готов сделать для Своего народа гораздо более того, на что народ имеет право по закону, и лишь в этом для народа, преступившего закон, остаётся надежда на спасение и избавление от гибели. Второе переводится обычно словом «истина», хотя точнее было бы перевести его как «верность»: именно верность требуется от народа, желающего восстановить отношения с Богом, разрушенные изменой Ему. Лишь такие отношения с Богом могли бы помочь избежать катастрофы, которая между тем надвигалась на еврейский народ: над Палестиной уже нависала грозная тень Ассирии.

## Иудея во время ассирийских войн

Ассирийские войны стали одним из важнейших событий в древней истории. Для ближневосточного региона по значимости они были вполне сопоставимы с такими событиями, какими были для древнего мира в целом походы Александра Македонского или пунические войны. В них оказались вовлечены такие великие державы древности, как Египет и Вавилония, и они полностью изменили политическое и культурное лицо Ближнего Востока. Для нас же особенно интересной является библейская оценка как самой Ассирии, так и связанных с ассирийскими войнами событий. И первое, что бросается в глаза при чтении ветхозаветных текстов, посвящённых Ассирии, это отношение к ней как к средоточию и олицетворению не просто мирового, а прямо-таки космического зла. Так, в Книге Ионы, написанной, возможно, ещё до Вавилонского плена, ассирийская столица Ниневия становится символом всего худшего, что есть в мире, включая богоборчество, и раскаяние жителей Ниневии в таком контексте рассматривается автором книги как чудо, которого никто (включая самого пророка) не мог ожидать.

Можно было бы сказать, что в допленный период образ Ассирии и её столицы был для библейских авторов тем же, чем позднее, во время появления апокалиптических текстов, стал Вавилон: символом мирового зла, бросающего вызов Богу.

Чем же так отличалась в худшую сторону Ассирия от других великих держав древности? На первый взгляд, ничего особенно зловещего в её истории обнаружить не удаётся. Правители Ассирии вели многочисленные войны, и им удалось превратить небольшое государство, находившееся на окраине цивилизованного мира своего времени, в великую империю, в пору своего расцвета включавшую территорию от Месопотамии до Египта. Но и другие правители в те времена воевали не меньше; война в древности была явлением весьма обычным, и Персидская империя размерами не уступала Ассирии, притом, что символом средоточия мирового зла она для библейских авторов никогда не становилась. Что касается Вавилонии, то в формировании её образа немалое значение имело, конечно, такое событие еврейской истории, как Вавилонский плен. Ассирия также принесла еврейскому народу немало страданий, но то же самое можно было бы сказать и о Египте, и о государстве филистимлян, и об эллинистической Сирии, правители которой начали настоящее организованное гонение на евреев и на яхвизм; а между тем, ни одна из этих стран не стала, подобно Ассирии, олицетворением мирового зла.

История возвышения и падения Ассирийской империи была для древности весьма необычной. Вся она была, по меркам этой эпохи, довольно короткой: она продолжалась не более двух с половиной столетий. Однако в конце XI века, когда в древних источниках появляются первые упоминания об ассирийских правителях, Ассирия была ещё совсем небольшой страной на северо-востоке Месопотамии, на той границе семитского мира, где он соприкасается с миром арийским и которая позже станет колыбелью ещё одной великой империи, уже не семитской, а арийской — империи персов. История же собственно империи занимает немногим более столетия, и расцвет её приходится на VIII век, когда ассирийцам удалось нанести решительное поражение вначале вавилонской, а затем и египетской армии, подчинив себе (впрочем, ненадолго) обе этих страны. Но уже в начале VII века Ассирия начинает слабеть: дворцовые перевороты и последовавшие за ними военные поражения истощили страну, сделав её падение лишь

вопросом времени, и времени недолгого. Конец наступил на исходе того же VII столетия, когда оправившаяся от поражения, а затем и от полного разгрома Вавилония отомстила своему врагу, нанеся полное поражение Ассирии и сравняв с землёй её столицу Ниневию.

Все эти события не могли не затронуть и еврейский народ. Палестина всеми завоевателями во все времена рассматривалась как ключ к Ближнему Востоку, и ассирийцы не были исключением. Интерес к Палестине и к палестинским делам проявлял уже Салманасар III, вассалом которого и стал правитель Северного Царства Ииуй, имя которого присутствует в списке покорённых правителей на одной из стел Салманасара. Однако всерьёз обратил внимание на Палестину преемник Салманасара III Тиглатпаласар III, нанеший полное поражение вначале Вавилонии, а затем Сирии, которые были главными соперниками Ассирии в Палестине. При Тиглатпаласаре III Северное Царство окончательно попадает под власть Ассирии, и на правившего тогда в Самарии Менаима ассирийцы накладывают тяжёлую дань ([4 Цар 15:19–20](#)). Вассальные отношения сохранялись также между преемником Тиглатпаласара III Салманасаром V и правившим в это время в Северном Царстве Осией, которого, однако ассирийцы заподозрили в измене (по-видимому, не напрасно). Дело окончилось восстанием против ассирийцев и последовавшей со стороны последних карательной экспедицией, положившей конец существованию Самарии как независимого государства и приведшей к депортации еврейского населения ([4 Цар 17:1–6](#)).

Разумеется, Иудея не могла остаться в стороне от этих событий. Прежде всего, правители Иудеи рассматривали Ассирию как естественного союзника в борьбе с Сирией и с Самарийским Царством, и Ахаз, например, вступает не просто в союз, а в вассальные отношения с Ассирией, посылая дань её правителю Тиглатпаласару III и взывая о помощи против сирийцев и против Самарии ([4 Цар 16:5–9](#)). Но такие отношения, как показал опыт правителей Северного Царства, не могли быть прочными: территория Палестины была слишком важна для ассирийцев, чтобы оставить её под контролем чужих правителей, хотя бы и вассальных. В значительной мере это было связано с тем, что на Палестину ассирийские правители смотрели прежде всего как на плацдарм для предстоявшей им войны с Египтом. По-видимому, понимая всё это, преемник Ахаза Езекия переориентировался на союз

с Египтом ([4 Цар 18:7](#)). Впрочем, покорение Египта выпало на долю не Тиглатпаласара III и не его ближайших преемников, а Асархаддона, который и завершил историю ассирийских завоеваний: именно во время его правления Ассирийская империя достигла своего наибольшего могущества и размеров.

Езекия был одним из сравнительно немногочисленных среди правителей Иудеи ревностных приверженцев иудаизма. Он провёл религиозную реформу, ликвидировав в стране все общественные языческие святилища, и сделал иудаизм, таким образом, единственной государственной религией Иудеи ([4 Цар 18:3–6](#)). Такая реформа стала возможна в Иудее в значительной мере потому, что на её территории во времена Езекии практически не осталось нееврейского населения, и в такой мононациональной стране проблема языческих святилищ вполне могла быть решена простым запретом всех нееврейских культов. Переориентация во внешней политике с Ассирии на Египет была отчасти вызвана также и соображениями религиозной политики: ассирийские власти, вероятно, принуждали вассальных правителей вводить на своих землях культы богов, так или иначе связанных с Ассирией, что и сделал, в частности, Ахаз ([4 Цар 16:10–16](#)). Ничего подобного, разумеется, нельзя было ожидать от равноправного союза с Египтом.

Проегипетская политика, разумеется, не могла не вызвать ответной реакции со стороны Ассирии. Возможно, именно непоследовательная политика правителей вначале Самарии, а затем и Иудеи привела ассирийцев к пониманию необходимости установления в Палестине прямого ассирийского правления и ликвидации мелких местных государств. В начале VII века в Ассирии воцарился Синахериб, начавший непосредственную подготовку к завоеванию Египта, осуществить которое ему, однако, не пришлось. Перед лицом ассирийской угрозы начала складываться антиассирийская коалиция, в которую вошли Египет, Вавилония и Иудея, впервые в истории объединившиеся между собой против общего врага. Следствием участия Езекии в этой коалиции и стал первый поход Синахериба в Иудею, во время которого страна оказалась разорена, но Езекии удалось откупиться от Ассирии, заверив Синахериба в своей лояльности ([4 Цар 18:13–16](#)). Но дело этим не кончилось: Синахериб, очевидно, более не доверял Езекии, и несколько лет спустя, после разгрома

Вавилонии, ассирийский экспедиционный корпус под командованием Равсака вновь появился под стенами Иерусалима ([4 Цар 18:17](#)).

Собственно, во время описываемой здесь второй осады и проявился наиболее ярко характер не одного лишь ассирийского государства, но и ассирийского общества в целом. Проявился он в речи, обращённой Равсаком к осаждённым ([4 Цар 18:18–36](#)). Смысл её предельно прост и понятен: осаждающим нечего рассчитывать на Бога, не потому, что Он не истинный Бог, а потому, что вообще никакие боги никому помочь не могут. Для войны, по мнению Равсака, нужны «совет и сила» ([4 Цар 18:20](#)), то есть сильная армия и эффективное командование; всё остальное ассирийский командующий, очевидно, всерьёз не принимает. В таком контексте слова о том, что и он пришёл под стены Иерусалима не без воли Божией ([4 Цар 18:25](#)), звучат вполне демагогически. Для Равсака, в сущности, нет никакой разницы между Яхве, Который покровительствует Иудее, и богами-покровителями многочисленных государств, уже завоёванных Ассирией ([4 Цар 18:34–35](#)). И свои собственные победы он, очевидно, отнюдь не склонен приписывать воле богов: для него вопросы победы одних и поражения других решаются исключительно исходя из превосходства «совета и силы». Единственной реакцией всякого религиозного и благочестивого человека на такие заявления могло быть разрывание одежд — знак того, что произносимые вслух богохульства невозможно слушать и произносящий их заслуживает смерти ([4 Цар 18:37](#)).

В этой речи как в зеркале отразился характер ассирийского общества, который и позволил библейским авторам говорить об Ассирии как о средоточии мирового зла. Собственно, Ассирия дала миру первый образчик не языческого, а безрелигиозного общества. Такого нельзя сказать ни о Египте, ни о Вавилонии. Те общества были хотя и по-язычески, но всё же вполне религиозны: в массе своей их население верило в своих богов (по крайней мере, до описываемой нами эпохи). Здесь же перед нами религиозный скепсис и весьма пренебрежительное отношение ко всем богам, в том числе, по-видимому, и к своим собственным, и ко всякой религиозности. Конечно, своих богов ассирийцы чтили, но скорее так, как чтят национальные символы: они были для них видимым выражением и воплощением могущества созданной ими империи. Такое отношение к национальной религии впоследствии было распространено довольно



широко, и в поздней Римской империи, где к государственным римским богам относились приблизительно так же, как и в Ассирии, но Ассирия дала первый в мировой истории пример подобного отношения. В эпоху ассирийских войн такое отношение к религии было чем-то совершенно беспрецедентным.

Между тем, иудейское общество переживало во время правления Езекии религиозный подъём. Проведённые им реформы, конечно, способствовали росту популярности иудаизма в обществе. К тому же, ситуация нависшей над страной угрозы, а тем более осады, не могла не вызвать волны религиозного энтузиазма. Символом религиозного возрождения времён Езекии стал пророк Исайя Иерусалимский, призвание которого, описанное в [гл. 6](#) Книги Исайи, произошло незадолго до воцарения Езекии. Неудивительно, что именно к Исае обращается Езекия, услышав всё сказанное Равсаком об Иудее и о Боге Израиля ([4 Цар 19:1–4](#)), и получает от него успокоительный ответ, свидетельствующий о том, что Бог не отдаст Иерусалим ассирийцам ([4 Цар 19:5–7](#), [20–34](#)). Так и случилось: в лагере осаждающих произошло нечто, вызвавшее массовую гибель солдат ([4 Цар 19:35](#)); судя по археологическим данным, речь должна идти о вспыхнувшей среди них эпидемии чумы, заставившей ассирийское командование снять осаду. Впоследствии Синахерибу уже не пришлось обратиться вновь к иудейским делам: вскоре после описываемых событий он был убит в результате заговора, в котором оказались замешанными его собственные сыновья ([4 Цар 19:36–37](#)).

Описанная выше ситуация оказалась кульминационным моментом пророческого служения Исайи Иерусалимского. Главной же темой его проповеди стала бедность. На первый взгляд, такая тематика для Исайи была парадоксальной: он был аристократом по рождению, принадлежа к одному из знатнейших родов Иерусалима, который находился в родстве с родом самого Давида. Конечно, пренебрежительное отношение сильных мира сего к беднякам и обездоленным всеми пророками рассматривалось как грех против Торы, и Исайя здесь не исключение ([Ис 10:1–2](#)). Но для него с образом бедности и бедняка связывается, прежде всего, близость к Богу, о Котором нередко забывают люди богатые и высокопоставленные ([Ис 25:4](#)). Конечно, здесь очень верно подмечена проблема всякого человека, у которого, как ему кажется, есть на что опереться в жизни помимо Бога: такой человек нередко склонен забывать Бога и вспоминать о Нём лишь

тогда, когда он лишается этой опоры. В ситуации войны и осады опоры лишались уже не отдельные люди, а целый народ, и правота Исаяи в таком положении стала, по-видимому, понятна очень многим. Но Исаяя, очевидно, понимал и другое: верными Богу во все времена оставалось лишь меньшинство из тех, кто считал себя народом Божиим, и это меньшинство он называл остатком — евр. שֵׁאֵר шеар ([Ис 10:20–23](#)).

Именно с остатком, состоящим из бедняков, то есть из людей, которым не на кого и не на что полагаться, кроме Бога, связывалось у Исаяи представление о Мессии и о мессианской эпохе. Собственно, и сама мессианская традиция в яхвизме начинается проповедью Исаяи. Конечно, Мессия для него прежде всего правитель, который выше всего ставит не силу, а правду Божию, и время его правления становится временем торжества этой правды ([Ис 11:1–5](#)). На первый взгляд, здесь ещё немало от традиционного раннепророческого теократического идеала. Однако акценты в проповеди Исаяи расставлены всё же несколько иначе: не человек утверждает своей силой правду Божию, а Бог проявляет Своё присутствие и Свою силу, действуя через человека. Не случайно полнота присутствия Божия становится у Исаяи важнейшим элементом в описаниях мессианской эпохи ([Ис 4:5](#); «облако и дым днём и сияющий огонь ночью» здесь напоминают присутствие Божие, как оно открывалось евреям, идущим из Египта к Синаю). Но переход к новой, мессианской эпохе неизбежно сопровождается катаклизмом, в ходе которого рушится устоявшийся порядок вещей, а такую катастрофу легче пережить бедному, который не привязан к этому порядку и в нём не заинтересован, так как ему нечего терять во время катастрофы ([Ис 10:1–3](#)).

Встаёт естественный вопрос: кого же имел в виду Исаяя, говоря о бедняках? Имел ли он в виду одних лишь нищих и обездоленных? Конечно, вряд ли следует полностью игнорировать содержащийся в проповеди Исаяи социальный элемент: ни один из пророков Израиля не был принципиальным эскапистом, игнорирующим реальные проблемы своего времени, в том числе и проблемы социальные. Однако ни один из них не был и социальным реформатором в современном смысле слова: ведь для пророка на первый план всегда выходило свидетельство о Боге и о правде Божией, которое, конечно же, было неотделимо от реальной повседневной жизни, в том числе и в её социальном измерении. Но в таком случае, очевидно, не всякий нищий

был бедняком в том смысле, в каком говорит о бедности Исая. Для Исая бедняк оказывается, прежде всего, тем, кого сегодня мы назвали бы богоискателем. Конечно, люди, вполне удовлетворённые своим материальным и социальным положением и ничего другого не ищущие к таковым не относились; но и не всякий неимущий является богоискателем. Вряд ли к этой категории можно было бы отнести и тех, кого вполне устраивали традиционные формы религиозной жизни того времени.

Очевидно, в данном случае под «бедняками» подразумевались, прежде всего, люди, всецело полагавшиеся на Бога и искавшие новых форм богообщения, которые, к тому же, вероятнее всего, должны были быть мессианистами в том смысле, в котором говорил о Мессии Исая. Вполне возможно, что у него был определённый круг последователей, на которых он и возлагал надежды, как на остаток, который во всяком случае останется верным Богу, несмотря на изменяющуюся ситуацию. Косвенно о наличии такого круга людей свидетельствует отражённый в Псалтири гимнографический тип, противопоставляющий благочестивого бедняка, полагающегося только на Бога, нечестивому богачу, Бога не знающему и нередко оказывающемуся гонителем бедных ([Пс 10](#), [37](#), [140](#)). Возможно, такого рода гимнография была связана с упомянутым выше кругом богоискателей-мессианистов, причём наличие гимнографии позволяет предположить, что речь идёт о более-менее организованном движении, возможно, в форме богослужебных собраний.

К сожалению, никаких прямых свидетельств о таких собраниях не сохранилось ни в Библии, ни во внебиблейской литературе. Однако гимны определённого типа предполагают и соответствующую религиозную среду, где они могли бы создаваться и использоваться. Упомянутый выше гимнографический тип явно не связан с Храмом и с храмовым богослужением. В таком случае приходится предположить, что эти гимны должны были использоваться в богослужебных собраниях другого типа, отражавших к тому же более или менее устоявшуюся традицию (вне такой традиции формирование специфического богослужебного гимнографического типа невозможно). В таком случае речь, очевидно, должна идти о людях, которых не вполне удовлетворяла традиционная яхвистская религиозность. Наиболее естественным дополнением к храмовому богослужению для таких людей должны были быть собрания единомышленников, где была возможна совместная молитва (а,

следовательно, и специфическая гимнография, так как молитвенное собрание без молитвенного пения в древности едва ли представимо) и обсуждение религиозных вопросов, наиболее важных для участвующих в собраниях. Для последователей Исаяи такими вопросами должны были, очевидно, быть вопросы об остатке, о Мессии, о грядущих испытаниях и вообще обо всём, о чём говорили пророки их эпохи.

Учитывая всё сказанное выше, можно предположить, что уже при жизни Исаяи, вероятно, сформировалось яхвистское общинное мессианское движение, которое можно было бы назвать движением бедняков Господних. Оно состояло из людей, искавших более регулярной и интенсивной религиозной жизни по сравнению с той, которая была характерна для яхвистской среды времён Исаяи и более поздней эпохи, вплоть до Вавилонского плена (а возможно, и для периода Первого Храма в целом). Не отрицая Храма и храмового богослужения и участвуя в нём, бедняки Господни дополняли его регулярными собраниями, где, вероятно, практиковалось совместное чтение текстов религиозного характера, а также общая молитва и молитвенное пение. Вполне возможно, что именно в этой среде сохранялись изначальные записи проповедей поздних пророков, которые впоследствии были соединены в сборники, известные нам сегодня как ветхозаветные пророческие книги. Появление такого движения было чрезвычайно важным событием в духовной жизни яхвистской общины, так как поздние пророки были преимущественно проповедниками-одиночками, не склонными объединяться в общины, и организованное движение их последователей в известном смысле пришло на смену раннепророческим общинам. Можно было бы сказать, что движение бедняков Господних было допленным прообразом Синагоги. Однако вскоре после окончания ассирийских войн и после смерти Езекии этим людям предстояло пережить серьёзное испытание — первое, но, возможно, не последнее в их истории.

## **Иудея после ассирийских войн**

Для понимания ситуации, складывавшейся в Иудее после ассирийских войн, важно иметь в виду, насколько изменился вследствие этого события мир в целом. Конечно, можно было бы сказать, что на ассирийские войны нельзя смотреть как на мировую войну, хотя бы потому, что в рассматриваемую эпоху не приходится ещё говорить о единой всемирной цивилизации: речь применительно к ней должна идти об отдельных, изолированных друг от друга цивилизационных ареалах. Но если рассмотреть ближневосточный цивилизационный ареал, то влияние ассирийских войн на его развитие вполне сопоставимо с влиянием мировых войн на развитие цивилизации всемирной. Причём, вернее было бы сравнить их не с первой, а со второй мировой войной. Конечно, вторая мировая война не идёт ни в какое сравнение с первой ни по числу жертв, ни по масштабам сражений; но настоящим культурным и психологическим шоком для Европы стала всё же именно первая мировая война, а не вторая. Второй ждали многие, и она, после первой, уже никого не удивила; первой не ждал почти никто, никто не верил в то, что устоявшийся мир может рухнуть в один миг со всеми его ценностями и устоями. Конечно, войны в Европе случались и прежде XX века, но они воспринимались как часть её, не разрушающая целого; первая мировая взорвала прежнюю Европу, оставив её лежать в развалинах: возврата в прошлое уже не было, и вторая мировая в этом отношении уже не могла принести больших разрушений.

Нечто подобное произошло с Ближним Востоком после ассирийских войн. Ассирия была отнюдь не первой в истории великой державой; но она была первой в истории цивилизацией, не основанной на традиционных ценностях, включая сюда и ценности религиозные. Именно в Ассирии национальные боги впервые превратились из религиозной реальности в простые национальные символы, и именно здесь впервые государство прямо и непосредственно превратилось в высшую ценность, а государственная мощь — в последнюю реальность. Конечно, сакрализация государства — феномен общеближневосточный; но здесь как раз не было никакой сакрализации: власть и сила считались здесь самодостаточными и не нуждались ни в каких религиозных санкциях; напротив, религия рассматривалась здесь как явление, производное от государства и его могущества. И когда ассирийская военная машина прошла, словно каток, по всему Ближнему Востоку от Месопотамии до Египта, подминая под себя

всё, что попадалось ей на пути, прежний мир не мог не рухнуть. Рушились не только стены: вместе с ними рушились ценности тех обществ, которые эти стены строили, и боги, которые должны были их защищать.

На первый взгляд, вскоре после падения Ассирийской империи всё встало на свои места. Египет, бывший под властью ассирийских правителей очень недолго, вскоре вернулся к довоенному укладу жизни. Вавилония пострадала больше: её столица была разрушена ассирийцами до основания, и именно на Вавилонию легла основная тяжесть борьбы с Ассирией. Вавилонские правители отомстили своим врагам: их армия сравняла с землёй Ниневию, столицу Ассирийской империи, так же, как в своё время ассирийская армия сравняла с землёй Вавилон. Довоенный баланс сил на Ближнем Востоке восстановился, и даже основные игроки на ближневосточном политическом поле остались прежними: ведущую роль, как и до войны, играли здесь Вавилония и Египет. Впрочем, Вавилония восстановилась как государство практически с нуля, и именно поэтому историки называют это государство Вторым Вавилонским или Нововавилонским Царством. Такая ситуация сохранялась здесь вплоть до конца VI века, когда в ближневосточные дела вмешалась новая и быстро растущая держава — Персидская империя, подчинившая себе и Вавилонию, и Египет, надолго лишив их независимости.

Но восстановление статус-кво было лишь внешним. Перемены в ближневосточном обществе (как вавилонском, так и египетском) оказались глубокими и необратимыми. Прежде всего, речь идёт о развитии как в Египте, так и в Вавилонии гуманизма. Конечно, философски осмыслен гуманизм был греческими мыслителями, и именно в Греции одним из представителей школы софистов было сформулировано гуманистическое кредо, провозгласившее человека «мерой всех вещей». Но гораздо раньше Греции гуманистические тенденции стали проявляться в Египте и в Вавилонии. Это началось задолго до ассирийских войн, когда и в Египте, и в Вавилонии появился такой литературный жанр, как «философская биография», где и были впервые поставлены вопросы о смысле отдельной человеческой жизни. В рассматриваемый же нами период на Ближнем Востоке появляются настоящие философские размышления о человеке и его предназначении. В этом отношении египетское или вавилонское общество VII или VI веков гораздо более походило на общество античное, чем на общество своих предшественников в более ранние эпохи.

Однако суть перемен не сводилась лишь к развитию гуманизма. После ассирийских войн на этот процесс наложился серьёзный ценностный и психологический кризис, в том числе, по-видимому, и кризис религиозный. Внешне, разумеется, он проявлялся не слишком заметно. Ни в Египте, ни в Вавилонии государство вовсе не отказывалось от традиционной религии и от старых богов. Но прежней религиозности в обществе уже не было. Богам отцов никто уже всерьёз не доверял, и не удивительно: ведь во время постигших страну бедствий они не сумели уберечь ни себя, ни тех, кто им доверился. Началась эпоха религиозных исканий. И в Египте, и в Вавилонии появляются новые религиозные системы, носящие ярко выраженный теософский характер. Вместе с тем, на периферии ближневосточного цивилизационного ареала зарождаются новые религиозные и философские движения. Так, в Иране именно в эту эпоху начинается проповедь Заратустры, приведшая к реформе традиционной религиозности и положившая начало зороастризму, а в Греции, на Ионических островах и в италийских колониях, появляются новые философские школы, основателями и виднейшими представителями которых были такие известные философы, как Фалес, Анаксимандр, Анаксимен и Пифагор.

Однако всё это не заменяло прежней религиозности. Наступала новая эпоха, эпоха индивидуализма, когда человек уже не мог более чувствовать себя защищённым. В прежние времена мир был меньше, для человека он нередко ограничивался его социальной нишей, где такая защищённость ощущалась, если и не присутствовала в действительности. Немалую роль здесь играл традиционный менталитет и традиционная религиозность. Конечно, в данном случае нельзя вести речь о мышлении, свойственном родоплеменному социуму. И всё же в нём было нечто похожее: человек продолжал ощущать себя частью чего-то большего, чем он сам — той социальной и космической ниши, внутри которой он жил. И боги отцов тоже были частью этой ниши. Но после ассирийских войн никаких ниш более не оставалось. Рухнуло всё, и человек ощутил себя совершенно беззащитным и одиноким в мире, неожиданно оказавшемся очень большим, под небом, которое так же неожиданно опустело. Новая государственность, возникшая на месте прежней, уже, очевидно, не окрашивалась в сознании послевоенного поколения в прежние патриархальные тона, а прежние боги, занявшие привычные места, перестали вызывать у него священный трепет.

Описанные выше тенденции не были свойственны исключительно рассматриваемой нами эпохе. Вернее было бы предположить, что перед нами в данном случае лишь один из эпизодов всемирного культурно-исторического процесса. Суть его заключается в смене одного типа социума, который можно было бы назвать *традиционалистским*, другим типом, который можно было бы определить как *посттрадиционалистский*. Отличительными чертами традиционалистского социума можно было бы считать корпоративизм и патернализм, а отличительной особенностью традиционалистской ментальности — общепринятую систему ценностей и воззрений, каждым членом общества воспринимаемой как своя (притом вовсе не обязательно по принуждению). Важно при этом отметить, что традиционалистский социум редко предлагает своим членам гуманистическую систему ценностей как общепринятую; чаще она оказывается основанной на представлениях и понятиях, отодвигающих человека на второй план. Иное дело социум посттрадиционалистский: здесь царствует эгалитарность, и ни о каком патернализме не может быть и речи: юридически в таком обществе все равны, и с формально-юридической точки зрения никаких привилегий ни у каких общественных корпораций быть не может. Также нет в таком обществе и общепринятого мировоззрения и даже системы ценностей: и то, и другое заменяют здесь простые правила социального общежития, охраняемые законом.

Нетрудно заметить, что всемирная история представляет собой, с такой точки зрения, процесс разрушения традиционалистских социумов и замены их социумами посттрадиционалистскими. О причинах этого явления, равно как и о преимуществах того или иного общественного уклада, можно было бы спорить бесконечно; стоит лишь заметить, что социум традиционалистский был бы идеальным общественным устройством для людей идеальных, то есть безгрешных; социум же посттрадиционалистский позволяет людям реальным, то есть грешным, избегать крайностей проявления собственной греховности. Возможно, социум, как всякая система, стремящаяся к равновесию, именно поэтому движется в направлении посттрадиционализма. Как бы то ни было, процесс этот несомненно идёт, и если традиционализм в древнем мире сохраняется где-либо на периферии цивилизованного мира, то лишь до той поры, пока она не окажется вовлечённой в цивилизованную жизнь.



Традиционализм был характерен, в частности, и для ближневосточных обществ на ранних стадиях их развития, но после ассирийских войн возврат к ним стал совершенно невозможен. В Греции, как и позднее в Италии, он сохранялся до тех пор, пока эти страны, одна за другой, не приобщились к цивилизации. Для Ближнего Востока и прилегающих областей Европы всё кончилось торжеством эллинизма, а следовательно, и посттрадиционализма.

Частью этого посттрадиционалистского ближневосточного общества стала и Иудея. Ни преемник Езекии Манассия, ни его сын и наследник Аммон отнюдь не были, в отличие от своего предшественника, ревностными яхвистами ([4 Цар 21](#)). По-видимому, их религиозная политика отличалась известным либерализмом и веротерпимостью, что и привело к массовому распространению в Иудее язычества. Именно в это время в Иудее появляется культ Великой богини, известной здесь под именем Ашеры (в Синодальном переводе её называют Астартой, [4 Цар 21:7](#)) — явное свидетельство проникновения в страну культов, общих для всего Ближнего Востока. Границы между культурами, по-видимому, действительно стирались, и Иудея не отставала от цивилизованного мира. С другой стороны, при Манассии в стране имели место и некие гонения ([4 Цар 21:16](#)) — очевидно, гонения на пророков и других ревностных яхвистов. По-видимому, у Манассии были основания опасаться пророческого движения: сторонником чистого яхвизма в духе Езекии он отнюдь не был, а события на Севере ещё, можно думать, не были забыты. Очевидно, во время этих гонений могли пострадать не только сами пророки, но и их последователи, и прежде всего, разумеется, общины бедняков Господних.

Но когда к власти пришёл преемник Аммона Иосия, в стране начался религиозный ренессанс ([4 Цар 22:1–23:28](#)). Этот правитель получил известность в истории, прежде всего, благодаря проведённой им в Иудее религиозной реформе. Впрочем, в значительной мере её можно всё же отнести на счёт иерусалимского священства. Интерес самого Иосии к яхвизму был несомненен, иначе он не обратил бы столько внимания на ремонт Храма, требовавший, между прочим, немалых средств ([4 Цар 22:3–7](#)). По-видимому, заметив интерес молодого правителя к яхвизму, первосвященник передал ему для чтения «Книгу Закона», хранившуюся в Храме ([4 Цар 22:8](#)). Вероятнее всего, это был не традиционный текст Торы (Книга Завета), а вариант, предложенный пророческими общинами Севера

(дополненный вариант Книги Второзакония). Можно думать, что представители иерусалимского священства, ознакомившись с предложенным северными пророками проектом религиозной реформы, предполагавшем усиление влияния в стране Храма и священнической корпорации, решили поддержать его и воспользовались подходящим моментом, рассчитывая на религиозный энтузиазм Иосии.

Чтение данной первосвященником Книги Закона действительно произвело на Иосию весьма сильное впечатление ([4 Цар 22:11–13](#)). Сама мысль об обновлении союза народа с Богом могла прийти в голову правителя лишь в том случае, если бы он был абсолютно уверен, что прежний союз не просто нарушен, а совершенно уничтожен его предшественниками. По-видимому, именно такой и виделась Иосии сложившаяся на тот момент ситуация, и он принял решение провести в Храме торжественную церемонию обновления союза с Богом, наподобие той, которую проводили во времена Моисея и Иисуса Навина ([4 Цар 23:1–3](#)). Но одного этого ревностному правителю показалось мало: под впечатлением Книги Закона он решается на религиозную реформу, подобной которой никто до него не проводил: на полную централизацию общественного культа, а следовательно, и всей официальной религиозной жизни ([4 Цар 23:4–15](#)). Речь шла не просто о ликвидации языческих святилищ, наподобие той, которая имела место во времена Езекии, но именно о полной централизации культа — ликвидированы были даже те яхвистские алтари, которые сохранялись в стране с догосударственных времён ([4 Цар 23:8–9](#); речь здесь идёт, очевидно, о яхвистских священниках, которые в еврейском тексте и названы כֹּהֲנֵי יָחָוֶה *кохеним*, то есть «священниками», а отнюдь не «жрецами», как называют их в Синодальном переводе).

Но в реформах Иосии, была, по-видимому, и политическая составляющая. Заметна она, прежде всего, в том факте, что он распространяет свою реформу не только на Иудею, но и на Самарию — территорию, принадлежавшую до ассирийских войн Северному Царству ([4 Цар 23:19–20](#)). Пользуясь представившейся возможностью, он ликвидирует также и религиозный центр в Бейт-Эле (Вефиле), созданный в своё время Иеровоамом в противовес Иерусалиму ([4 Цар 23:15](#)). По-видимому, с распространением обновлённого варианта яхвизма вначале в Иудее, а затем и на Севере Иосия связывал не только решение проблемы язычества у себя в стране, но и расширение

влияния Иудеи на Севере. Трудно сказать, думал ли Иосия о восстановлении Израильского государства на территории, которую оно занимало при Соломоне, но некие территориальные притязания на Самарию у него вполне могли быть. Без активной религиозной политики такие проекты, если они действительно существовали, разумеется, осуществиться не могли, а сама эта политика была совершенно немислима без активного участия иерусалимского священства, и централизация культа была в таком случае шагом, вполне оправданным не только с религиозной, но и с политической точки зрения.

Но насколько были реальны подобного рода планы в складывавшейся на тот момент политической ситуации? Ответить сегодня на этот вопрос непросто. С одной стороны, у страны, ещё не вполне оправившейся после тяжёлой войны, ресурсов и возможностей для распространения своего влияния было не так много. С другой стороны, в Палестине в середине VII века возник на короткое время военно-политический вакуум, связанный со слабостью крупных региональных держав, традиционно определявших палестинскую политику. И Египет, и Вавилония были ещё слишком слабы, чтобы уделять достаточно внимания такой сравнительно отдалённой территории, какой была для них Палестина. В самой же Палестине Иудея после окончательного разгрома Самарийского Царства оставалась самым сильным во всех отношениях государством. Возможно, Иосия и решил воспользоваться сложившейся ситуацией с тем, чтобы расширить границы своей страны если не до соломоновых рубежей, то, по крайней мере, до северных пределов Самарии. Впрочем, этим планам, если они и существовали, не дано было осуществиться: быстро укреплявшаяся Вавилония очень скоро стала вновь активно вмешиваться в палестинские дела, и иудейским правителям стало впору думать не о приобретении новых территорий, а о сохранении прежних.

Реформы Иосии не могли, разумеется, не сказаться на общественных настроениях. В отличие от времён Манассии, когда быть активным яхвистом было зачастую опасно, во времена Иосии их, кажется, оказалось неожиданно много. Впрочем, проповедовавший в это время пророк Иеремия достаточно жёстко оценивал и религиозность, и этику своих соотечественников, считавших себя яхвистами и, по-видимому, регулярно приходивших в Храм на богослужение ([Иер 7:1–15](#)). Обвинение в язычестве после проведённой

Иосией реформы ([Иер 7:9](#)) звучит странно, но едва ли ему стоит удивляться: ведь Иосия мог ликвидировать лишь общественные святилища, между тем, как язычество нередко сохранялось в быту, в домашней среде и у домашних алтарей. Едва ли можно думать, что все, приходившие во времена Иосии в Храм, были лицемерами; скорее всего, они были просто людьми своего времени, когда двоеверие повсеместно становилось нормой религиозной жизни, и, наряду с общественными и официальными культами, появлялись частные религиозные общины и группы, удовлетворявшие действительным, а не декларируемым государством религиозным чаяниям своих членов.

Иного результата от реформ Иосии ожидать было трудно. Массовая религиозность в посттрадиционалистском обществе — явление чрезвычайно редкое и кратковременное, возможное лишь в периоды общественного возбуждения, которое не может длиться долго. Однако официальная религиозная идеология в таком обществе вполне возможна, по крайней мере, при определённых условиях. Собственно, единая для всего общества мотивация в посттрадиционалистском социуме только и может принимать форму идеологии; иногда она навязывается силой, иногда принимается обществом добровольно, в форме, например, национальной или какой-либо иной идеи. Но, в отличие от социума традиционалистского, где предлагаемая обществу система ценностей всегда оказывается всеобъемлющей и охватывающей все стороны жизни, идеология в обществе посттрадиционалистском никогда таким охватом не отличается, давая выход обычно лишь одной или нескольким из переживаемых обществом эмоций или испытываемых им потребностей. Впрочем, до тех пор, пока она не мешает более или менее свободному проявлению других сторон и удовлетворению других потребностей национальной жизни, идеология может быть достаточно устойчивой. Это особенно касается национальной идеи, которая нередко включает в себя религиозную составляющую, как и случилось, можно думать, в обществе при Иосии: яхвизм, вероятно, стал популярен в массах как одна из форм выражения патриотических чувств, а на Яхве, очевидно, стали смотреть, как на национального бога-покровителя, который должен привести свой народ к славе. Неудивительно, что, помимо Яхве, такие новоявленные «яхвисты» вполне могли поклоняться у себя дома и другим богам: ведь бог,

покровительствующий всей нации в целом, вовсе не обязательно должен был заниматься делами отдельной семьи.

По-видимому, говоря о Новом Завете, то есть о новом, обновлённом союзе Бога со Своим народом, Иеремия прекрасно понимает, что такой союз уже не может строиться так, как строились прежние союзы ([Иер 31:31–34](#)). Обновление союза, торжественно совершённое Иосией, произошло на глазах у пророка, но результаты оказались вовсе не такими, каких он ожидал: язычников в народе Божиим не стало меньше, но само язычество стало изощрённее, чем прежде. Иеремия, очевидно, прекрасно понимал, что в посттрадиционалистском обществе никакая теократия невозможна, в нём возможна лишь религиозная идеология, которая, однако, не ведёт ни к чему, кроме пустого формализма. И он указывает на единственную остающуюся возможность: на внутреннее обновление самого человека. Обновление союза, как о том свидетельствует пророк, начнётся с человеческого сердца, а не с пышных церемоний, и сама религиозная жизнь станет после такого обновления непрерывным богообщением, а не религиозными наставлениями, которые ничем не могут помочь ([Иер 31:33–34](#)). Впрочем, Иеремия понимает также и то, что прежде народу Божию предстоит пройти через суровые испытания, в том числе и для того, чтобы избавиться от собственных иллюзий ([Иер 31:27–28](#)).

И испытания не замедлили. Со смертью Иосии окончились спокойные времена и развеялись надежды на грядущее величие новой великой страны. Воцарившийся вскоре после смерти Иосии Иоаким был, в сущности, ставленником фараона ([4 Цар 23:34](#)), однако Египет был в это время слишком слаб, чтобы активно и успешно вмешаться в палестинские дела ([4 Цар 24:7](#)). Впрочем, борьба за Палестину между Египтом и Вавилонией продолжалась почти до самого конца истории Иудеи. Уже преемник Иоакима (Елиакима), Иехония, оказался пленником вавилонского правителя Навуходоносора, а вместе с ним была депортирована в Вавилон и значительная часть населения Иерусалима ([4 Цар 24:10–16](#)). Поставленный вавилонянами на его место Седекия был, по существу, вавилонским наместником. Однако и сам Седекия, и его ближайшее окружение надеялись на реванш, желая освободиться от власти Вавилона при поддержке Египта. Именно с таким расчётом он и поднял в Иерусалиме антивавилонское восстание ([4 Цар 24:20](#)). Но надеждам на помощь египтян положило конец

поражение Египта при Кархемише, а последовавшая карательная экспедиция вавилонян положила конец самому существованию Иерусалима как города. После первого штурма вавилоняне поступили с Иерусалимом как с городом побеждённым; теперь его ждала участь города восставшего, а с такими городами в древности не церемонились: их оборонительные укрепления и все общественно значимые постройки уничтожались, большая часть населения депортировалась, а вожди восставших подвергались смертной казни. Через всё это должен был теперь пройти и Иерусалим ([4 Цар 25:1–22](#)). Так в 587 году до н.э. Был разрушен город и Храм. Начался период Вавилонского плена.

## **Вавилонский плен**

Вавилонский плен продолжался всего 70 лет, однако он составил целую эпоху в истории еврейского народа. Традиционной датой его начала считается 587 год, когда после антивавилонского восстания был до основания разгромлен Иерусалим, а Иерусалимский Храм был разрушен. Окончание плена приходится на 517 год, когда, после указа персидского императора Кира Великого, захватившего к тому времени Вавилонию, евреям было разрешено вернуться в Иудею и создать там национальную автономию, и они, вернувшись, завершили восстановление Иерусалима и Храма. И можно было бы сказать, что за 70 лет плена евреи стали другим народом, а яхвизм — другой религией. Связано же это было не столько с внешним давлением, которого в период плена практически не было, сколько со складывавшейся в Вавилонии общей ситуацией и с внутренними процессами, происходившими в рассматриваемый период в еврейской общине. За 70 лет плена яхвизм стал национальной еврейской религией, а само еврейство превратилось в этноконфессиональную общину; представить себе еврея язычником в послепленный период уже совершенно невозможно. Но эта община численно составляла едва ли 1/10 от допленной численности еврейского народа. Очевидно, во время плена произошло выделение в народе Божиим того остатка, о котором говорили пророки.

Как же протекал этот процесс? Начало ему положила депортация в Вавилон жителей Иерусалима, упоминаемая в Книгах Царей. Собственно, депортаций было две. Первая из них имела место в 589 году, после того, как армия вавилонского правителя Навуходоносора после непродолжительной осады впервые захватила Иерусалим — тогда-то и была переселена в Вавилон первая партия депортированных, среди которых были в основном высшие чиновники, иерусалимская знать и военная верхушка, а также ремесленники, прежде всего те из них, чьё ремесло имело отношение к военному делу ([4 Цар 24:14–16](#)). Храм был частично разграблен, но не разрушен ([4 Цар 24:13](#)). Вторая депортация последовала после неудачного антивавилонского восстания, которое поднял Седекия ([4 Цар 24:20](#)). Результатом его стала карательная экспедиция и осада, продолжавшаяся на сей раз более года ([4 Цар 25:1–3](#)). После взятия Иерусалима город был полностью разрушен, как это обычно случалось в те времена с городами, восставшими против своих правителей, Седекия казнён, а жители Иерусалима, за малым исключением, депортированы в Вавилон, туда же, куда была за два года до них отправлена первая партия переселенцев ([4 Цар 25:4–12](#)).

В Вавилоне оказалось отнюдь не большинство еврейского народа. Большая его часть, напротив, оставалась жить там же, где жила до вавилонского нашествия — в небольших иудейских городах и селениях. Депортированы были жители Иерусалима, а не всей Иудеи в целом. Впрочем, и в Иудее ситуация не осталась прежней: вавилонское правительство проводило национальную политику, направленную на перемешивание населения подвластных ему территорий с тем, чтобы в процессе взаимной ассимиляции оно стало более однородным как в языковом, так и в культурном отношении. В Иудею в рамках этой политики переселялось нееврейское население из прилегающих областей, вследствие чего по прошествии 70 лет плена население Иудеи не было уже чисто еврейским. Впрочем, это смешанное население вскоре стало поклоняться Яхве ([Ездр 4:2](#)), а впоследствии (уже после возвращения репатриантов из Вавилона в Иерусалим после 70 лет плена) именно на его основе сформировался этнос самарян, ставших соседями евреев и их самыми большими ненавистниками. Таким образом, после пленное еврейство сформировалось на основе не большей, а меньшей части еврейства допленного.

Между тем, ситуация для депортированных в Вавилонию евреев складывалась достаточно благоприятно. Все они были расселены частью в Вавилоне, частью же в небольших окрестных городках. Вавилон был одним из крупнейших городов своего времени, и найти там работу мог любой желающий. Иногда, вавилонскую ситуацию сопоставляют с египетской, однако такое сопоставление всё же не вполне корректно: в Египте потомки Иакова довольно скоро после переселения оказались, по существу, маргиналами, стоявшими вне цивилизованного общества; в Вавилонии еврейская община в таком положении не была никогда, так как и в языковом, и в культурном отношении евреи были чрезвычайно близки вавилонянам. Единственным различием между ними было различие религиозное, и еврейская национальная идентичность в Вавилонии могла быть сохранена лишь теми, кто оставался верен яхвизму. Никто, разумеется, не стал бы препятствовать евреям, желавшим сменить религию, напротив, вавилонским обществом такой шаг мог бы только приветствоваться, но такая перемена была тем последним шагом, который отделял еврейство от ассимиляции. Вероятно, среди депортированных были и такие, кто отошёл от яхвизма, но об их дальнейшей судьбе мы ничего уже не можем сказать, так как их потомки, очевидно, ассимилировались полностью. Так в Вавилоне для еврейской общины религиозный вопрос слился воедино с вопросом национальным.

Разумеется, встаёт вопрос о том, не было ли в Вавилонии во время плена гонений на евреев со стороны властей. Здесь обычно вспоминают Книгу Даниила, так как она содержит весьма красочные описания таких гонений, притом именно гонений за веру, которых более всего можно было ожидать, учитывая, что именно религиозные различия разделяли евреев и вавилонян. Однако анализ текста Книги Даниила, в том числе и её первой части (гл. 1–6 книги), слишком очевидно свидетельствует о позднем происхождении этого текста. Судя по многочисленным арамейским вставкам, он, во всяком случае, должен был быть написан уже после плена. Надо заметить, что гонения за веру еврейской общине пришлось пережить спустя столетия после возвращения из Вавилона, и организованы они были не вавилонянами и не персами, а сирийским правителем Антиохом Эпифаном. Не исключено, что именно во времена Антиоха Эпифана и была написана Книга Даниила



(в число пророческих иудейская традиция её не включает). В таком случае её можно датировать II веком до н.э.

Несколько иной характер носит Книга Есфири. В ней немало анахронизмов, связанных с описанием придворных обычаев и тех исторических событий, которые подразумеваются автором книги. Но перед нами, очевидно, притча, где такие анахронизмы вполне допустимы. Вероятнее всего, перед нами и в этом случае достаточно поздний (во всяком случае, слепопленный) текст, который, однако, вполне может быть основан на достаточно раннем предании, восходящем, возможно, к периоду плена. Во всяком случае, несмотря на присутствующий в притче персидский колорит, имена главных её героев — Есфири (Эстер) и Мордехая — имеют явно вавилонское происхождение. Не исключено, что еврейская традиция знала некое предание о Мордехе и Эстер, действительно восходящее к пленной эпохе, которое впоследствии и было использовано автором притчи. Судя, однако, по тому факту, что персидская эпоха смешивается в его памяти с вавилонской, а также по значительному количеству в тексте книги арамейских слов и выражений, приходится предполагать, что окончательный текст Книги Есфири должен был появиться около II века. Это, впрочем, не исключает возможности того, что раннее предание о Мордехе и Эстер могло относиться к пленной эпохе.

В таком случае становится очевидно, что определённые конфликты у еврейской общины с окружающим обществом были. Однако Книга Есфири всё же не даёт оснований думать о какой-либо проводимой вавилонскими властями специально антиеврейской политике. Ситуация, описанная в ней, напоминает скорее чисто политический конфликт, в который, однако, оказались вовлечены представители еврейской общины. Речь в данном случае должна идти, по-видимому, о борьбе при вавилонском дворе двух группировок, одна из которых была еврейской или исключительно, или по преимуществу. Поражение в этой борьбе действительно могло бы повлечь серьёзные неприятности для всей общины в целом, так как победа одной из группировок влекла за собой обычно достаточно широкие репрессии по отношению к побеждённым, которые могли затрагивать не только непосредственных, но и потенциальных участников событий, а также их сторонников и сочувствующих. Сама возможность такого поворота событий говорит о том, что еврейская община не только не находилась во время плена

на периферии общественной жизни, но, напротив, довольно активно в ней участвовала, а её представители могли занимать в обществе далеко не последние места, в том числе и в том, что касалось государственной и придворной службы.

Конечно, и сам яхвизм на протяжении пленной эпохи претерпел серьёзные изменения. Яхвизм предпленного периода был, по преимуществу, религией массовой и коллективистской. Следствием религиозной реформы Иосии стал национальный и религиозный подъём; однако национальным он был всё же в первую очередь, религиозным же — лишь во вторую. Яхве рассматривался в эту эпоху большинством иудейского общества как Бог, покровительствующий стране и народу, как Бог национальный, неотделимый от Иудеи, Иерусалима, Храма. По-видимому, само наличие в Иерусалиме единственного на земле места поклонения Яхве в глазах многих гарантировало стране и городу безопасность: ведь Бог не мог допустить разрушения Своего единственного дома ([Иер 7:4](#))! Возможно, именно эта уверенность и вселяла надежду в жителей Иерусалима даже тогда, когда город уже находился в осаде, и падение его было фактически неизбежно. По-видимому, и первые поражения рассматривались многими в иудейском обществе как случайность, как недоразумение, которое вот-вот разрешится, и тогда всё вернётся на круги своя. Такая религиозность не могла не быть массовой и коллективистской по своей природе: отношения Бога со Своим народом мыслились именно как отношения Его с народом в целом, а не с отдельными людьми.

Неудивительно, что при таком настроении общества последовавшие вскоре после смерти Иосии события оказались для большинства жителей Иудеи громом среди ясного неба. Полный разгром Иерусалима, неудача антивавилонского восстания и ряд депортаций не вмещались в сознание. Поражения никак не могло произойти, Бог не должен был такого допустить — но поражение, и поражение полное, было налицо. Иеремия предупреждал о таком повороте событий задолго до того, как он случился ([Иер 7:11–15](#)), но к его словам, как обычно и бывает, мало кто прислушивался. И если восстание Седекии было вдохновлено надеждой на скорое освобождение, то убийство Годолии и последовавшее за ним бегство группы Исмаила в Египет ([4 Цар 25:25–26](#)) было уже настоящим актом отчаяния: ведь Египет, потерпевший поражение в борьбе

с Вавилонией, ничем не мог бы помочь беглецам. Впрочем, не они одни надеялись на скорые перемены: депортированные в Вавилон жители Иерусалима также были уверены в том, что они покинули свою родину ненадолго. Особенно велика была эта уверенность у переселенцев первой волны, и Иеремии пришлось написать им специальное письмо, в котором он предостерегал их от напрасных надежд и ожиданий, советуя обосновываться в Вавилоне надолго ([Иер 29](#)).

На первый взгляд, описанные выше события были не чем иным, как национальной катастрофой, и никак иначе воспринимать их было невозможно. Собственно, именно так они и переживались современниками, свидетельством чего является [псалом 137](#). Здесь звучит лишь одно: скорбь о разрушенном Иерусалиме, смертельная ненависть к врагу и призыв к беспощадной мести. Такие чувства вполне понятны и объяснимы. И всё же Иеремия, видевший ситуацию не только с обычной, человеческой точки зрения, но и в свете данного ему откровения, прекрасно понимал, что катастрофа не случайна, и потому борьба с Вавилоном при сложившихся обстоятельствах не принесёт успеха ([Иер 27–28, 42](#)): ведь победа Иудеи в сложившейся ситуации означала бы лишь восстановление статус-кво, существовавшего до начала войны. Между тем, у Бога был, очевидно, иной замысел относительно Своего народа: Он хотел обновить его и очистить с тем, чтобы выделился, наконец, остаток, о котором говорили пророки. Богу не нужна была реставрация, Ему нужно было духовное и национальное обновление. Народ рвался назад, в прошлое, казавшееся ему идеальным, а Бог подталкивал его в будущее, путь в которое, однако, лежал через Вавилон, подобно тому, как за много веков до описываемых событий путь народа Божия в обещанную ему Богом землю должен был пролечь через Египет.

Но движение вперёд предполагало, прежде всего, переосмысление пройденного пути и раскаяние в совершённых грехах. Первые естественные человеческие эмоции, столь ярко отражённые в [псалме 137](#), должны были уступить место глубинным духовным процессам, которые должны были бы полностью изменить не только традиционный религиозный тип, но в известном смысле и сложившуюся систему религиозных ценностей. Свидетельством того, что такой процесс в общине действительно имел место, служит [псалом 51](#). Судя по [Пс 51:18–19](#), он был написан в период плена,

притом тогда, когда Иерусалим и Храм уже лежали в развалинах. Но здесь нет уже ни ненависти к врагам, ни желания отомстить. Вместо этого в псалме звучит раскаяние ([Пс 51:1–6](#)) и желание внутреннего обновления ([Пс 51:7–10](#)). И не случайно упоминается здесь «разбитое сердце» ([Пс 51:17](#); евр. **לב נשבר** *lev nishbar*; в Синодальном переводе «сокрушённое сердце»): ведь именно с сердцем связано в яхвизме представление о духовном центре человеческой личности, где и определяется экзистенциальный выбор человека, в том числе и в его отношениях с Богом. «Разбитость» сердца, очевидно, предполагает не только эмоциональное переживание, но и определённый ценностный кризис, о котором свидетельствует также просьба к Богу о ниспослании не только чистоты сердца, но и твёрдого духа ([Пс 51:10](#); евр. **רוח יונן** *ruah nachon*; в Синодальном переводе «дух правый»), который, очевидно, возможен лишь тогда, когда такой кризис преодолевается.

С чем же был связан религиозный кризис? Прежде всего, разумеется, с традиционным типом допленной религиозности, о котором у нас уже шла речь выше. Коллективистская религиозность была возможна до тех пор, пока Яхве и покровительствуемая Им страна торжествовали над врагом. Поражение полностью меняло ситуацию: богам, проигравшим войну, как считали древние, не было места в мире, они, как и побеждённые народы, должны были уступить место победителям. Остаться яхвистом в Вавилоне можно было лишь вопреки всем сложившимся на тот момент традиционным религиозным представлениям, в том числе и собственно яхвистским. Но речь шла не об одном лишь мировоззрении: измениться должен был и сам способ богообщения. Коллективистской религиозности свойственно отсутствие внимания к личности и, вследствие этого, личностного религиозного самосознания, которое растворяется в сознании общины; перед Богом, образно говоря, оказывается не сообщество отдельных «я», а одно большое «мы», где ни одного «я» выделить невозможно. Для язычества такой тип религиозности на известном этапе его развития был вполне адекватен; для яхвизма он не был нормой никогда, но в допленный период был, тем не менее, распространён достаточно широко, что значительно тормозило процесс духовного становления народа-общины. Теперь настало время перейти от религиозности коллективистской к религиозности личностной, персоналистической.

Неудивительно, что такая смена способа богообщения воспринималась как кризис: речь в данном случае шла не только о мировоззрении, рушилась также и вся прежняя система религиозных ценностей. Прежде сила Божия связывалась с величием, мощью и торжеством покровительствуемой им общины, а, следовательно, также народа и страны. Теперь приходилось учиться переживать эту силу как нечто, открытое лишь отдельному человеку и никак не проявляющееся вовне, по крайней мере, до времени. Теофания прежде была неотделима от видимого торжества, притом, как правило, торжества общенационального; теперь она открывалась как реальность, затрагивающая всего лишь одного человека, притом нередко далеко не в самые радостные мгновения его жизни. Конечно, персоналистический тип религиозности существовал и раньше, достаточно вспомнить поздних пророков, которые, как правило, не склонны были поддаваться коллективной эйфории, даже тогда, когда она приобретала религиозный характер. Но окончательно перестроить религиозность народа-общины на персоналистический лад можно было, лишь полностью выбив почву из-под ног той народной массы, которая иначе никогда не отказалась бы от религиозного коллективизма. Конечно, это было невозможно без потрясений, но в противном случае яхвизму грозило бы полное духовное вырождение.

Воспитанию в общине религиозного персонализма немало способствовала деятельность Иезекииля, который проповедовал в Вавилоне вскоре после первой депортации. Трудно сказать точно, сколько времени продолжалась его проповедь, но можно предполагать, что Иезекииль пережил разгром Иерусалима, хотя и не стал его непосредственным свидетелем, так как во время этих событий он был уже в Вавилоне. Его слова о том, что никто не спасётся и не оправдается перед Богом чужой праведностью, звучали в Вавилоне весьма актуально ([Иезек 18:1–20](#)). Пророк напоминал своим слушателям, что перед Богом стоит отдельный человек, а не толпа, и потому никто не может быть судим, так сказать, «за компанию» со всеми. Ещё более радикальной для своего времени была мысль Иезекииля о том, что перед Богом невозможно накопление ни греховных, ни праведных дел ([Иезек 18:21–32](#)). Такая мысль должна была казаться современникам пророка глубоко несправедливой ([Иезек 18:25, 29](#)): ведь, с точки зрения человеческой, мера сделанного человеком добра или зла важна, и кажется

странным то, что Бог смотрит на человеческие дела иначе. Но для Него важен именно тот выбор, который человек делает в данный момент, и отношения, которые устанавливаются или рвутся также в данный момент. Бог действует в той реальности, которую человек переживает как настоящее, и лишь выбор, сделанный человеком в данную минуту, оказывается для Него абсолютно реальным, определяя дальнейшую судьбу человека. Такие отношения с Богом, разумеется, исключают всякий религиозный коллективизм.

Так в самом начале пленной эпохи начинает формироваться новый тип религиозности, который получит своё развитие в Вавилоне. Духовное обновление общины действительно произойдёт, и самым ярким тому свидетельством станет сложившийся в плену новый тип гимнографии — *хокмическая* гимнография, представленная в Псалтири такими образцами, как псалом [105](#), [106](#), [107](#), [135](#), [136](#), [147](#). Здесь перед нами не просто красочные описания природы или воспоминания исторических событий, с которых начиналась история еврейского народа. Авторы этих гимнов как никогда прежде ярко переживают реальность присутствия Божия, открывающуюся им за описываемыми ими пейзажами или историческими событиями. И, если для допленной хокмической литературы было характерно стремление увидеть единый данный Богом закон, управляющий и миром в целом, и отдельным человеком в частности, то авторам хокмических текстов пленной и послепленной эпохи открылся не закон, а само присутствие Божие, которое они и переживали как высшую и главную реальность, стоящую и за величиим творения, и за крутыми поворотами истории народа Божия. Не будь этих озарений, не было бы и того текста Торы в форме Пятикнижия, который мы имеем сегодня: ведь без них не появилась бы ни поэма о сотворении мира, открывающая Книгу Бытия, ни та историософии, на которой зиждется священная история, лежащая в основе Торы.

Не менее важным для духовного становления общины в плену было свидетельство Иезекииля о том, что присутствие Божие, покидая осквернённый Храм (причём, осквернённый отнюдь не вавилонскими солдатами), отправляется в Вавилон, вслед за теми, кто сохранил верность Богу ([Иезек 11:15–24](#)). Такое откровение было залогом того, что изгнанные из Иерусалима не оказываются отверженными или

покинутыми Богом; важно лишь хранить Ему верность, и тогда Он найдёт способ пребывать среди Своего народа. Эти обещания делали возможным богообщение, а, следовательно, и духовную жизнь, вдали от Храма и от яхвистских алтарей. Более того: они меняли традиционные представления об отношениях Бога со Своим народом. Прежде богообщение было возможно лишь на известном, Богом указанном, месте, оно определялось в том числе и возможностью физического присутствия у алтаря; теперь для богообщения было достаточно одного лишь желания и обращения верных, на которое Бог откликнулся, открывая им Своё присутствие. Прежде народ Божий был народом Божиим лишь постольку, поскольку жил возле своих алтарей; теперь народ Божий начал осознавать себя как носителя и хранителя теофании, а своё единство — как реальность не только психологическую и культурную, но также и духовно-мистическую. Такое осознание сделало возможным молитвенные и — шире — богослужебные собрания, независимые ни от каких алтарей, даже от Иерусалимского Храма. Так в плену появились первые синагогальные собрания, где, конечно, не совершалось никаких жертвоприношений, но была возможна общая молитва, проповедь и чтение священных текстов, первым и самым ранним из которых стала Тора. Так в лоне яхвизма зародилась новая религия — иудаизм, которой было суждено пережить свою колыбель. Именно Синагога и стала той формой, которая позволила окончательно сформироваться народу-общине, и именно она сделала духовно возможным возвращение евреев на землю своих отцов.

## **Первая алия**

Еврейское слово «алия» означает «восхождение». В древности алией называлось паломничество евреев в Иерусалим, куда по большим праздникам стекалось множество народа из всех городов и селений Иудеи, а в более ранние времена — и с Севера, из Самарии и Галилеи. Для того чтобы попасть в Иерусалим, паломникам действительно необходимо было преодолеть восхождение на гору — Иерусалим находится на километровой высоте над уровнем моря. Но восхождение уже в древности воспринималось

не только физически, но и духовно — как приближение к месту присутствия Божия, и, следовательно, как приближение к Богу. Отражением такого понимания и стали включённые в Псалтирь «псалмы восхождения», гимны, которые пели по дороге идущие в Иерусалим на праздник евреи (Пс 120–134). Но совершенно иначе, по-новому стало восприниматься паломничество в Иерусалим в эпоху послепленную, когда появилась многочисленная еврейская диаспора, рассеянная по многим городам древнего мира. Теперь алия стала символом возвращения, физического и духовного, на данную Богом землю Иудеи в священный город Иерусалим, и для еврея диаспоры паломничество в Иерусалим стало важнейшим событием всей жизни, даже если он и не мог по обстоятельствам своей жизни остаться здесь навсегда.

Но совершенно особое значение в истории еврейского народа имело возвращение в Иудею, на руины Иерусалима, после долгих лет плена. Это была алия не индивидуальная, а общенациональная, которая в сознании народа (в том числе в сознании религиозном) начинала новую эпоху еврейской истории, завершая собой годы испытаний и искупления за совершённые народом грехи. Такая общенациональная алия в еврейской истории имела место дважды: первый раз в древности, в VI веке до н.э., после окончания плена, а второй раз — в истории новейшей, когда в 1918 году н.э. Впервые после почти двухтысячелетнего изгнания у еврейского народа появилась возможность вновь воссоздать в Палестине, на земле своих отцов, национальный очаг. Первая алия завершилась восстановлением Храма и созданием на территории Иудеи еврейской национальной автономии; вторая завершилась образованием независимого Израильского государства. Но различие между первой и второй алией было значительным: первая была событием, с самого начала тесно связанным с Синагогой, и стала новым этапом не только в истории еврейского народа, но и в развитии яхвизма; вторая изначально была следствием светского в своей основе сионистского движения, мало связанного с Синагогой и привлёкшего внимание религиозных лидеров иудаизма лишь спустя десятилетия после своего появления.

Политические условия, благоприятные для первой алии, сложились после того, как на ближневосточную политическую арену вышел новый игрок — Персидская империя. Этническим ядром персов стало арийское население северо-восточной части Иранского нагорья. Их исторической прародиной



были южные и юго-западные предгорья Гималаев, куда некоторые группы арийских племён переселились, по-видимому, около XX века. Оттуда они на протяжении столетий расселялись как на юго-восток, прежде всего, в район Индо-Гангской низменности, так и на юго-запад, заняв, по-видимому, к концу II тысячелетия до н.э. Большую часть Иранского нагорья. Именно по западной части Иранского нагорья проходила граница между семитским и арийским миром. Ассирийская империя включала в себя западную часть Иранского нагорья, став первой по-настоящему многонациональной страной, на территории которой обитали народы, принадлежавшие к двум совершенно разным этническим семьям. Второй такой великой империей в истории Ближнего Востока стала империя, созданная персами — народом арийского происхождения.

Началом возвышения Персии стала победа, одержанная Киром Великим в середине VI века над небольшим арийским государством Мидией, претендовавшим на господство в северо-восточной и отчасти центральной части Иранского нагорья. Мидийцы были ближайшими этническими родственниками персов, что, впрочем, отнюдь не уменьшало напряжённости в отношениях соперничающих государств. Победа над Мидией открыла для молодого Персидского государства возможности дальнейшего укрепления и территориальной экспансии. Логика событий подталкивала Кира к действиям на западном направлении, но здесь преградой на пути территориального расширения стояла Вавилония. Победа над ней делала бы возможным практически беспрепятственный выход к Средиземному морю и, следовательно, контроль над Палестиной и возможность завоевания Египта, что, в свою очередь, сделало бы Персидскую империю региональной сверхдержавой, во власти которой оказался бы весь ближневосточный цивилизационный регион. Для истории Персии война с Вавилонией была, по существу, тем же, чем Пунические войны для Рима — в ходе её решался вопрос о том, станет ли Персия великой империей, или останется одним из небольших арийских государств, находящихся на окраине цивилизованного мира.

Опережая события, можно сказать, что действия Персии на западном направлении увенчались полным успехом: в 539 году Кир захватил Вавилон, полностью подчинив себе Вавилонию и, выйдя к Средиземному морю, взял под контроль Палестину и прилегающие территории. Его преемник Камбиз

завершил дело своего предшественника, завоевав Египет. Вавилония после персидского завоевания навсегда исчезла с политической карты, а Египет утратил независимость почти на два столетия, обретя её вновь лишь после походов Александра Македонского. Предел персидской экспансии положили греческие полисы: их коалиция сумела в ходе греко-персидских войн нанести поражение пелопоннеской экспедиционной армии персов. Собственно, пелопоннескими походами преемника Камбиза Дария и завершилась история персидских завоеваний. Но даже после поражения в греко-персидских войнах Персия не утратила статуса региональной сверхдержавы, оставаясь главным игроком на ближневосточной политической арене. Кардинально эта ситуация изменилась лишь в IV веке, после походов Александра Македонского.

Вавилония накануне персидского нашествия была далеко не так сильна, как в предшествующие десятилетия. Непрерывные войны истощили страну, жизненный уровень значительной части населения снизился, а непрекращавшиеся общественные работы, связанные, прежде всего, с необходимостью поддержания в должном порядке ирригационной системы, требовали всё новых рабочих рук, отвлекая от работы и без того отнюдь не процветавшее сельское население. Всё это никак не способствовало поднятию морального духа народа, столь необходимого в условиях тяжёлой войны.

Вавилон был в VI веке первоклассной крепостью, а в городе имелись источники воды и запас продовольствия на несколько лет осады, созданный с таким расчётом, чтобы его хватило не только на собственно городских жителей, но и на население ближайших окрестностей, которое в случае осады неизбежно оказалось бы в городе. Кроме того, при необходимости окрестности вокруг холма, на котором стоял город, можно было, используя существовавшую на Месопотамской низменности ирригационную систему, превратить в непроходимое болото. Но, несмотря на всё это, осада персидской армией Вавилона длилась недолго. По-видимому, в данном случае не обошлось без предательства: у персов нашлись союзники внутри городских стен. В 539 году Вавилон пал.

О близости этих событий предупреждал один из самых известных пророков Израиля — Исая Вавилонский. К сожалению, нам сегодня почти ничего

не известно об истории его жизни и служения. Но, судя по упоминаниям в его проповеди Кира Великого, о котором он отзывается, как о своём современнике ([Ис 45:1](#)), можно предполагать, что он жил во второй половине VI века. Возможно, что он был свидетелем первой алии, но, судя по тому, что его имя не упоминается в числе первой группы репатриантов ([Ездр 2:1](#)), приходится предполагать, что он или переселился в Иерусалим позже, или (что более вероятно) умер в Вавилоне. Впрочем, учитывая характер списка, приведённого в Книге Ездры, нельзя исключать и того, что имя Исаяи просто не было упомянуто в числе вождей (хотя такое упущение представляется несколько странным). Судя по словам Исаяи, отражённым [Ис 49:4–6](#), его пророческий путь был непростым. Главной же темой его проповеди была близость конца попущенных Богом испытаний и дня освобождения, после которого станет возможным возвращение изгнанников в землю отцов ([Ис 61:1–6](#)).

Важнейшее место занимала в проповеди Исаяи Вавилонского и мессианская тема, причём образ Мессии у него, как ни у кого из пророков, близок к евангельскому ([Ис 53](#)). В приведённом здесь мессианском гимне нет никаких биографических подробностей земной жизни или мессианского служения Иисуса, но сам образ Мессии в нём уже очевидно перестаёт ассоциироваться с личностью правителя или харизматического лидера теократического типа ([Ис 53:2–3](#)). Более того: Мессия у Исаяи Вавилонского совершает своё служение, несмотря на страдания и гибель, причём страдает Он, очевидно, не за Свои грехи, а за грехи народа ([Ис 53:4–10](#)). Такой образ Мессии был бы совершенно невозможен в допленную эпоху, но теперь, после того, как сознание яхвистской общины вобрало в себя опыт близости Бога в критических, кризисных ситуациях, идея страдающего Мессии могла уже до известной степени быть ею воспринята. Учитывая грядущий вскоре после первой алии новый взлёт мессианизма, такая проповедь была очень актуальна.

Когда же произошли предсказанные Исайей Вавилонским события, в положении еврейской общины Вавилона произошли существенные изменения. Вавилон, разумеется, и в персидский период своей истории продолжал оставаться одним из крупнейших экономических, политических и культурных центров; ситуация кардинально изменилась лишь в VIII веке н.э., после арабского завоевания, когда

вследствие изменения маршрутов традиционных торговых путей город начал постепенно приходить в упадок. Но национальная политика персидских властей отличалась от национальной политики властей вавилонских. Последние старались проводить политику «плавильного котла», перемешивая население подвластных территорий с тем, чтобы сделать их национально и культурно однородными; первые, напротив, старались по возможности не изменять национальный состав отдельных областей империи, опираясь в том, что касалось политики на местах, на национальную элиту (в случае, разумеется, политической лояльности последней). По-видимому, именно в рамках этой национальной политики еврейской общине Вавилона было дано разрешение вернуться в Иудею и создать там национальную автономию с центром в Иерусалиме, который переселенцам было разрешено восстановить. Разрешение было оформлено специальным указом персидского императора Кира Великого, который последовал в 538 году, спустя год после завоевания Вавилонии.

Этот указ нашёл отражение не только в персидских источниках, но и в гл. 1 Книги Ездры, которая отражает и некоторые другие события, связанные с первой алией. Сама книга структурно неоднородна: в ней отчётливо выделяются две части, первая из которых (гл. 1–6) посвящена описанию событий времён Кира Великого, а вторая (гл. 7–10) излагает точку зрения Ездры на ситуацию в Иудее и описание проведённой им реформы, которая имела место существенно позже, уже во время правления Дария (середина V века). По-видимому, вторая часть Книги Ездры имеет мемуарный характер и основана на биографических заметках самого реформатора (в V веке подобного рода мемуары были довольно широко распространены повсеместно на Ближнем Востоке). Что же касается окончательной редакции Книги Ездры, то она, вероятно, была сделана по горячим следам после смерти реформатора, и именно тогда к ней была присоединена первая часть, основанная, возможно, частично на официальных источниках, связанных с первой алией, частично же на воспоминаниях, составленных кем-то из руководителей первой партии репатриантов.

Для понимания ситуации важно иметь в виду, что первая алия (так же, как, впрочем, и вторая) не затронула непосредственно всю еврейскую общину целиком. Конечно, предшествующее ей религиозное движение

и подготовительная работа не могли не отразиться на жизни всего вавилонского еврейства. Но можно утверждать с уверенностью, что не все жившие в Вавилоне евреи покинули город и отправились в Иудею. Указ Кира давал евреям право вернуться в Иудею, но отнюдь их к этому не обязывал. Очевидно, не каждый решился бы участвовать в таком предприятии, как переселение на совершенно заброшенную землю, на развалины города, который ещё нужно было восстановить и где репатриантов никто не ждал. Конечно, вся община помогала репатриантам, чем могла ([Ездр 1:6](#)), а новая власть вернула им храмовое имущество, конфискованное властью прежней ([Ездр 1:7–11](#)), но даже при таких условиях нужна была решимость и религиозное рвение для того, чтобы оставить вполне уже устроенную и налаженную жизнь в благоустроенном и цивилизованном городе, отправившись в дикие и пустынные места, где всё пришлось бы начинать сначала. Первая алия была хорошо организованной кампанией, это было движение религиозных энтузиастов, людей целеустремлённых и решительных, во главе которых встали опытные руководители, такие, как Зоровавель, бывший, по-видимому, хорошим администратором, и представитель одной из священнических династий Иисус, впоследствии ставший первосвященником ([Ездр 3:1–2](#)).

Именно в персидский период начинается и история еврейской диаспоры в её классическом виде. Конечно, еврейская община Вавилона появляется уже после первой депортации; но классическая диаспора всё же становится реальностью лишь тогда, когда восстанавливается религиозный и национальный центр еврейства в Иудее и когда отстраивается Второй Храм. После депортации ни у кого из евреев не было выбора, где жить; после указа Кира выбор появился, и каждому пришлось решать, возвращаться ли в Иудею, на землю отцов, или оставаться, теперь уже добровольно, в Вавилоне. Депортация — мера принудительная, диаспора же, как и алия, — добровольное. Решение теперь каждый принимал за себя сам, и основания для него находил также сам: время коллективистской религиозности миновало. Живущим в диаспоре теперь предстояло осмыслить своё положение, национальное и религиозное, и найти своё место в той новой реальности, реальности возрождённой Иудеи и вновь отстроенного Храма, которая рождалась у них на глазах. Но и тем, кто отправился на землю отцов, также нужно было выстроить отношения с теми, кто остался

в диаспоре: игнорировать выбор значительной (а впоследствии — большей) части еврейства было, разумеется, невозможно.

Между тем, отношения репатриантов с местными жителями складывались далеко не просто ([Ездр 4](#)). Жители Иерусалима были депортированы, но Иудея не пустовала: обитавшее здесь население состояло из оставшихся после вавилонских депортаций евреев, смешавшихся с представителями тех народов, которые были переселены сюда вавилонским правительством в рамках проводимой им политики «плавильного котла». Эти люди в известном смысле также были яхвистами ([Ездр 4:2](#)), но, можно думать, к яхвизму в данном случае могли примешиваться языческие элементы, хотя меру такого смешения сегодня уже определить невозможно. Они, по-видимому, сохранили память о своих предках, некогда поклонявшихся Яхве в Иерусалиме, и, когда репатрианты начали восстановление Храма, предложили им свою помощь. Ответ был однозначно негативным ([Ездр 4:3](#)), что и привело к серьёзному конфликту репатриантов с местными жителями ([Ездр 4:4](#)). В дальнейшем последние даже предпринимали попытки помешать строительству, выдвигая против репатриантов обвинения в политической нелояльности ([Ездр 4:12–16](#)), что и привело к временной остановке строительных работ ([Ездр 4:17–24](#)). Впоследствии, впрочем, все подозрения с них были сняты, и строительство Храма завершилось ([Ездр 6:1–15](#)). Однако из-за выдвинутых обвинений и приостановке строительства восстановление Храма (или, вернее, строительство Второго Храма) затянулось более чем на 20 лет. Традиционной датой завершения строительства Второго Храма считается 517 год, но по уточнённым данным это произошло в 515 году до н.э.

Что же стало причиной столь однозначного отказа репатриантов от помощи, предложенной местными жителями? Едва ли можно предполагать, что враждебность с их стороны наличествовала изначально, как об этом говорит автор Книги Ездры ([4:1](#)), иначе трудно было бы объяснить сам факт предложения помощи. Вероятнее всего, причиной отказа стало сомнение в религиозной чистоте местных жителей. Ведь репатрианты были, в сущности, уже носителями новой религиозной традиции, местным жителям незнакомой и чуждой. Именно местные жители сохранили религиозность, по форме куда более близкую к допленной, чем та, носителями которой были репатрианты, пережившие в Вавилоне целую религиозную эпоху,

совершенно не затронувшую их соплеменников, всё время плена проживших в Иудее. Но, парадоксальным образом, именно эта, столь близкая к допленной, религиозность теперь воспринималась репатриантами как неортодоксальная и неполноценная, и на местных жителей, не знавших ни Торы, ни новых норм религиозной жизни, они смотрели, как на людей нечистых. По-видимому, именно такой взгляд на местных жителей вкупе с желанием сохранить религиозную чистоту собственных рядов и продиктовал лидерам репатриантов отрицательный ответ.

Такую позицию трудно охарактеризовать иначе, чем религиозное чистоплюйство. Можно и нужно, разумеется, учитывать специфику ситуации, в которой оказались репатрианты. Всякая религиозная кампания, требующая жёсткой организации и суровой дисциплины, естественно приводит к известному законническому ригоризму. Но в данном случае речь всё же шла о людях, которые, во-первых, были потомками живших в Иудее ещё до плена евреев, и которые, во-вторых, не просто были яхвистами, но готовы были даже признать преимущественное право репатриантов (в том числе возвратившегося из Вавилона священства) на всё, связанное с руководством религиозной жизнью. Простая логика и минимальная открытость должны были бы продиктовать вождям алии линию поведения, направленную на принятие желающих участвовать в жизни репатриантов местных жителей и на постепенное их религиозное воспитание и образование через вовлечение в религиозную жизнь общины. Но, по-видимому, к такой миссионерской активности репатрианты оказались не готовы, быть может, также и вследствие постоянно оборонительной позиции, которую занимало еврейство в Вавилоне, где, при всей внешней доброжелательности, ни о какой открытости к языческому (а следовательно, нееврейскому) обществу не могло быть и речи.

Следствием такого отношения стала не только враждебность местных жителей, но и известные негативные тенденции внутри самой репатриантской общины, сказавшиеся впоследствии. Отвергнутое репатриантами местное население превратилось с течением времени в народ, известный в новозаветных текстах под именем самарян. Эти люди были, несомненно, яхвистами. Более того: в V веке у них появилась Тора, которую они позаимствовали у репатриантов. Не имея доступа в Иерусалим, в том же V веке они восстановили древнее яхвистское святилище в районе

горы Гризим (Гаризим), которые и стало впоследствии главным религиозным центром самарян. Оно было разрушено после маккавейских войн, но впоследствии восстановлено и просуществовало вплоть до исламского завоевания в VIII веке н.э. Так внутри яхвизма сформировались две религиозные традиции: иудейская, носителями которой стали репатрианты, и самарянская, представленная местным населением. Самарянские общины частично сохранились в Израиле вплоть до сегодняшнего дня, причём сегодня даже представителями наиболее ортодоксального направления Синагоги они воспринимаются как правоверные иудеи, хотя и сохраняющие в своих общинах древние и весьма необычные традиции.

Что же касается общины репатриантов, то наметившиеся в ней законнические тенденции с течением времени отнюдь не исчезли, а в некоторых отношениях даже, напротив, усилились. Можно было бы сказать, что, если основной проблемой яхвистской общины в допленный период было двоеверие, то в послевоенный период такой проблемой стал законнический ригоризм. Он, разумеется, играл известную охранительную роль, предохраняя Синагогу от размывания, но негативное его влияние, к сожалению, перевешивало влияние позитивное. Конечно, в первые годы после первой алии, когда община горела религиозным энтузиазмом и была полна мессианских ожиданий, законнические тенденции ещё не проявляли себя слишком заметно. Однако уже в V веке ситуация заметно изменилась, и они проявились во всей полноте.

## **Персидский период**

Персидский период еврейской истории продолжался около полутора столетий. Начался он в конце VI века, после завоевания Киром Великим Вавилонии, завершился же в первой половине IV века, после персидского похода Александра Македонского, положившего конец существованию Персидской империи. На протяжении этого времени менялась ситуация как в Персии в целом, так и в Иудее. В конце VI и в начале V веков, во время правления Камбиза и Дария, Персидская империя переживала свои лучшие времена. Она стала региональной сверхдержавой, подчинив себе почти



полностью территорию Ближнего Востока и прилегающих областей. Территория империи в этот период превосходила по размерам территорию своей великой предшественницы, империи ассирийцев. Но после смерти Дария и поражения в войне с греческими полисами положение Персии изменилось: территориальный рост прекратился, и новым правителям пришлось считаться с сильным и опасным соперником на своих западных границах. Артаксерксу, правившему страной в середине V века, уже не приходилось думать о пелопоннесских походах, но он продолжал уверенно контролировать всю территорию империи, включая Египет.

Греко-персидские войны, которые вёл Дарий, завершились мирным договором, согласно которому Персия отказывалась от всякого вмешательства в пелопоннесские дела и обязывалась обеспечить независимость греческих полисов на Ионических островах. Афины и Спарта, со своей стороны, обязывались не вмешиваться в египетские дела, отказавшись от всяких попыток восстановить независимость Египта (такого рода попытки предпринимались греческими политиками на завершающем этапе греко-персидских войн). Одним из следствий поражения Персии в греко-персидских войнах стал её фактический уход из Средиземного моря. В ходе греко-персидских войн огромную роль сыграли победы греческого флота (прежде всего, при Саламине), обеспечившие грекам доминирование на море. После этих побед греческий флот стал полным хозяином Средиземного (а впоследствии и Чёрного) моря. В такой ситуации персам приходилось думать об усилении контроля за стратегически важными участками побережья, и, прежде всего, Палестины.

На всём протяжении персидского периода Палестина и некоторые прилегающие к ней с Севера и с Юга территории входили в состав Заречной сатрапии. Персидская система управления была весьма эффективной, и связь между центром и провинциями работала хорошо. Управляемость страны была достаточно высокой, и распоряжения, идущие из столицы, на местах исполнялись обычно неукоснительно. Всё сказанное в полной мере относилось, разумеется, и к Заречной сатрапии, на территории которой евреям разрешено было создать национальную автономию. Эта автономия должна была быть образована на территории Иудейского царства, заняв большую её часть. Впрочем, автономия всё же уступала в размерах допленной Иудее: она занимала территорию одного лишь Иудейского

нагорья, в отличие от Иудейского царства, куда входила также южная часть Самарии. По-видимому, автономия с самого начала создавалась как самоуправляемая структура, притом структура *иерократического* типа, так как речь шла не только о возвращении репатриантов на землю отцов, но и о восстановлении Храма, а, следовательно, и о возобновлении в Иерусалиме и в автономии в целом полноценной яхвистской религиозной жизни, включая жертвоприношения.

Иерократия как тип государственного устройства отличается от теократии. Последняя предполагает власть харизматического лидера, связанного обычно с той или иной религиозной общиной; первая означает правление той или иной жреческой или священнической корпорации. Иерократические черты носила государственность Египта и Вавилонии, где влияние на государственную политику жречества, связанного с крупными государственными религиозными центрами, было весьма велико, хотя иерократиями в полной мере ни Египет, ни Вавилонию назвать, естественно, нельзя. Прямо противоположной была ситуация в греко-римском мире, где жречество почти не обладало политическим влиянием, а жреческие должности замещались так же, как и все прочие государственные должности. В Иудее в персидский период (так же, как, по-видимому, и почти на всём протяжении её последующей истории, вплоть до разгрома Иерусалима римлянами в 70 году н.э.) власть принадлежала иерусалимскому священству. Надо заметить, что Храм и в допленный период нередко вмешивался в государственные дела и в политическую жизнь Иудеи, и соответствующий опыт у храмовой верхушки, несомненно, был.

Вопрос о форме правления в Иудее в персидский период оказывается не так прост, как кажется на первый взгляд. По крайней мере, в указе Кира ([Езд 1:1–4](#)) нет ничего, что указывало бы на иерократическое устройство новосозданной автономии. Лидерами переселенцев были, очевидно, Зоровавель и Иисус ([Езд 3:2](#)), причём если о втором известно, что он стал первым после пленным первосвященником, то первый очевидно не имел к священству никакого отношения, оставаясь лишь администратором. Возможно, иерократией в полном смысле слова Иудея в первые десятилетия после пленной эпохи ещё не была. Это, впрочем, неудивительно: мессианские настроения в репатриантской общине были весьма сильны, и первое

поколение репатриантов, вероятно, вовсе не рассчитывало на долгое ожидание Мессии. Были среди возвратившихся даже такие, кто готов был видеть Мессию в самом Зоровавеле. Ни о каких теократических или иерократических настроениях в такой ситуации, разумеется, говорить не приходилось. Персидским же властям в тот период было не до еврейских дел: они были заняты подготовкой к новым военным походам.

Но в середине V века, при Артаксерксе, ситуация изменилась. Границы империи определились, а вместе с ними определилось и стратегическое значение Палестины. Теперь настало время уделить внимание Иудее и еврейским делам. И, прежде всего, необходимо было определиться со способом управления автономией и с религиозной политикой по отношению к яхвизму. Ситуация осложнялась к тому же наличием еврейской диаспоры, которая сама по себе была явлением уникальным: если все остальные народы империи проживали компактно на своих территориях, где и поклонялись своим богам, то евреи оказались расселены, помимо Иудеи, практически по всем крупным городам страны, и при этом они нигде не смешивались с местным населением ни в языковом, ни в культурном, ни в религиозном отношении. Контролировать такую разбросанную на огромной территории этноконфессиональную общину было нелегко, тем более, что подобная задача встала впервые в мировой истории, и решать её пришлось именно персидскому правительству. Главным условием эффективного контроля являлась централизация и единообразие религиозной жизни еврейской общины, и приходится признать, что стремления персидских властей в данном случае совпадали со стремлениями некоторых лидеров Синагоги.

События в Иудее середины V века (и, прежде всего, реформа Ездры) отражены во второй части Книги Ездры (гл. 7–10) и в Книге Неемии. В обоих случаях перед нами, по-видимому, образцы мемуарной литературы того типа, который был в рассматриваемую эпоху распространён на Ближнем Востоке повсеместно, от восточных границ Персидской империи до Египта, так же, как, впрочем, и в Греции. Воспоминания выдающихся государственных и политических деятелей были и в Персии, и в Греции излюбленным чтением образованной части общества: в описываемое время, когда не существовало ещё таких литературных жанров, как повесть и роман, воспоминания

в известной степени заменяли и то, и другое. Впрочем, в отличие от повестей и романов, авторы воспоминаний нередко включали в свои произведения подлинные документы описываемой ими эпохи, к которым они имели доступ, как это, по-видимому, и имело место в случае Неемии (а возможно, и Ездры). Впрочем, нельзя исключать, что воспоминания обоих авторов подверглись впоследствии литературной обработке (в случае Ездры это совершенно очевидно, так как к его воспоминаниям редакторами были добавлены факты, относящиеся к предшествующей эпохе и рассказывающие об истории первой алии — они-то и составили первую часть книги – гл. 1–6).

Автором окончательного варианта Книги Ездры реформа Ездры рассматривается как продолжение деятельности лидеров первой алии. Встаёт вопрос: в какой мере можно в данном случае говорить о преемственности? С точки зрения персидских властей, всё достаточно очевидно: указ Артаксеркса о восстановлении городских стен Иерусалима, упомянутый в Книге Неемии ([Неем 2:4–8](#)), был естественным и логичным продолжением политики его предшественников, Кира и Дария, из которых первый разрешил евреям вернуться на землю отцов и начать восстановление Храма, а второй позволил довести строительство Второго Храма до конца. Конечно, восстановление иерусалимских стен было важно, прежде всего, с точки зрения стратегической, так как в новых условиях Иудея, как и вся Палестина, вполне могла оказаться ареной активных военных действий. Но с административной точки зрения восстановление стен окончательно возвращало Иерусалиму статус города, что не могло не восприниматься враждебно местным населением, жившим в Самарии, и теми представителями местной власти, которые отстаивали их интересы ([Неем 4:1–3](#)). Такая враждебность неудивительна, если вспомнить о конфликте, который возник с местными жителями ещё у первых репатриантов ([Ездр 4:1–5](#)) и который отнюдь не прекратился во времена Неемии ([Неем 2:19–20](#)). У жителей Самарии были все основания опасаться, что власть Иерусалима распространится также и на их территорию. Впрочем, у местного сатрапа, по-видимому, хватило политической мудрости для того, чтобы не дать этому конфликту разгореться.

Однако помимо указа о восстановлении городских стен Иерусалима Артаксеркс издаёт ещё один, касающийся непосредственно религиозной политики, отражённый в [Ездр 7](#). Здесь Ездру, очевидно, поручается

реформировать и упорядочить яхвистскую религиозную жизнь в Иудее, а вместе с тем и административно-судебную систему автономии ([Езд 7:25–26](#)). Такая реформа, затрагивающая одновременно как религиозную, так и административную составляющую устройства Иудеи, неизбежно должна была превратить её или в теократию, или в иерократию. Очевидно, лидерам Синагоги (и прежде всего, по-видимому, наиболее авторитетным теологам вавилонских школ) удалось убедить персидское правительство в необходимости переустройства общественной жизни в автономии на иерократических началах. Такое переустройство должно было, естественно, начаться с провозглашения нового варианта Торы, который соответствовал бы изменившимся условиям. Именно это и происходит вскоре после окончания восстановления Неемией городских стен Иерусалима (Неем 8–10). Конечно, как и в древности, провозглашение нового текста Торы было не просто принятием нового национального законодательства, но, прежде всего обновлением союза с Богом, которое, можно думать, воспринималось репатриантами как заключительный шаг первой алии. Обещанное Богом возвращение на землю отцов совершилось, союз с Богом обновлён, новая Тора принята.

Начиналась новая эпоха, которая могла продлиться непредсказуемо долго. Период интенсивных, почти лихорадочных мессианских ожиданий закончился. Впрочем, неизвестно, был ли Ездра мессианистом. Скорее всего, был, в той же мере, в какой были ими все, кто пережил плен. Но, можно думать, мессианские ожидания были всё же намного ярче выражены среди репатриантов первой волны, к которым Ездра не принадлежал. Возможно, не вся еврейская община смотрела на первую алию одинаково: ведь среди остающихся, наверное, были и те, для кого жизнь в диаспоре была осознанным выбором. Не исключено, что и не все лидеры Синагоги были сторонниками алии. В принципе возможно представить себе ситуацию, напоминающую ту, которая сложилась во время второй алии: тогда Синагога не поддержала сионистских лидеров, ссылаясь на то, что алия по определению может стать возможной лишь после пришествия Мессии. Впрочем, это не помешало впоследствии, после образования Израильского государства, многим ортодоксальным иудеям вернуться на землю отцов и развернуть там активную религиозную деятельность. У нас, к сожалению, нет никаких данных, которые позволили бы нам сегодня реконструировать

ситуацию в Синагоге V века, однако исключать того, что ситуация в те времена складывалась аналогично, нельзя.

В таком случае самому Ездру его деятельность, вполне вероятно, могла казаться не столько реформаторской, сколько консервативно-охранительной. Он понимал, что раньше или позже Мессия придёт, но при этом был уверен, что невозможно жить одними ожиданиями. Вероятно, он считал нужным создать некий уклад жизни, который соответствовал бы Торе, и притом был бы достаточно устойчивым и долговечным для того, чтобы позволить народу Божию сохранить чистоту до дня Его пришествия. Возможно, сам Ездра рассматривал принятые им меры как строительство своего рода ограды, необходимой для сохранения такой чистоты. Но объективно эти меры привели к росту в общине религиозного ригоризма, ростки которого были заметны уже в первом поколении репатриантов. Более всего законнический характер проведённой Ездрой реформы сказался в факте принудительного развода с жёнами-нееврейками, которым он обязал всю репатриантскую общину ([Ездр 10:2–5](#)). Те места Торы, на основании которых Ездра требовал такого принудительного развода, допускают различные толкования, но из всех возможных реформатор, очевидно, выбрал наиболее жёсткие: законнический ригоризм в общине торжествовал. Впрочем, самый характер слепого следования Синагоги в известной степени этому способствовал. Прошли те времена, когда Синагога была лишь общиной верующих яхвистов. Теперь, в слепого следования период, она стала (особенно в диаспоре) институтом не только религиозным, но, прежде всего, национальным. Сохранение национального единства требовало известного формализма и единообразия; того же требовали и власти империи, которым намного проще было иметь дело с хорошо централизованной и дисциплинированной религиозной структурой, чем с отдельными небольшими автономными общинами, где к тому же были очень ярко выражены харизматические черты. Такие условия были более чем благоприятны для распространения в Синагоге консервативно-охранительных и законнических тенденций, выразителем которых и был Ездра.

Впрочем, росту законничества в Синагоге в немалой степени способствовали также зороастрийские влияния. Деятельность Заратустры, основателя зороастризма, реформировавшего традиционную древнеиранскую религию, относится, судя по имеющимся на сегодняшний день данным, к VII веку.

Не исключено, что изначально эта реформа носила монотеистический характер, однако впоследствии зороастризм превратился в разновидность ярко выраженной дуалистической религии: два бога, светлый и тёмный, находятся, согласно традиционному зороастрийскому учению, в извечной непрерывной борьбе, в ходе которой богу тьмы удалось, одержав временную победу, частично захватить и подчинить себе мир людей, сотворённый богом света. В качестве творца мироздания в зороастризме рассматривается лишь бог света, что, по-видимому, напоминает об изначальном его почитании, как Единого — творца неба и земли. В борьбе сил света с силами тьмы принимают участие также и люди, причём каждый волен выбрать, чью сторону принять. Закончится борьба великой битвой космического масштаба, в ходе которой силы света нанесут силам тьмы окончательное поражение, причём мир, захваченный силами тьмы, в ходе борьбы будет уничтожен огнём, а для людей, сражавшихся на стороне сил света, будет сотворён иной, новый мир, не имеющий отношения к миру, в котором человечество живёт сегодня. Было в зороастризме и учение о мессии, который приходит в день великой битвы, чтобы возглавить людей, выступающих на стороне сил света. Мессия зороастризма, прежде всего, великий воин, поражающий силы тьмы; образ его, разумеется, совершенно не похож на образ яхвистского Мессии, каким он открывается, например, Исае Вавилонскому.

По-видимому, такие представления частично проникали и в Синагогу. Интересно отметить, что у пророка Малахии, проповедовавшего в середине IV века, день Господень связывается с пришествием не Мессии, а того, кто называется «вестником Завета» ([Мал 3:1](#); евр. *מַלְאָךְ הַבְּרִית* *малеах ха-брит*; в Синодальном переводе — «Ангел Завета»), а сам этот день видится пророку, прежде всего, как день огненного очищения ([Мал 3:2](#)). Здесь, конечно, речь идёт лишь о заимствованной из зороастризма символике; но не исключено, что на религиозное сознание яхвистской общины могло повлиять и общее настроение, свойственное этой религии. Речь идёт, прежде всего, о готовности к бескомпромиссной и беспощадной борьбе с теми, кто в сознании верных Яхве олицетворяет собой силы тьмы. Для жителей Иерусалима, считавших себя тем мессианским остатком, о котором говорили пророки, врагами были, прежде всего, «нечистые» местные жители, потомки их собственных соплеменников, избежавшие плена, яхвизм которых репатриантов явно не устраивал. Для евреев диаспоры врагами были

язычники, то есть все вообще окружающие их люди. Но, разумеется, ни о какой священной войне речи быть уже не могло. Не случайно в окончательном варианте Торы из неё была исключена Книга Иисуса Навина, и она превратилась из Шестикнижия в Пятикнижие. Устанавливать новый порядок в мире предстояло Мессии, Которого ещё нужно было дождаться. Пока же требовалось соблюдать Тору, сохранять чистоту общины и свою собственную, а также «плодиться и размножаться», чтобы не случилось так, что в день пришествия Мессии народ Божий не увеличится, а уменьшится в числе, а то и вовсе исчезнет. Выражаясь современным языком, необходимо было дождаться Мессию, не потеряв за годы (а быть может, и столетия) ожидания национальной и религиозной идентичности, что, надо заметить, само по себе было очень непростой задачей. Ещё более осложнили её решение события, которые чуть менее столетия спустя потрясли мир, разрушив великую империю персов, ставшую домом для еврейской общины. По равнинам Малой Азии и нагорьям Ирана зашагали фаланги Александра Македонского. Начиналась эпоха эллинизма.

## Эллинистический период

Под эпохой эллинизма историки подразумевают обычно период, охватывающий около тысячелетия — от второй половины IV века до н.э., когда после походов Александра Македонского на Восток прекратила своё существование Персидская империя, до середины V века н.э., когда под натиском германских племён пала Римская империя. Такая датировка связана с историко-культурной периодизацией: эллинизация Ближнего Востока (прежде всего, Египта и Месопотамии) породила новое культурное пространство, на котором элементы греческой культуры сочетались с элементами культуры египетской и вавилонской. Эту синкретическую культурную традицию и называют обычно *эллинистической*. Но эллинистическая культура не ограничивалась территорией какого-либо одного государства: она была распространена на довольно значительной территории, которая к концу I века до н.э. Вошла в состав Римской империи. В дальнейшем область распространения эллинистической цивилизации



совпадала с границами Римской империи, за исключением некоторых окраинных её областей, куда цивилизация проникала слабо. При таком понимании эллинистический мир оказывается реальностью не столько политической, сколько культурной.

Нас, однако, интересует история Иудеи, в том числе и в аспекте политическом, а не только культурном. И здесь для нас становится важной история *эллинистических государств*, то есть тех государств, которые возникли на территории созданной Александром Македонским империи после её распада. Судьба Иудеи оказалась связана с двумя из них — Египтом и Сирией. При таком подходе эллинистическим периодом еврейской истории справедливо было бы считать тот период, на протяжении которого Иудея пребывала в составе эллинистических государств. Сразу после раздела империи Александра в 323 году она оказалась в составе Египта, а с 200 года перешла к Сирии, где и оставалась до 166 года, когда после восстания Маккавеев обрела независимость, сохранявшуюся вплоть до римского завоевания в середине I века. Эллинистический период еврейской истории продолжался с 323 года по 166 года, то есть более полутора столетий.

Начинается эллинистическая эпоха персидскими походами Александра Македонского, которые последовали в 30-е годы IV века. Эти походы были естественным продолжением греко-персидских войн, завершившим борьбу Персидской империи с греческими полисами. Впрочем, к началу IV века Греция стала иной: на смену отдельным небольшим городам-государствам (полисам), постоянно соперничавшим и воевавшим между собой, пришло единое греческое государство, объединённое правителем Македонии Александром. Македония в рассматриваемый период была небольшим эллинизированным государством на севере Пелопоннесского полуострова, правители которого стремились приобщиться сами и приобщить свой народ к греческой культуре (славянской Македония в эту эпоху ещё не была). Александр, молодой и честолюбивый македонский правитель, наделённый несомненным полководческим талантом, решил активно вмешаться в греческие дела, воспользовавшись тем, что обе сложившиеся к тому времени на полуострове коалиции — афинская и спартанская — были измотаны длившейся уже почти полвека междоусобной войной. Сражение, произошедшее неподалёку от небольшого греческого города

Херонея, положило конец полисной Греции, одновременно став началом нового, единого греческого государства.

Превосходство тяжеловооружённой греческой пехоты над пехотой персидской стало заметно уже во время греко-персидских войн, после сражений при Марафоне и при Платеях. Александр Македонский использовал это превосходство в полной мере, усовершенствовав традиционный греческий строй, который в своём новом виде стал известен в военной истории под названием фаланги. Основным оружием греческого пехотинца было тяжёлое копье, которое было особенно эффективно, когда воины действовали сомкнутым строем. Александр увеличил эффективность сомкнутого строя, удлинив копья тех, кто действовал в задних шеренгах с тем, чтобы дать им возможность непосредственного соприкосновения с противником одновременно с передней шеренгой. Маневренность колонны в таком случае уменьшалась, так как задние шеренги были вынуждены класть свои копья на плечи впереди идущих, однако общая сила первого удара атакующей колонны заметно увеличивалась, а после первого удара воины в любом случае действовали уже рассыпным строем, бросив тяжёлые копья. Такая военная организация показала своё полное превосходство именно в столкновении с персидской армией: после нескольких крупных сражений Персия потерпела в войне с Грецией полное поражение.

Александр не остановился на завоевании Персии. Его армия продолжила движение на Восток, пройдя по территории центральной Азии и дойдя до Индии. Это было первое в мировой истории соприкосновение западной в широком смысле слова (то есть ближневосточной и греческой) цивилизации с цивилизацией собственно восточной (в данном случае, индийской). Такой контакт принёс свои плоды: в центральной Азии он дал начало новым культурам, где восточные (в частности, буддийские) элементы сочетались с западными (греческими), а греческий мир познакомился с таинственным Востоком, о котором прежде на Западе ходили самые невероятные легенды. После походов Александра впервые в истории стало возможно говорить о единой всемирной цивилизации: теперь, после того, как появился мост между двумя важнейшими цивилизационными ареалами — западным и восточным, вне общего цивилизационного пространства оставался только Китай и страны юго-восточной Азии. Мечтой

великого полководца было увидеть восточный берег Великого Океана, и он был уже близок к её осуществлению — до побережья Индийского океана его армии оставалось, по-видимому, всего лишь несколько недель пути. Но недовольство армии заставило Александра повернуть назад, на Запад.

Великая империя Александра была скорее виртуальной, чем реальной. Вернее было бы вести речь не о созданном Александром Македонским великом государстве, а о его великих победах и о территории, по которой прошла его армия. Создать на завоёванной им территории государство в собственном смысле слова Александр не успел: он умер отнюдь ещё не старым человеком, не успев осуществить многих своих замыслов. Государства же на завоёванной великим полководцем территории довелось создавать его приближённым, которые и разделили между собой наследство своего вождя, став первыми правителями новосозданных государств. Наиболее крупными из них стали Ахайя, занимавшая территорию Пелопоннесского полуострова и частично Малой Азии, Египет, восстановленный в своих исторических границах, и Сирия, куда, помимо Месопотамии, входили также прилегающие территории, включая Аравийский полуостров. Правителями Египта и Сирии стали, соответственно, Птолемей и Селевк, положившие начало новым династиям правителей в своих странах. Новой столицей Египта стала Александрия, основанная Александром в дельте Нила, а столицей Сирии — Селевкия, город, основанный Селевком и названный им в свою честь.

Нужно иметь в виду, что процесс эллинизации затронул завоёванные Александром территории отнюдь не в равной степени. Собственно, эллинизации подверглась Малая Азия и Ближний Восток. Восточная часть Персидской империи, Иранское нагорье, составлявшее её историческое ядро, оказалось не затронуто эллинизацией вовсе; здесь спустя несколько десятилетий было восстановлено персидское государство, которое не удалось подчинить себе даже Риму. Западные границы этого государства и стали восточной границей эллинистического мира. Но и к западу от неё картина была отнюдь не однозначная. Полностью эллинизированной была, в сущности, одна лишь Малая Азия, куда, надо заметить, греческая культура начинает проникать достаточно рано (первый греческий полис на малоазийской территории, Эфес, появился в VII веке, то есть за три столетия до походов Александра Македонского). В Египте и в Сирии

ситуация была не столь однозначной. Греческие общины в этих странах имелись лишь в крупных (прежде всего, столичных) городах; соответственно, городское население было в известной (иногда — в значительной) степени эллинизировано. Но основная масса сельского и некоторая часть городского населения продолжала говорить на языке своих предков и поклоняться старым богам, не приемля нововведений. Такая ситуация здесь сохранялась и впоследствии, когда Египет и Сирия стали римскими, а позже византийскими провинциями. Египтяне и сирийцы сохранялись как нации со своими языками и национальными традициями вплоть до арабского завоевания, которое произошло в VIII века н.э.

Эллинистическая культура была в основе своей культурой синкретической. Элементами её стали как греческие философские системы, так и восточная (египетская и вавилонская) теософия. В римский период и то, и другое пользовалось среди образованной публики почти равным интересом и популярностью. Такой феномен был, по-видимому, обусловлен тем, что и античная философия, и египетская или вавилонская теософия были следствием кризиса традиционной религиозности, который Египет и Вавилония пережили, естественно, раньше Греции, вскоре после ассирийских войн, но который в V и в IV веках проявился уже и в античном мире. Греческое общество, подобно вавилонскому и египетскому, стремительно двигалось по пути к посттрадиционализму. Разрушение полиса ещё более ускорило это движение, а походы Александра Македонского, после которых окончательно стёрлись границы между государствами и культурами, сделало его необратимым, изменив саму ментальность человека эллинистической эпохи. Прежде человек определял своё место в мире через связь с родным городом или страной; теперь государственные и национальные границы стёрлись, и многие стали ощущать себя космополитами в изначальном смысле слова, то есть гражданами мира, для которых происхождение не имело значения (самое слово «космополит», греческого происхождения, означающее буквально «гражданин мира», возникло именно в эллинистическую эпоху). Образованный человек эллинистической эпохи не был привязан ни к каким культурным или религиозным традициям, считая себе вправе обращаться к любой из них. С одной стороны, это открывало широкий простор для духовного и интеллектуального поиска; с другой, лишало искателя

всяких ориентиров, настолько, что нередко обесценивалось даже само понятие объективной истины: в эллинистическом мире существовали целые философские школы, вовсе отвергавшие или её существование, или возможность её постижения. Многие образованные представители эллинистического общества считали, что в современных им условиях вопрос об истине вообще не имеет смысла, так как истина у каждого своя, и ничего объективного о ней сказать нельзя.

В этом изменившемся мире Иудея внешне оставалась неизменной. После походов Александра Македонского и раздела его наследства она оказалась в составе Египта, которому на протяжении III века принадлежала Палестина. Однако борьба за Палестину между эллинистической Сирией и эллинистическим Египтом продолжалась на всём протяжении III и II веков, причём она была не менее ожесточённой, чем в своё время борьба между Египтом и Вавилонией. Конец ей положило лишь римское завоевание, так же, как за столетия до описываемых событий персидское завоевание положило конец соперничеству Египта и Вавилонии. В начале II века Палестина перешла от Египта к Сирии, и Иудея оказалась под властью сирийских правителей. Однако она продолжала сохранять тот же статус этноконфессиональной еврейской автономии, какой имела в составе Персидской империи. По-видимому, на всём протяжении эллинистического периода Иудея продолжала сохранять иерократический характер государственного устройства, который она приняла после реформы Ездры. Возможно, что именно в эллинистический период в Иерусалиме появилась специальное вооружённое подразделение, непосредственно подчинённое первосвященнику — храмовая стража, в обязанности которой входили прежде всего полицейские функции, но которая имела право действовать на всей территории автономии, в том числе и в случае мятежа.

Но за внешней неизменностью скрывались серьёзные внутренние перемены. Лучше всего о них свидетельствуют появившиеся в эллинистическую эпоху тексты, такие, как Книга Иова и Книга Екклесиаста. Судя по стилю и по большому количеству встречающихся в них арамейских слов, они должны были быть написаны после плена, а тематика позволяет предположить, что перед нами произведения именно эллинистического времени. Книга Екклесиаста напоминает синагогальную проповедь или беседу с учениками учёного раввина, а Книга Иова по форме более всего

похожа на философские диалоги, столь распространённые в эллинистическом мире, хотя содержание её настолько оригинально, что ни о каком подражании античным или эллинистическим философам по существу не может быть и речи. Появление такого рода литературы, между прочим, свидетельствует об эллинистических влияниях, очевидно проникавших в рассматриваемый период в еврейскую среду, а, следовательно, и в Синагогу. Такие влияния могли проникать, прежде всего, в еврейскую диаспору, после походов Александра Македонского распространившуюся по всем крупным городам эллинистического мира. К середине III века эллинистическая диаспора была уже грекоязычной, о чём свидетельствуют начатые в этот период работы по подготовке греческого перевода Торы и пророческого корпуса, ставших основой греческого текста Ветхого Завета — Септуагинты.

При чтении как Книги Екклесиаста, так и Книги Иова прежде всего бросается в глаза отражённый в них индивидуализм. Так, обоих авторов уже не устраивают традиционные ответы о награде праведника и о наказании грешника: и тот, и другой слишком хорошо знают, что нередко и награда, и наказание приходят слишком поздно ([Еккл 8:14](#); [9:2–3](#); [Иов 21:7–26](#)). Они, очевидно, вовсе не считают мир справедливым, а жизнь прекрасной ([Еккл 1:2–3](#); [7:1–4](#); [Иов 14:1–2](#)). Более того: и в Книге Екклесиаста, и в Книге Иова звучит порой прямое неприятие жизни, подобное тому, какое послужило отправной точкой для многих буддийских размышлений ([Еккл 4:2–3](#); [Иов 3:3–19](#)). Такое радикальное мироотрицание было совершенно непредставимо в эпоху традиционализма, но теперь, когда человек оказался один на один с огромным миром и с пустым, как ему казалось в минуты отчаяния, небом, оно стало возможным. Впрочем, нередко альтернативой такому мироотрицанию оказывается твёрдость стоика: как представители стоической философской школы считали, что добродетель в мире отнюдь не вознаграждается, а праведнику стоит рассчитывать лишь на покой, испытываемый тем, чья совесть чиста, так и автор Книги Екклесиаста уверен, что единственной наградой праведника является даруемый ему Богом внутренний мир ([Еккл 2:26](#); [12:13–14](#)). Не исключено, что здесь перед нами действительно следы влияния на библейских авторов греческой философии.

И всё же между мироощущением стоика и яхвиста была существенная разница. Стоик полагался на одного себя. Нравственный закон он воспринимал как нечто абсолютное и существующее извечно, а потому и не сомневался в необходимости ему следовать; но в самом этом следовании стоик полагался лишь на собственные силы, и обрётённым душевным покоем считал себя обязанным лишь самому себе и своей непреклонности в следовании добру. Иное дело верующий яхвист, следующий Торе. Здесь внутренний мир обретается не собственными усилиями, а даруется Богом. Более того: само изучение Торы становится не просто духовным упражнением, а формой богообщения, в процессе которого изучающий переживает реальность присутствия Божия. Хорошим тому свидетельством является [псалом 119](#), где с Торой и с её изучением ассоциируются переживания не только интеллектуального, но и духовно-мистического плана, сопоставимые с теми, которые испытывали верующие яхвисты во время храмового богослужения. Не случайно изучение Торы становится в рассматриваемую нами эпоху одним из важнейших элементов религиозной жизни. Неудивительно, что реальность присутствия Божия давала яхвистам силы переживать всю тяжесть, а нередко и жестокость окружающего их мира: для них эта тяжесть и жестокость не были единственной и последней реальностью, как для многих из их современников.

Возможно, именно с необходимостью упорядочить практику изучения и соблюдения Торы связано появление в эллинистический период в Иерусалиме такого органа, как Великая синагога (евр. *לודגה לסנכ תיב* *бейт-кнесет ха-гадоль*). Упоминания о нём имеются в талмудических текстах, которые и дают основания предполагать, что он, вероятнее всего, должен был появиться не ранее эллинистического времени. Впрочем, чем именно была Великая синагога, сегодня можно только предполагать. С уверенностью можно лишь сказать, что её суждения пользовались в Синагоге абсолютным авторитетом. Неизвестен даже способ её формирования. Наиболее вероятны два варианта. Один из них предполагает, что Великая синагога была представительным выборным органом, куда избирались наиболее авторитетные представители раввината, причём не только из Иудеи, но из диаспоры. Но не исключено и иное: Великая синагога могла быть просто коллегией авторитетных в Синагоге иерусалимских раввинов, чем-то наподобие академии богословских наук, члены которой избирались путём

кооптации. Как бы то ни было, появление такого органа лучше любых доказательств свидетельствует о том внимании, которое уделяла Синагога изучению Торы.

И всё же духовное состояние Синагоги в эллинистический период было далеко не безоблачным, и свидетельство тому нетрудно найти в тех библейских книгах, о которых у нас уже шла речь выше. Уже самый отражённый в них пессимизм говорит о том, что яхвистская община в эллинистический период переживала кризис, который, впрочем, осознавался далеко не всеми. Ярче всего о нём свидетельствует Книга Иова, показывающая столкновение человека, ищущего встречи с живым Богом, с одной стороны, и традиционной синагогальной религиозности, по-видимому, типичной для эллинистического времени, с другой. Показательна сама коллизия: времена пророков прошли, и человеку, который хочет услышать ответ от Бога, община не может предложить ничего, кроме общих мест и расхожих теологических концепций. Показательно также и то, что ни в Книге Екклесиаста, ни в Книге Иова практически не находит своего отражения яхвистская мессианская традиция, столь ярко представленная проповедью поздних пророков. Единственным исключением служит упоминание «искупителя» (евр. *מָלֵךְ גּוֹאֵל*) в [Иов 19:25](#) — этот титул начинает использоваться в после пленный период для обозначения Мессии. Можно, конечно, предполагать, что перед нами сознательно используемый авторами соответствующих книг приём, но даже если и так, он всё же показателен — очевидно, мессианская традиция в эллинистический период если и не была забыта полностью, то заметно отошла на второй план. Мессианские ожидания угасли, и мессианская перспектива отодвинулась в неопределённое будущее, о реальности которого, вероятно, задумывались лишь очень немногие. Налицо было известное «остывание» религиозной жизни. И когда казалось, что жизнь будет идти в своём размеренном ритме столетиями, а религиозность надолго превратилась в привычное посещение синагоги, произошло то, чего, наверное, никто не мог ожидать — гонения за веру и последовавшая за ними религиозная война.



## Маккавейские войны и государство Хасмонеев

История государства Хасмонеев начинается в 166 году до н.э., когда в Иудее вспыхнуло антисирийское восстание во главе с Иудой Маккавеем, увенчавшееся спустя несколько лет полной победой восставших. Эти события нашли отражение в Книгах Маккавеев — сборнике, не вошедшем в число канонических библейских книг, который, однако, включается в некоторые издания Библии. По-видимому, Книги Маккавеев были написаны через несколько десятилетий после окончания войны и основания в Иудее независимого еврейского государства, просуществовавшего около столетия. Автор их был, очевидно, если не непосредственным участником, то, во всяком случае, свидетелем описываемых им событий, но не исключает возможности использования им, помимо собственных воспоминаний, также и иных источников, которые могли оказаться в его распоряжении. Книги Маккавеев описывают не всю историю государства Хасмонеев, а лишь его основание и события, предшествующие антисирийскому восстанию. Существуют и некоторые другие источники, рассказывающие об эпохе Хасмонеев, которые не вошли в состав библейского канона, в том числе и в его расширенный вариант, главными из которых являются сочинения Иосифа Флавия «Иудейские древности» и «Иудейская война».

Восстание Маккавеев оказалось спровоцировано проводившейся сирийскими властями религиозной политикой. Традиционно она была достаточно сбалансированной, и автономия Иудеи уважалась не только в политическом, но и в религиозном отношении. Ситуация изменилась во время правления Сирией Антиоха Эпифана. Взбалмошный и, по-видимому, психически не вполне здоровый человек, Антиох, очевидно, страдал своеобразной манией величия, считая себя сыном Зевса. В древности, надо заметить, многие правители традиционно возводили свой род к одному из богов национального пантеона, однако Антиох, вероятно, понял это слишком буквально и воспринял абсолютно серьезно. Следствием такого о себе мнения стало требование Антиоха учредить по всей стране новый культ Зевса — покровителя царствующего дома и создать в каждом крупном городе соответствующие алтари для торжественных жертвоприношений Зевсу, а заодно и самому Антиоху как его божественному отпрыску и представителю. Такой алтарь, разумеется, должен был быть учреждён

и в Иерусалиме, который был столицей Иудейской автономии и, следовательно, важным административным центром страны.

Нетрудно себе представить реакцию на такой замысел как храмового священства, так и Синагоги. Времена, когда во дворе Храма могли находиться языческие алтари, остались в допленной эпохе. Теперь, после плена и реформы Ездры, сама мысль о чём-то подобном казалась всякому еврею кощунственной. Между тем, власти вовсе не собирались отказываться от намеченного. Более того: можно думать, что, воспользовавшись удобным случаем, Антиох решил заодно установить более строгий контроль над автономией в целом и над Иерусалимом в частности, который, по-видимому, внушал ему подозрения относительно своей лояльности. Реальных оснований для таких подозрений у Антиоха не было и быть не могло: лояльность властей автономии всякому правительству, которое уважало её национальную и религиозную самобытность, была проверена веками и известна ещё с персидских времён. Однако Антиоху этого показалось недостаточно, и в 168 году в Иерусалим был введён сирийский гарнизон. От сирийских солдат жители города не ждали ничего хорошего: за два года до описываемых событий сирийская армия под командованием самого Антиоха, возвращаясь после неудачного похода в Египет, выместила свою злобу на собравшихся для празднования Пасхи жителей города и паломниках. Но теперь город и народ ожидало гораздо более суровое испытание.

В том же 168 году Антиох издал указ о прекращении богослужений в Иерусалимском Храме, а в 167 году во дворе Храма был сооружён алтарь Зевса, которого здесь на восточный манер стали официально называть именем *בַּאֵל שָׁמַיִם* *бааль шамем*, то есть «Владыка неба». В народе это имя скоро переделали в *בַּאֵל שָׁמַיִם שִׁקּוּץ* *шикуц мешамем*, что означает буквально «отвратительная мерзость» (в Синодальном переводе — «мерзость запустения»). Исполнявший в рассматриваемую эпоху должность первосвященника Менелай, так же, как и его предшественник Ясон, был ярким сторонником эллинизации общественной и религиозной жизни автономии. В Иудее в предшествующий период было достаточно сторонников такого пути развития как автономии, так и Синагоги: ведь на эллинизацию в эллинистический период многие смотрели как на процесс приобщения к передовой культуре и к цивилизованному миру. Теперь же

сторонники эллинизации оказались в замешательстве: она оказалась двуликой, словно Янус, и обернулась к своим приверженцам тёмной стороной, продемонстрировав изнанку той самой цивилизации, к которой так стремились приобщиться грекофилы. Следствием этого замешательства и стала, по-видимому, практическая неготовность храмовой верхушки к сопротивлению: Менелай согласился с указом 168 году, даже не попытавшись сопротивляться.

Сопротивление антииудейской политике сирийских властей возглавили лидеры Синагоги, где было немало как сторонников, так и противников эллинизации. В сложившейся ситуации Синагога оказалась единодушной в отвержении установленных сирийскими властями нововведений. После запрещения храмовых богослужений и осквернения Храма языческими жертвоприношениями многие жители Иерусалима покинули город, скрываясь в окрестных горах. Такое поведение было расценено Антиохом, как государственная измена, что и вызвало жестокие гонения против яхвистов и яхвизма, направленные теперь уже не столько на Храм, сколько на Синагогу. Последовали запреты на чтение и изучение Торы, соблюдение таких фундаментальных её положений, как обрезание и кашрут (соблюдение норм ритуальной чистоты в отношении пищи) и тому подобное. В довершение всего, жителей Иерусалима, оставшихся в городе, стали принуждать к участию в жертвоприношениях Зевсу, алтарь которого был установлен во дворе Храма. Именно тогда и появились первые в истории иудаизма мученики за веру, отказавшиеся участвовать в организованном властями действе и своей смертью засвидетельствовавшие верность Богу и Торе. Такое свидетельство не могло не вызвать резонанса в яхвистской среде, прежде всего, в среде синагогальной.

Начавшиеся гонения вызвали в яхвистской (и, прежде всего, в синагогальной) среде новый всплеск мессианских ожиданий. В первые десятилетия после пленной эпохи они были весьма сильны, так как и сам плен, и последовавшее избавление вполне укладывались в ту схему мессианских событий, которая вырисовывается у поздних пророков: период бедствий и катаклизмов (в раввинистической традиции он даже получил специальное название — *חשן המשיח* *асонот ха-машиах*, «мессианские бедствия») — выделение мессианского остатка — конец бедствий и пришествие Мессии. Но после многовекового бесплодного ожидания,

мессианские настроения в общине несколько угасли, в том числе и потому, что традиционная схема, казалось, дала сбой. Однако во время гонений Антиоха всё вновь встало на свои места: мессианские бедствия были налицо, и новый мессианский остаток рождался на глазах. Мученичество оставшихся верными свидетелей лучше всяких слов говорило, что остаток в народе Божиим действительно есть. О том же напоминал и осквернённый Храм — ведь, согласно традиции, восходящей к Иезекиилю, именно Второй Храм должен был стать Храмом, который увидит Мессию. Осквернение Храма в таком контексте не могло восприниматься иначе, чем венец мессианских бедствий, после которых непременно должен был появиться несущий избавление Мессия.

По-видимому, именно во время гонений Антиоха была написана Книга Даниила, где сплелись воедино образ мучеников за веру и апокалиптические ожидания. Первая часть книги (гл. 1–6) представляет собой рассказ об исповедниках, гонимых за веру. Сюжет рассказа переносит читателя во времена Вавилонского плена, но многочисленные анахронизмы и насыщенный арамейскими словами язык выдают его позднее происхождение. Очевидно, что историческая достоверность не была главной целью автора рассказа: он рисует образ свидетеля, исповедника, сохраняющего верность своему Богу, и этот образ приобретает у него характер архетипический, а сам рассказ превращается, по существу, в притчу о верном свидетеле. Вторая же часть книги (гл. 7–12) представляет собой описание типичного апокалиптического видения, весьма характерного для описываемой эпохи. Апокалиптические тексты как жанр появляются позже пророческих, оказываясь в известном смысле их продолжением. Но апокалиптическая традиция была бы невозможной вне той эсхатологии, образцы которой мы находим у поздних пророков и которая неотделима от мессианской традиции. Вторая часть Книги Даниила полна катастрофических ожиданий, но вместе с тем в ней звучит и надежда на то, что на смену прежнему порядку вещей придёт новый, который принесёт с собой грядущий Мессия ([Дан 7:13–14](#)).

Такие ожидания не могли не вызвать в народе желания ускорить приход Мессии, активно вмешавшись в события. В воздухе вновь стала носиться идея священной войны, войны за веру и за собственную свободу. То, что ещё десятилетие назад казалось нереально далёким прошлым, вновь

стало актуальным и современным. Недоставало лишь искры, чтобы война вспыхнула, и искра не замедлила. Призыв к войне за веру прозвучал из уст Маттафии Хасмонея, священника, жившего в небольшом иудейском городе Модин. Он не просто отказался приносить жертву Зевсу по требованию сирийских властей, но, действуя подобно воинственным пророкам древности, заколол у жертвенника сирийского солдата и одного из отступников, собиравшихся принести жертву, а затем опрокинул и сам алтарь. Теперь дороги назад не было: это был открытый призыв к восстанию против сирийцев и к священной войне. Сам Маттафия, человек преклонного возраста, после описанных событий прожил недолго: жизнь в горах, где пришлось скрываться повстанцам, оказалась ему не по силам. Умирая, он завещал своим сыновьям продолжать борьбу за веру, назначив военным вождём восстания Иуду, отличавшегося храбростью и полководческим даром. Встав во главе восставших, Иуда взял себе прозвище Маккавей (от евр. מַכַּבִּי *макаби*, «молот»).

На первый взгляд, восставшие едва ли могли рассчитывать на успех. Но горы Иудеи как нельзя лучше подходят для партизанской войны, а Сирия, измотанная войнами с Египтом, была не в состоянии уделить достаточно внимания событиям в автономии. Сирийским правительством предпринимались карательные экспедиции в Иудею, но Антиох, кажется, не оценил всей серьёзности положения, и повстанцы, воодушевлённые идеями священной войны за веру, стали наносить сирийским отрядам одно поражение за другим. В 164 году сирийский гарнизон вынужден был оставить Иерусалим, куда вступили повстанческие отряды. В декабре того же 164 года, после положенных дней траура, был очищен и вновь освящён Иерусалимский Храм (об этом событии напоминает иудейский праздник Ханука). Это было серьёзным ударом для Сирии, и Антиох начал готовиться к большому походу против восставшей Иудеи, но во время подготовки карательной экспедиции умер. Начало восстановления независимости Иудеи было положено.

Однако до окончания борьбы было ещё далеко. Преемники Антиоха отнюдь не собирались оставлять Иудею на произвол судьбы. После длительной борьбы власть в Антиохии (новой сирийской столице, основанной Антиохом Эпифаном и названной им своим именем) захватил один из его полководцев Лисий. Ему удалось в 163 году, собрав большое войско, выбить отряды Иуды

Маккавея из Иерусалима. Повстанцам пришлось отступить из города и укрыться в одной из крепостей, которую им удалось удержать. Впрочем, Лисий оказался политически дальновиднее своего предшественника: он отменил все указы Антиоха, ограничивавшие религиозные свободы евреев, и уже не пытался насильственно насаждать в Иудее языческие культы. Вскоре Лисий был свергнут, а его преемнику Никанору удалось заключить с Иудой Маккавеем мир, после которого, казалось бы, война должна была быть окончена. Но даже после заключения мирного договора Никанор продолжал опасаться Иуды, и в 160 году он вновь предпринимает попытку захватить своего противника. Попытка окончилась провалом, Никанор был убит в сражении, и в том же году Иуда Маккавей во главе своих отрядов повторно вступил в Иерусалим. Однако эта победа оказалась для Иуды последней: последовавший вскоре после описываемых событий большой поход в Иудею положил конец восстанию, а сам Иуда погиб в решающем сражении с сирийцами.

Впрочем, известного успеха восставшие добились. Сирия ослабела настолько, что не могла уже контролировать Иудею, и ей пришлось смириться с её независимостью, вначале фактической, а затем и формальной. В 152 году брат Иуды Ионафан Хасмонеи принимает сан первосвященника и становится фактическим правителем Иудеи, а через десять лет после смерти последнего его брат Симон созывает в Иудее народное собрание, на котором он предложил передать власть правителя Иудеи и первосвященника роду Хасмонеев, легализовав тем самым хасмонеискую династию. Предложение было принято, и создание государства Хасмонеев было завершено. С этого дня Иудея вновь стала независимым государством, просуществовав в таком качестве до 63 года, когда после продолжительной борьбы за власть она вошла в состав Римской империи. Территория государства Хасмонеев, помимо собственно Иудеи, включала в себя также южную часть Самарии, расширившись почти до границ допленного Иудейского Царства. В процессе этого расширения Иудея взяла под свой контроль также некоторые исконно самарянские земли, причём во время захвата самарянских территорий был разрушен храм, построенный самарянами в районе горы Гризим (Гаризим).

Ситуация в новосозданном государстве была отнюдь не безоблачной. Страна оказалась разделённой на два лагеря: сторонников эллинизации

и её противников. К числу первых принадлежали, прежде всего, сами Хасмонеи, а также их многочисленные приближённые, принадлежавшие преимущественно к среде храмового священства и местной аристократии. Они были сторонниками светского пути развития страны, считая, что опора на достижения современной им цивилизации будет более надёжной, чем опора на старые традиции. Они отнюдь не принадлежали поголовно к числу людей неверующих, но к раввинистической традиции, столь важной для Синагоги, относились скептически, как к новомодным выдумкам теологов, не укоренённых в подлинной традиции, которая для них ограничивалась исключительно Торой и священническими преданиями. Вообще, Синагога, насколько мы можем судить сегодня, была и для аристократии, и для священства средой в значительной мере чуждой. Однако согласовывать с Синагогой важнейшие государственные вопросы было необходимо, и для такой координации был создан специальный орган — Санхедрин (Синедрион), где были представлены и светские власти, и храмовое священство, и Синагога. Санхедрин исполнял также роль верховного суда по всем вопросам, включая религиозные, но вместе с тем он был и органом координации интересов всех основных общественно-религиозных групп иудейского общества. Такую роль Санхедрин играл не только при Хасмонеях, но и в римский период, вплоть до разгрома Иерусалима и ликвидации автономии в 70 году н.э.

Лидеры Синагоги в массе своей были сторонниками превращения Иудеи в иерократическое государство, живущее по законам Торы и ориентирующееся на нормы религиозной жизни, исповедуемые Синагогой. Нельзя сказать, что все без исключения раввины и учителя Торы были противниками эллинистических влияний; но приоритет во всяком случае отдавался синагогальной традиции, которая на греческие традиции была ориентирована слабо, даже когда речь шла о синагогах диаспоры. К тому же, для Синагоги была исключительно важна раввинистическая традиция, то, что в иудаизме называют обычно «устной Торой», дополняющей писанную Тору. На аристократов верующие иудеи смотрели насторожённо, видя в них людей, в лучшем случае, не слишком благочестивых, а последние презирали их, считая святошами, готовыми ради своих религиозных принципов погубить страну. Такой конфликт между основными группами иудейского общества,

разумеется, отнюдь не способствовал внутреннему укреплению страны, ослабляя её перед лицом многочисленных внешних угроз.

Приходится признать, что опасения властей в отношении Синагоги имели под собой известные основания. Синагогальные лидеры отнюдь не чуждались политики, и многие из них были настроены далеко не миролюбиво. Это и не удивительно, если вспомнить, что правившая в Иудее династия в их глазах никак не могла считаться законной. Синагога в рассматриваемый период была исполнена мессианских ожиданий, и после ещё столь памятной всем священной войны образ Мессии в сознании многих вновь трансформировался из кроткого Отрока в грозного Правителя и Воина. Правившая в Иудее династия никак не отвечала представлениям Синагоги о мессианской эпохе. Помимо того, что Хасмонеи, идумеи по происхождению, не имели никакого отношения к потомкам Давида, к которым, как считали все теологи эпохи, должен был принадлежать Мессия, они к тому же проводили политику, весьма далёкую от той, которую можно было бы рассматривать как направленную на поддержку религии и на преобразование общества на началах норм Торы. Всё это и привело к предпринятой лидерами религиозных братств в 80 году, во время правления Александра Янная, попытке восстания, которая была жестоко подавлена властями, причём сотни восставших были распяты на крестах.

Но, несмотря на жестокие репрессии, религиозные братства, появившиеся вскоре после окончания маккавейских войн и образования государства Хасмонеев, не исчезли. Более того: они пережили не только Хасмонеев, но и разгром Иудеи в 70 году н.э., оказав впоследствии известное влияние на формирование поздней (раннесредневековой) раввинистической традиции. Что же представляли собой эти братства? По-видимому, ядром их стало движение тех ревнителей веры и Торы, которые ещё при Маккавеях были известны под собирательным именем «благочестивых» (евр. חַסִּדִּים *хасидим*). Структурирование же этого движения и образование на его основе религиозных братств относится к эпохе несколько более поздней, возможно, к первым годам независимости Иудеи. Братства, очевидно, представляли собой общины единомышленников, которых объединяла совместная молитва, совместное изучение Торы и — что не менее важно — совместная братская трапеза, носившая религиозно-ритуальный характер. Вероятнее всего, такими трапезами были трапезы субботние



и пасхальные, имевшие в рассматриваемую нами эпоху разработанный ритуал, в основе которого лежало торжественное благословение хлеба и вина с последующим торжественным преломлением освящённого хлеба. На такие трапезы издавна было принято приглашать не только родственников, но и близких друзей, и трансформация этих дружеских и семейных трапез в общинные была процессом вполне естественным.

По-видимому, в каждом таком братстве имелся по меньшей мере один авторитетный наставник (вероятнее всего, учёный раввин или просто учитель Торы), который и брал на себя руководство духовной жизнью общины. Помимо духовного главы, в каждом братстве были также и люди, на которых возлагалась организационная работа (таких людей, судя по известным нам сегодня данным, называли обычно словом *מְשָׁרֵת* *мешарет*, то есть «служитель»). Об особенностях мировоззрения религиозных братств периода Хасмонеев сегодня трудно сказать что-либо определённое. Судя по самоназванию *חסידים* *хасидим* «благочестивые», они смотрели на себя, как на людей, призванных быть хранителями и носителями традиции подлинного и чистого яхвизма. Не исключено, что от своих противников они получили название *פְּרִישִׁים* *перушим*, то есть «отделившихся», что вряд ли должно нас удивлять: в истории самых разных религий нередко случалось, что движение или община, присваивавшие себе название «благочестивых», от окружающих (в том числе и от собственных единоверцев) получали прозвище «сектантов». Среди членов (а скорее всего, и среди лидеров) братств действительно встречались как сектанты, так и экстремисты. Среди первых очевидно выделяется Кумранская община, члены которой были уверены, что Мессия придёт в мир, чтобы спасти только их одних, как таких, которые единственно сумели сохранить чистоту среди мира, погрязшего в скверне. Это братство, монашеское по форме и по существу, обитавшее в пустыне на побережье Мёртвого моря, было основано во второй половине II века до н.э. и просуществовало до 70 года н.э. Были среди «благочестивых» и люди иного склада, которых называли *קְנָאִים* *кенаим*, то есть «ревнителями». В отличие от кумранитов, они отнюдь не собирались бежать в пустыню. Они, напротив, стремились действовать, притом активно и решительно, по возможности с оружием в руках. Их идеологией был, вероятно, воинствующий мессианизм: они, по-видимому, считали, что ускорить приход Мессии можно, начав новую священную войну, подобную той, какую начали

в своё время Маккавеи, и тогда Мессия придёт и непременно вмешается с тем, чтобы установить на земле Своё царство. Движение религиозных братств отнюдь не страдало однообразием; но ядро его, можно думать, состояло всё же из людей, избегавших крайностей как эскапизма, так и воинствующего экстремизма. Именно оно и определяло жизнь Синагоги на всём протяжении последних десятилетий яхвистской истории. Но избежать срыва всё же не удалось: восстание, подавленное Александром Яннаем, не стало последним. Однако новое восстание пришлось уже на иную эпоху, и последствия его оказались для яхвизма катастрофическими.

## **Римский период**

Вопрос о римском периоде яхвистской истории тесно связан с вопросом о периодизации истории иудаизма и христианства. Начало этой эпохи приходится на 63 год до н.э., когда независимая прежде Иудея вошла в состав Римской империи. Но именно в римский период внутри яхвистской общины родилась Церковь, а Синагога в известном смысле обрела новое качество, став центром религиозной жизни благодаря активности религиозных братств. Применительно к римскому периоду справедливо было бы говорить о трёх основных формах яхвизма, соответствующих трём существовавшим в ту эпоху общинам: иудейской, самарянской и христианской. Все три происхождения связаны с яхвизмом, внутри которого они формировались и осознавали себя как различные общины с различными традициями. Ранее других начинает выделяться иудейская община: процесс её формирования начинается уже в период плена, с появлением первых синагог. Первый, начальный этап складывания иудейской общины завершается реформой Ездры, а окончательное её оформление связано с появлением в V-VI веках н.э. Талмуда. Самарянская община начинает оформляться несколькими десятилетиями позже иудейской, когда отвергнутые репатрианты самаряне создают собственный культовый центр в городе Гризим (Гаризим), а заканчивается этот процесс около V века н.э., когда Синагога, приняв Талмуд, не воспринятый самарянской общиной, тем самым окончательно

обозначила различие между собой и самарянами. Днём рождения Церкви справедливо было бы считать день Пятидесятницы, но завершение формирования Церкви как религиозной общины приходится, очевидно, на IV век н.э., когда на первых Вселенских Соборах был принят Никео-Константинопольский символ веры.

Окончательное оформление всех трёх общин выходит далеко за рамки собственно яхвистской истории. Ни Церковь, ни Синагога, ни самарянская община в отдельности не могут считаться прямым и непосредственным продолжением общины яхвистской, так как каждая из них имеет собственную историю, в том числе и в рамках яхвистской традиции. Между тем, ни одна из трёх не сохранила того, что составляло ядро яхвизма и служило объединительным началом для всех яхвистских традиций: храмового богослужения. Конец Второго Храма был одновременно и концом яхвизма; в дальнейшем можно уже говорить об истории Церкви или Синагоги как отдельных общин, вышедших из общины яхвистской. Конец яхвизма и для Синагоги, и для Церкви означал начало нового этапа в их истории. Для Синагоги он стал завершением эпохи религиозных братств в их классической форме и началом эпохи таннаев, которая уже непосредственно предшествовала эпохе талмудической, обозначившей для иудаизма переход от древности к раннему средневековью; в истории Церкви он обозначил конец периода первохристианского, положив начало периоду раннехристианскому, во многих отношениях отличавшемуся от предшествующей эпохи. В таком случае можно было бы говорить о римском периоде яхвистской истории, как о периоде, продолжавшемся с 63 года до н.э. по 70 год н.э., когда после антиримского восстания римскими войсками был до основания разрушен Иерусалим, а вместе с ним и Второй Храм.

История Рима началась с возвышения в IV веке небольшой городской общины, находившейся в центре Апеннинского полуострова. Подчинив себе соседние общины, в ходе дальнейшей экспансии, прежде всего в южном направлении, растущее государство неизбежно должно было столкнуться с греческими городами, основанными ещё античными колонистами, которых поддерживал Карфаген, в IV-III веках претендовавший на контроль над южной Италией. Пунические войны, продолжавшиеся около столетия, решили судьбу Карфагена, а вместе с тем определили и будущее Рима.

Карфаген потерпел полное поражение и прекратил своё существование, как независимое государство, превратившись впоследствии в римскую провинцию. Впрочем, город, до основания разрушенный римлянами, впоследствии был восстановлен и стал одним из крупнейших экономических и культурных центров Римской империи. В ходе своей дальнейшей экспансии Рим неизбежно должен был обратить внимание на восточные дела, что и произошло уже во II веке, когда римская армия, сломив сопротивление Ахайи, захватила Грецию и проникла в Малую Азию. На очереди было завоевание Ближнего Востока, где основными игроками были Египет и Сирия.

Для такого предприятия необходимо было прежде всего установить контроль над Палестиной. Между тем, положение Иудеи в рассматриваемый период было далеко не простым. Сирия отнюдь не отказывалась от попыток установить контроль над Палестиной, так же, как и от завоевательных планов по отношению к Египту. Впрочем, здесь Сирии пришлось столкнуться с противодействием Рима, и в конечном итоге от завоевания Египта Сирии пришлось отказаться. Но Риму нужен был контроль над Палестиной, а затем и над всем Ближним Востоком, а потому нужны были союзники в регионе, на которых можно было бы опереться при реализации своих планов. Ослабленная Иудея, нуждавшаяся в поддержке против Сирии, была для Рима идеальным союзником. Первые попытки установить отношения с Римом были предприняты уже при Ионафане Хасмонее, но в те времена они были ещё спорадическими и нерегулярными. Теперь настало время более активного взаимодействия, которое было необходимо прежде всего самому Риму. Судьба же Иудеи была решена: в римской истории все союзники раньше или позже превращались в вассалов. Именно это и произошло с Иудеей в 63 году: римские легионы под командованием Помпея вошли в страну с тем, чтобы остаться здесь надолго.

Но Рим всё же не забывал старых союзников. Во-первых, формально статус союзника за ними сохранялся, и, хотя разорвать такой «союз» было уже невозможно, с союзниками обращались совершенно иначе, чем с врагами. Прежде всего, союзники всегда оставались правителями собственных стран и земель. Фактически о независимости им приходилось забыть, но формально речь всегда шла о сугубо добровольном союзе, и союзники всегда были в Риме почётными гостями. Объём же реальной власти

определялся отношениями правителей союзных стран и территорий с римским правительством. В Иудее, которая имела союзнический статус, после присоединения её к Риму у власти остался правивший там в это время Антипатр, а ему на смену пришёл в 40 году Ирод Великий — дед упоминаемого в Евангелиях Ирода Тетрарха. Сам Рим тоже менялся: одновременно с завоеванием всё новых земель он превращался из республики в империю. Ближневосточные завоевания, начатые в правление Цезаря, завершил его преемник Август. Сирия и Египет потерпели поражение в войне с Римом и во второй половине I века были присоединены к Римской империи, превратившись в её провинции. Территория империи расширилась на Востоке до западных границ Ирана.

Ситуации в Иудее во время правления Ирода Великого была политически неоднозначной. Можно было бы сказать, что Ирод был союзником Рима не только формально, но и фактически. Рим нуждался в реальной поддержке для завершения своих ближневосточных завоеваний, а Ирод мог обеспечить римской армии надёжный тыл. К тому же, власть его в Иудее была достаточно прочной, и Ирод, полностью поддерживая внешнюю политику Рима на Ближнем Востоке, использовал мирную передышку для того, чтобы под защитой римских легионов обустроить собственную страну. Ему удалось до известной степени сбалансировать интересы как светской, так и религиозной части иудейского общества. При Ироде Великом в стране шло большое строительство, и именно при нём был полностью перестроен Иерусалимский Храм. После перестройки он превратился в типично эллинистическое сооружение с роскошными колоннадами и просторными портиками, где могли собираться члены религиозных братств, а учёные раввины и преподаватели Торы общались с учениками и вели учёные диспуты. Именно в этом, перестроенном Иродом роскошном Храме и проповедовал Иисус.

Ситуация изменилась при преемниках Ирода Великого. Рим уже достаточно укрепился на Ближнем Востоке для того, чтобы не нуждаться в союзниках; теперь ему нужны были уже не союзники, а вассалы. К тому же, последние представители хасмонейской династии не отличались выдающимися качествами, ни государственными, ни человеческими. На Ирода Тетрарха в Рим сыпалось столько жалоб, что, несмотря на сохранявшийся за ним статус союзника, римскому правительству пришлось ограничить власть

Ирода над Палестиной. Ему была отдана Галилея, где он и правил, заслужив у своих подданных славу жестокого и сумасбродного правителя. В Иудее же римляне восстановили теократическую систему управления, отдав её во власть храмового священства во главе с первосвященником. Впрочем, на произвол судьбы и местных властей римляне этот стратегически важный для них регион никогда не оставляли: здесь постоянно находился римский гарнизон, который римляне, не желая повторения сирийских ошибок, разместили вне города, в специально построенной ими напротив главных городских ворот цитадели, а также прокуратор, бывший непосредственным представителем центральных властей. Присутствие такого представителя было совершенно необходимо ещё и потому, что некоторые приговоры, вынесенные местными судами (такие, как приговоры к смертной казни) должны были, согласно римским законам, утверждаться на всей территории империи только представителями римской власти.

Говоря о религиозной жизни Иудеи в римский период, следует прежде всего упомянуть, что это была эпоха расцвета религиозных братств. Зародившиеся ещё при Хасмонеях, относившихся к подобного рода религиозной активности с подозрением, а иногда и прямой враждебностью, теперь, в условиях иерократического правления, они достигли такого развития, о котором в прежнюю эпоху никто не мог и помыслить. Религиозные братства определяли жизнь Синагоги; их представители контролировали наиболее авторитетные богословские школы; они имели своих представителей в Санхедрине, заставив считаться с собой храмовую верхушку, в том числе и самого первосвященника. Изгнание из религиозного братства было для верующего яхвиста практически равнозначно отлучению от Синагоги. Конечно, храмовое священство продолжало, в известной степени, жить своей обособленной жизнью; но и ему приходилось считаться с Синагогой, членами которой было подавляющее большинство тех, кто приходил в Храм на богослужение. К этому можно добавить, что религиозные братства оказывали серьёзное влияние на Синагогу не только в Иудее, но и в диаспоре, прежде всего, благодаря контролю за теологическим образованием.

Структура братств в римскую эпоху по сравнению с эпохой хасмонеи несколько усложнилась, что, вероятнее всего, было связано с ростом их численности. Прежде братства были небольшими, объединяя

единомышленников, связанных, вероятно, с одной и той же синагогой; теперь они сами контролировали синагоги, настолько, что, по-видимому, в римскую эпоху стало возможно вести речь о братских синагогах. Речь, скорее всего, надо было, конечно, вести не о формальном контроле, а скорее о принадлежности в некоторых случаях всей синагогальной общины, включая раввина, к братству. Но основной формой братского общения продолжала оставаться братская трапеза, а не синагогальное собрание. С течением времени такие трапезы становились всё более многочисленными, что привело к появлению специальных служителей, наблюдавших за порядком, которых называли словом *מבקר* *мевакер*, «надзиратель». Наиболее крупные братства с ростом численности своих рядов естественным образом разделялись на более мелкие общины, и такая ситуация со временем потребовала координации братской жизни на уровне братства в целом. Поскольку братское движение было в основе своей неформальным и, в известном смысле, харизматическим, ни о какой жёсткой централизации здесь не могло быть и речи. Лидерами становились наиболее авторитетные руководители общин, к мнению которых прислушивалась не только их собственная община, но и братство в целом. Таких лидеров называли словом *זקן* *закен*, «старейшина».

Рост влияния братств на религиозную жизнь поставил вопрос об их формальном статусе в Синагоге и в автономии. По-видимому, в римский период крупные братства должны были быть официально зарегистрированы Санхедрином. О порядке регистрации у нас нет сегодня никаких данных; можно лишь предполагать, что зарегистрировать новое братство желающим было легче, чем властям впоследствии снять его с регистрации. Так, Иерусалимская Церковь, по-видимому, была зарегистрированным религиозным братством, и можно думать, что регистрация так и не была отменена до самого конца эпохи Второго Храма, несмотря на конфликт апостолов с Санхедрином. По-видимому, регистрация давала представителям братства право проповедовать официально (от имени братства, а не только от своего) и иметь официальные места братских собраний при Храме, где как раз и можно было проповедовать публично. Не исключено также, что регистрация давала братству право иметь своих представителей в Санхедрине, но в точности этого сегодня сказать невозможно. Можно думать, что право проповеди предполагало также и право проповеди

в синагоге, но следует иметь в виду, что в синагоге вообще имел право проповедовать каждый совершеннолетний мужчина. Возможно, речь должна идти скорее о праве организации новых синагог, принадлежащих братству. При этом важно иметь в виду, что за деятельность братства несли юридическую ответственность, вероятнее всего, не рядовые его члены и не старейшины, а упомянутые выше надзиратели, что, разумеется, никак не исключало личной ответственности рядовых членов братства в случае нарушения ими соответствующего закона.

По-видимому, снять братство с регистрации и подвергнуть суду его основателей (так же, впрочем, как и всякого верующего яхвиста) можно было лишь за грех «против народа, Храма и Торы» (евр. *לפני ה' חטא חמור* *лефи ха-ам ха-маком ве-ха-тора*, буквально «против народа, места и Торы», где под «местом» подразумевается Иерусалимский Храм). Обвинение в осознанном грехе «против народа, Храма и Торы» влекло за собой, в случае доказательства, смертную казнь, так как такие грехи считались грехом против первой заповеди. В римский период единство еврейского народа как народа Божия осознавалось не только на психологическом и культурном, но также и на духовно-мистическом уровне. Весь народ Божий был как бы единым духовным телом, освящённым тем присутствием Божиим, которое пребывало в Иерусалимском Храме. Тора же рассматривалась не просто как текст или учение, а как образ жизни, позволяющий народу Божию оставаться носителем этого присутствия и не оскверняться, не терять своей святости. Грех «против народа, Храма и Торы» лишал народ или источника святости, или возможности сохранить её, или он угрожал самому физическому существованию народа. Всякий призыв, направленный против Храма, призывающий к его разрушению или осквернению, или против Торы, призывающий к её нарушению, или против народа, призывающий нанести ему какой бы то ни было ущерб, наказывался смертью. Если, однако, обвиняемый отказывался от своих слов и мог доказать, что совершил то, в чём его обвиняют, по ошибке, смертная казнь могла быть заменена телесным наказанием, которое применялось также и в случае некоторых других религиозных преступлений. По-видимому, снять с регистрации религиозное братство можно было лишь за те проступки, за которые полагалась смертная казнь, а также, возможно, за злостное и открытое неповиновение Санхедрину или первосвященнику.



В вопросах же того, как следует понимать и исполнять Тору, и Санхедрин, и Синагога допускали возможность самого широкого толкования. Впрочем, тут многое зависело от того, к какой богословской школе принадлежал комментатор. В римский период движение, участники которого называли себя *חסידים хасидим*, «благочестивыми», выросло в многочисленное братство, члены которого теперь, не стесняясь, называли себя *מִישׁוּרִים перушим*, «избранными» (в Евангелии они известны под именем «фарисеев»), усвоив себе название, прежде применявшееся по отношению к ним их противниками. Они, разумеется, едва ли считали себя сектантами; скорее, они воспринимали себя тем самым остатком, о котором говорили поздние пророки, и свою «отделённость» от всего остального народа воспринимали как избранность. Это братство было в Иудее (а возможно, и в диаспоре) наиболее авторитетным и уважаемым, и, к тому же, самым многочисленным и старым среди всех других братств. С ним, по-видимому, у большинства верующих яхвистов эпохи ассоциировалось само представление о религиозном братстве как о явлении, и быть членом братства «избранных» было, очевидно, большой честью, а быть изгнанным из него означало получить такое пятно на свою религиозную репутацию, которое, вероятно, осталось бы на изгнаннике до конца его дней. Впрочем, свою «избранность» члены братства вовсе не воспринимали исключительно как привилегию; совсем напротив, они считали необходимым всемерно способствовать умножению собственных рядов, справедливо, в общем-то, полагая, что чем больше в народе Божием будет верующих и благочестивых людей, тем будет лучше и всему народу в целом, и каждому его члену в отдельности. Именно поэтому «избранные» брали на себя решение таких задач, как проповедь, обучение Торе детей и взрослых и даже в некоторых случаях обращение в иудаизм язычников.

Неудивительно, что в братстве, состоявшем в значительной мере из учёных раввинов и учителей Торы, в вопросах, касающихся толкования и исполнения Торы, царило огромное разнообразие мнений. Богословских школ в римский период было множество, но главных направлений в братстве «избранных» было два, одно из которых можно было бы определить, как законническое, а второе — как харизматическое. Наиболее известным представителем первого направления был учёный раввин Шаммай, живший в I веке, а второго — учитель Торы Гиллель, его современник. Соответственно,

представителей законнического направления в раввинистической традиции периода Второго Храма называют обычно «школой Шаммая», а представителей харизматического направления — «школой Гиллеля», к которой принадлежал, между прочим, и упоминаемый в Новом Завете учитель апостола Павла Гамалиэль (Гамалиил). Обе школы были убеждены в необходимости изучения и исполнения Торы, но понимание того, что означает в данном случае изучение и исполнение, было у представителей этих школ различным. Представители школы Шаммая были убеждены, что исполнение требований, изложенных в тексте Торы, в известном смысле самоценно. К Богу, по их мнению, человека приближает, прежде всего, сам факт следования изложенным в тексте Торы нормам и правилам, так как именно они указывают человеку путь, который в конце концов приведёт его в царство Мессии. Бог, конечно, поощряет человека на этом пути, но встреча с Богом ожидает идущего лишь в конце; искать её, не завершив путь, бессмысленно. Представители школы Шаммая считали главной задачей учителя дать верную интерпретацию тех или иных содержащихся в тексте Торы норм применительно к современным им условиям, составляя для этого многочисленные комментарии законодательного и канонического характера. Для представителей же школы Гиллеля главным было непосредственное общение с Богом через молитву, ритуальную трапезу, чтение Торы. Они разработали учение о *шехине* — присутствии Божиим, которое открывается тем, кто собирается на братскую трапезу или для изучения Торы. Гиллелю приписывается высказывание: «Где двое или трое собраны ради изучения Торы, там шехина пребывает среди них». Представители школы Гиллеля считали, что встреча с Богом для человека возможна не только в конце пути, но и прежде его окончания, и главной целью духовной жизни полагали освящение человека через обретение им шехины, которая в идеале должна была бы сопровождать человека повсюду. Они были уверены, что это возможно: Бог, по их мнению, всегда готов открыться человеку, и лишь от самого человека зависит, останется ли он впоследствии в присутствии Божиим или отойдёт. Всё остальное в Торе они считали лишь средством.

Таково было главное направление богословской мысли в римский период; но были и иные братства, не связанные с «избранными». Одним из таких братств было братство ессеев, выросшее из Кумранской общины. К концу I века оно не только распространилось по всей Палестине (в особенности

в городах Галилеи), но проникло даже в диаспору, где, возможно, сохранялось дольше, чем на исторической родине. По-видимому, один из крупных ессеических центров находился в Египте, в пустыне неподалёку от Александрии, где впоследствии возникли первые христианские монашеские общины. Как и члены Кумранской общины, ессеи были эскапистами и апокалиптиками. Мессия, которого они ожидали, приходил не столько как спаситель, сколько как губитель мира: он гораздо более напоминал мессию зороастризма, чем Мессию поздних пророков. Чистыми и достойными спасения ессеи, очевидно, считали лишь самих себя, идентифицируя себя с истинным мессианским остатком, не идущим ни на какой компромисс с миром. Отказ от семьи для ессеев был, вероятно, выбором не аскетическим, а эсхатологическим: они, можно думать, не считали необходимым обременять себя ничем, что может связать человека с миром, в том числе и семьёй. Ритуальная чистота была главной целью их жизни: даже в пустыне, где обычно селились ессеические общины, в их поселениях всегда имелись ванны для ритуальных омовений: на них, очевидно, воды не жалели. По-видимому, с Кумранской общиной был связан в детстве и в юности Иоанн Креститель; но, вероятнее всего, выйдя на проповедь, он порвал с кумранитами, которые не считали необходимым широкую и публичную проповедь.

Были среди членов религиозных братств и те, кого называли קנאים *кенаим*, то есть «ревнителями» (хотя это слово может обозначать также «крайних» или «экстремистов»; в Евангелии их называют обычно «зелотами»). Они, разумеется, едва ли могли рассчитывать на легализацию, однако, можно думать, даже «избранные» не смотрели на них, как на чужаков. В сущности, «избранные» принципиально ни в чём не расходились с «ревнителями», кроме применяемых ими методов борьбы. «Ревнители» были убеждены в том, что приход Мессии можно ускорить, начав священную войну с оккупировавшими страну язычниками. Возможно, в отличие от «избранных», священную войну они считали, подобно ранним пророкам, религиозной обязанностью всякого истинного яхвиста. По-видимому, они считали нарушением Торы любое сотрудничество с римской властью, которую они рассматривали как оккупационную, и все, сотрудничающие с ней, были для них коллаборационистами, заслуживавшими смерти. Неясно, впрочем, насколько далеко заходили

«ревнителю» в своих требованиях. Для наиболее последовательных из них, вероятно, даже уплата налогов, взимаемых римскими властями, была недопустимым компромиссом; но более умеренные из «ревнителей», очевидно, были готовы сотрудничать даже с законопослушными «избранными» до тех пор, пока те молчаливо их поддерживали. Впрочем, на еврея, решившегося пойти на римскую службу, скорее всего, не только «ревнителю», но и «избранным» должны были смотреть, как на предателя — ведь такая служба была делом исключительно добровольным, к которому никого из евреев не принуждали.

Именно деятельность «ревнителей» и привела Иудею к катастрофе. Деятельность «ревнителей» проходила на фоне необычайного всплеска мессианских ожиданий, ещё не угасшего после маккавейских войн. Римлянам такое положение дел весьма беспокоило: они понимали, что подобного рода почти лихорадочная напряжённость не может кончиться ничем хорошим; кроме того, они не могли не быть осведомлены о деятельности религиозных экстремистов, направленную на разжигание новой религиозной войны. К тому же, на глазах римлян то там, то здесь появлялись «мессии», непременно собиравшие вокруг себя возбуждённую толпу, для разгона которой приходилось применять войска. Впрочем, ни храмовая верхушка, ни наиболее авторитетные лидеры «избранных» отнюдь не были сторонниками радикальных мер: и те, и другие понимали, что победа «ревнителей» может привести только к очередному кровопролитию. Священство было вообще готово подавить в зародыше всякое мессианское движение ради безопасности страны, что и не удивительно: священники в большинстве своём не были мессианистами, а к пророческой традиции и к пророческим книгам, в отличие от лидеров Синагоги, относились скептически, считая вполне авторитетной лишь Тору, в которой они не видели ничего мессианского. Иное дело Синагога, традиция которой была немыслима вне мессианского контекста. Лидеры «избранных», разумеется, не могли отрицать всё, связанное с мессианскими движениями, занимая позицию «не принимать и не отвергать», отражённую в упомянутой в Книге Деяний речи Гамалиэля (Гамалиила) в Санхедрине.

Однако к началу 70-х годов н.э., когда после смерти Августа ему на смену пришёл Тиберий, «ревнителям» всё же удалось «раскачать лодку». Общество было возбуждено, оно ожидало новой священной войны, и лидеры

«избранных» оказались уже не в силах удержать ситуацию под контролем: в Иерусалиме вспыхнуло восстание, вскоре охватившее всю страну. Вначале восставшим сопутствовал успех: римский гарнизон был изгнан из Иерусалима, и отрядам повстанцев удалось взять под свой контроль Иудею и Самарию, а также часть Галилеи. Но бороться с Римом оказалось намного сложнее, чем с Сирией: римская военная машина по мощности и эффективности не шла ни в какое сравнение с сирийской. Ответный удар римлян оказался сокрушительным: не прошло и полугодия после первых успехов, как победы сменились поражениями. Неудаче восстания в значительной мере способствовала неразбериха, царившая в рядах самих повстанцев. В итоге в 70 году н.э. римская армия осадила Иерусалим, оборону которого возглавили «ревнителю» («избранные» и христиане, которые были противниками военных действий, покинули город ещё до начала осады). «Ревнителю» установили в городе режим жесточайшего террора, что впрочем, отнюдь не помогло обороняющимся, и в том же 70 году н.э. римские войска взяли город. Теперь Иерусалим не мог рассчитывать на пощаду, и с ним поступили так, как обычно поступали в древности с восставшими городами: город и Храм были разрушены до основания (от Храма осталась лишь одна из стен фундамента, известная сегодня как Стена плача), автономия в Иудее ликвидирована, а еврейское население депортировано из Иудеи и Иерусалима с последующим запрещением селиться на этих землях. Так в 70 году н.э. Вместе с эпохой Второго Храма закончилась история яхвизма. Началась история религиозных общин, рождённых в лоне яхвизма — Церкви и Синагоги, история иудаизма и христианства.