

ИСТОРИЯ ЕВРЕЕВ



Шэй Дж. Д. Коэн

От Маккавеев
до Мишны



ИСТОРИЯ ЕВРЕЕВ



издательская программа
СЕМЬИ АМИНОВЫХ

Shaye J. D. Cohen

FROM THE
MACCABEES
TO THE MISHNAH

Шэй Дж. Д. Коэн

От Маккавеев до Мишны



При поддержке
семьи Аминовых и Фонда Ави Хай



МОСКВА, 2014

Шэй Дж. Д. Коэн От Маккавеев до Мишны

Первое издание на русском языке

Перевод МИХАИЛ ВОГМАН, АЛИСА КРУПНОВА

Главный редактор БОРУХ ГОРИН

Перевод МИХАИЛА ВОГМАНА и АЛИСЫ КРУПНОВОЙ *под ред.* МИХАИЛА ВОГМАНА

Научный редактор ЕКАТЕРИНА ОЛЕШКЕВИЧ

Литературные редакторы ЕВГЕНИЯ НОВИКОВА, НАДЕЖДА БАХОЛДИНА

Корректор НИНА СЕРГЕЕВА

Художественное оформление АНДРЕЙ БОНДАРЕНКО

Верстка ДМИТРИЙ ДАНИЛЬЧЕНКО

Ответственный за выпуск ЯКОВ РАТНЕР

Издательство благодарит ДАВИДА РОЗЕНСОНА,
без которого создание этой серии не было бы возможным

Шэй Дж. Д. Коэн

К 76 От Маккавеев до Мишны / Шэй Дж. Д. Коэн : Пер. с англ. Михаила Вогмана, Алисы Крупновой. — Москва: Книжники; Текст, — 2014. — 288 с. — (История евреев).

ISBN 9-785-9953-0230-8 ("Книжники")

ISBN 9-785-7516-1223-8 ("Текст")

Данная книга — одна из самых значимых работ Шэя Дж. Д. Коэна, профессора еврейской литературы и философии, раввина. Труд посвящен наиболее плодотворному периоду еврейской истории: в книге рассматриваются три с половиной столетия "от Маккавеев до Мишны", в которые зародились христианство и раввинистический иудаизм — религии, столь существенные для нашей истории и столь напряженно сосуществующие друг с другом. Автор предпринял попытку дать трактовку античного иудаизма, выделить его основные идеи, проследить оформляющие его парадигмы и рассмотреть его в контексте израильской религии и общества на основе результатов различных исследований.

© 2006 Shaye J. D. Cohen

© «Книжники», издание на русском языке, 2014

© Фонд «Ави Хай», 2014



издательская программа
СЕМЬИ АМИНОВЫХ

Оглавление

Вступительная статья к первому изданию.....	11
Предисловие к первому изданию.....	13
Предисловие ко второму изданию.....	15
Глава 1. Античный иудаизм:	
хронология и определения.....	17
Хронологическая таблица.....	17
Хронология.....	20
Периодизация и перспектива.....	24
От допленного Израиля к иудаизму Второго Храма.....	27
Единство и многообразие.....	31
Глава 2. Евреи и язычники.....	35
Политика: под властью народов.....	35
Восстание Маккавеев (167–164 гг. до н. э.).....	38
Великое восстание (66–74 гг. н. э.).....	39
Восстания 115–117 гг. и 132–135 гг. н. э.	40
Заключение.....	42
Культура: иудаизм и эллинизм.....	43
Эллинизм, эллинизация и эллинистический иудаизм.....	43
Иудаизм и эллинистическая культура.....	46
Материальная культура.....	47
Язык.....	47
Философия и образ жизни.....	49
Заключение.....	54

Социум: евреи и другие народы	54
Антииудаизм и антисемитизм	54
Филоиудаизм	58
Обращение в иудаизм	58
Отношение к прозелитам	63
“Боящиеся Господа”	64
Закключение	68
 Глава 3. Еврейская “религия”: практики и верования	70
Практики	72
Служение Богу	72
Молитва и Храм	74
Установление текста, времени и места молитв	76
Элементы общественной молитвы	80
Соблюдение ритуалов	85
Ритуалы и этика	87
Легализм и “иго закона”	89
Иудаизм для женщин	91
Верования	96
Царство Бога	97
Универсализм vs. партикуляризм	98
Монотеизм vs. политеизм	99
Имманентность vs. трансцендентность	103
Бог философов vs. Бог Библии	104
Награда и наказание	105
Бессмертие и воскресение	107
Раскаяние и свобода воли	110
Избавление	114
Закключение	119
 Глава 4. Община и ее институты	122
Публичные институты в Земле Израйля	122
Храм	124
Синедрион	126
Публичные институты в диаспоре	127
Синагога	129
Частные институты	134
Секты	135
Профессиональные союзы	138
Школы	138
Закключение	142

Глава 5. Сектантское и нормативное	143
Секта и ересь.	144
Ключевые моменты еврейского сектантства	146
Закон как ключевой момент	147
Храм как ключевой момент	150
Писание как ключевой момент	152
Ортодоксальное и нормативное	154
Протосектантство в персидский период	156
Эзра и Нехемия	157
“Дети изгнания” и книга Нехемии	159
Исайя, глава 65	161
Фарисеи, саддукеи и ессеи	163
Грекоязычные источники: Иосиф Флавий	163
Философия.	164
Политика и общественное положение	164
Образ жизни	166
Что нам дает Иосиф Флавий?	166
Грекоязычные источники: Новый Завет	167
Философия.	167
Политика и общественное положение	167
Образ жизни	168
Что нам дает Новый Завет?	169
Источники на иврите: кумранские свитки.	170
Кумранская библиотека	170
Кумран и ессеи	172
Что нам дают кумранские свитки?	173
Источники на иврите: раввинистические тексты.	174
Прямые свидетельства: фарисеи vs. саддукеи.	175
Косвенные свидетельства: раввинистическая версия истории.	176
Названия фарисеев, саддукеев и ессеев	179
Подводя итоги: от персидского периода к фарисеям, саддукеям и ессеям	180
Другие секты и группировки	184
“Четвертая философия”, сикарии и zeloty	184
Христиане	187
Самаритяне	189
Терапевты	191
Заключение	192
 Глава 6. Канонизация и ее последствия	 194
Канон и каноническое.	197
История библейского канона	202

Тора	202
Пророки	205
Писания	206
Трехчастный канон	207
Почему эти, а не те?	210
Заключение	212
Последствия канонизации	212
От пророчества к апокалиптике	215
От пророчества к апокалиптике, от пророков – к святым	220
Толкование Писания	222
Способы толкования	225
Перевод	230
Парафраз	232
Комментарий	233
Заключение	234
 Глава 7. Сложение раввинистического иудаизма	235
Рабби и раввинистический период	235
Что такое <i>Мишна</i> ?	236
От иудаизма Второго Храма к раввинистическому иудаизму	238
Взаимоотношения с язычниками	238
Раввинистическая религия	240
Общество и его институты	243
Конец сектантства	246
Характер имеющейся документации	247
Разрушение Храма и исчезновение сектантства	248
Канон и литература	251
Заключение	253
 Источники	255
 Глоссарий	270
 Указатель имен	275

Вступительная статья к первому изданию

Из множества религиозных традиций, культов и движений эпохи ранней империи лишь две смогли перестроиться и пережить ее, продолжив свое существование до наших дней. Нельзя не заметить, что обе они восходили к сектам иудаизма — религии вряд ли самой мощной или заметной в Римском мире. Речь, разумеется, идет о христианстве и раввинистическом иудаизме. Предлагаемая читателям книга исследует этот удивительно плодотворный период еврейской истории — три с половиной столетия от Маккавеев до *Мишны* — в который зародились обе религии, столь существенные для нашей истории и столь напряженно сосуществующие друг с другом.

Не вызывает сомнений, что библиография раннего христианства должна включать в себя книгу по истории эллинистического и римского еврейства. Что менее очевидно, так это необходимость книги подобного рода. Книги, которая в отличие от множества предшествующих не рассматривала бы историю иудаизма как всего лишь подготовительный этап в истории христианства. Христианские истоки нужно понимать как часть истории античного иудаизма, а вместе их — в качестве части истории греко-римской культуры.

В этом смысле вряд ли будет преувеличением сказать, что в нашем понимании раннего иудаизма произошла — или даже, вернее, все еще происходит — интеллектуальная революция. Наиболее яркими поводами к пересмотру наших представлений об иудаизме в античности стали такие поразительные открытия, как свитки Мертвого моря, многочисленные памятники еврейского изобразительного искусства или расшифровка еврейских мистических текстов. Однако еще более важным было появление многочисленных междисциплинарных методов в исследовании источников — как вновь обнаруженных, так и давно известных. Различное применение

этих методов — одна из особенно сильных сторон данной книги. Безусловным достижением Шэя Коэна следует считать привлечение и объединение результатов широкого круга исследований, порой независимых, по своему предмету.

Следуя принятому формату, он отказался от подробных логических и документальных доказательств, которые требовались бы для академической монографии, каковой эта книга должна, конечно, являться по своей новизне. Тем не менее и знатоки, и те, кто просто интересуется историей иудаизма, не смогут не признать глубокую эрудицию автора и свежесть подачи материала.

Уэйн А. Микс

Предисловие к первому изданию

Чтобы сделать эту книгу доступной не только специалистам, но и более широкому кругу читателей, точнее тем, кто интересуется становлением иудаизма, а также историей и культурой еврейского народа вообще, я постарался свести библиографический аппарат к минимуму. Я привожу ссылки на все цитируемые и на большую часть упоминаемых источников, но, как правило, не ссылаюсь на известные и доступные англоязычные версии некоторых произведений (Филона Александрийского и Иосифа Флавия), поскольку информацию о них легко получить из других работ современных авторов, занимающихся этой проблематикой, с которыми я настоятельно рекомендую ознакомиться. Признаю, что в этом вопросе я не всегда последователен, и приношу свои извинения всем, кого смутит скудность библиографического аппарата. Библию я цитирую по Revised Standard Version (Пересмотренная стандартная версия перевода Библии), Иосифа Флавия — по переводу Loeb Classical Library¹ (так называемая Лебовская серия), кроме тех случаев, когда я намеренно отклонился от них. Остальные использованные мною переводы указаны в конце книги в разделе “Источники”. Цитаты из *Танаха* приводятся в соответствии с еврейской нумерацией².

1 FLAVIUS JOSEPHUS. *Works*. Transl. Thackeray H. St. J., Marcus R., Wikgren A., Feldman L. H. Harvard, 1926–65. — *Здесь и далее примеч. авт. Примеч. ред. указаны отдельно.*

2 В настоящем издании библейские цитаты заново переведены с иврита с опорой, где это возможно, на синодальный перевод. В тех случаях, когда нумерация не совпадает, принятая русская нумерация указывается дополнительно. Что касается остальных источников, то, кроме оговоренных случаев, перевод также выполнен нами. Иудейская война цит. по: Флавий Иосиф. *Иудейская война* / пер. с древнегреч. М. Финкельберг и Ф. Вдовиченко; под ред. А. Ковельмана. М.—Иер., 1993. — *Примеч. ред.*

Написание этой книги далось мне гораздо тяжелее и болезненнее, чем я ожидал, и я безмерно благодарен всем моим друзьям за их советы и неоценимую поддержку. Отдельное спасибо хочу сказать профессору Уэйну Миксу, который, от начала до конца прочитав мою рукопись, внес много полезных замечаний, особенно в том, что касается ясности слога и четкости в изложении мыслей, а также указал мне на ошибки, как существенные, так и не очень. Глава 3 не была бы такой содержательной, если бы не замечания профессора В. Е. Никельсбурга, р. Леонарда Гордона и Брэдли Арстона. Глава 6 также стала более цельной благодаря поправкам профессора Джона Дж. Коллинза. Спасибо Стефани Зигмунд, которая помогла мне добиться четкости в изложении мыслей в главе 1, ведь все мы знаем, как в начале книги важно с первых же строк заинтересовать читателей. И конечно же, я бесконечно благодарен моему учителю, профессору Мортону Смигу, за подробные комментарии во время моей работы над главами 2, 3, 4 и 5. Друзья, я глубоко вам признателен, и если я и не учел в работе над текстом все ваши замечания, виной тому исключительно мое упрямство.

Насколько мы знаем из Талмуда (ВТ, *Шабат*, 31а), когда человек предстает перед небесным судом после смерти, его спрашивают: “Честно ли ты вел торговлю? Уделял ли ты время изучению Торы? Создал ли ты семью?” Мой отец прожил жизнь так, что мог бы ответить на все эти вопросы “да”. Он имел репутацию человека, слову которого можно доверять. Каждое утро, перед тем как идти на работу, и каждую ночь перед сном он садился в свое любимое кресло и изучал еврейские книги. Мне очень его не хватает, поэтому я посвящаю эту книгу его памяти.

28 августа 1986 года

Предисловие ко второму изданию

Пересматривая свою книгу для переиздания, я переписал многие абзацы, чтобы устранить ошибки и сделать текст более прозрачным; в главе 3 я дополнил обзор кумранских материалов и ввел раздел о роли женщин в иудаизме; в главе 7 развернул введение в *Мишну*, добавил множество сносок — в основном, чтобы сослаться на первоисточники или их сборники. Также я несколько обновил список рекомендуемой литературы. Тем не менее это отнюдь не было полной переработкой предыдущего текста, так что читатели, неполюбившие первое издание этой книги, боюсь, будут разочарованы и вторым. В работе над переизданием мне очень помогла мой ассистент Ева Левави, за что хочу отдельно ее поблагодарить.

Напомню: цитаты из *Танаха* (Еврейской Библии, Ветхого Завета) следуют нумерации ивритского текста, которая время от времени расходится с англоязычной версией.

Я благодарен издательству Westminster John Knox Press за то, что не побоялись в далеком 1987 году издать мою книгу и спустя столько времени согласились на переиздание.

Первое издание настоящей книги я посвятил памяти своего отца. Теперь моя мать тоже покинула этот мир, так что второе издание я посвящаю ее памяти. Да будут их души завязаны в узле жизни.

Июль 2005 года

P. S. Первое издание этой книги вышло в Westminster Press в 1987 году в рамках серии “Библиотека раннего христианства”, которую выпускал Уэйн Микс. На то время связь с пресвитерианским издательством была мне крайне приятна. Поистине благословенна Америка, где пресвитерианский издатель может заказать иудею книгу об иудаизме для исследователей раннего

христианства! Когда-то о таком не приходилось даже мечтать. Теперь, спустя 18 лет, я выражаю Westminster John Knox Press благодарность за это повторное издание и остаюсь признателен им за многолетнюю любезность. Тем не менее сегодня связь с Пресвитерианской Церковью США, патронирующей Westminster John Knox, не доставляет мне радости, поскольку я до глубины души задет антиизраильским поворотом в их политике последнего времени. Утешить меня может разве что тот факт, что WJK не зависит напрямую от Пресвитерианской Церкви ни с издательской, ни с финансовой стороны. Выпуская эту книгу в WJK, я — против своей воли — оказываюсь связан с Пресвитерианской церковью, организацией, чьи антиизраильские позиции я осуждаю и отвергаю.

*Ш. Дж. Д. К.
Декабрь 2005 года*

Глава 1

Античный иудаизм: хронология и определения

Хронологическая таблица

- 539–334 гг. до н. э. – персидский период
- 516 г. до н. э. – через 70 лет после разрушения заново отстроен Второй Храм
- серед. V в. до н. э. – деятельность Эзры и Нехемии
- 334 г. до н. э. – начало завоевательных походов Александра Македонского
- 334–63 гг. до н. э. – эллинистический период
- 301–200 гг. до н. э. – Иудея под властью Птолемеев, эллинистических царей Египта
- 200–167 гг. до н. э. – Иудея под властью Селевкидов, эллинистических царей Сирии и Малой Азии
- 167–164 гг. до н. э. – осквернение Храма Антиохом IV Эпифаном; хасмонейское восстание под предводительством Йеѓуды Маккавея
- 164 г. до н. э. – очищение Храма, учреждение праздника Ханука
- 160 г. до н. э. – смерть Йеѓуды Маккавея
- ок. 152–143 гг. до н. э. – первосвященник Ионатан, брат Йеѓуды
- 143–134 гг. до н. э. – первосвященник Шимон, брат Йеѓуды
- 134–104 гг. до н. э. – первосвященник Иоанн Гиркан I, сын Шимона
- 104–103 гг. до н. э. – первосвященник Аристобул I, сын Иоанна Гиркана
- 103–76 гг. до н. э. – первосвященник Александр Яннай, брат Аристобула
- 76–67 гг. до н. э. – правление Саломеи Александры, вдовы Александра Янная
- 67–63 гг. до н. э. – первосвященство Аристобула II, сына Саломеи Александры

- 63 г. до н. э. — захват римлянами Иерусалима, Иудея становится частью сферы римского влияния
- 63 г. до н. э. — IV в. н. э. — римский период
- 37–4 гг. до н. э. — правление Ирода Великого, вассального царя
- 4 г. до н. э. — смерть Ирода Великого; царство распадается на три части (Архелай, Филипп и Ирод Антипа)
- 1 г. до н. э. — 1 г. н. э. — начало христианской эры
- 6 г. н. э. — Иудея полностью переходит под власть Рима; Иудеи управляют прокураторы
- ок. 26–36 гг. н. э. — деятельность прокуратора Понтия Пилата
- нач. 30-х гг. н. э. — деятельность Иисуса из Назарета
- 37–41 гг. н. э. — правление императора Гая Калигулы; попытка поставить в Храме статую императора
- 41–44 гг. н. э. — правление царя Агриппы I, внука Ирода Великого
- нач. и сер. 50-х гг. н. э. — путешествия и послания апостола Павла (1-е к Фессалоникийцам, к Галатам, к Филиппийцам, к Римлянам, к Филимону, 1-е и 2-е к Коринфянам)
- 54–68 гг. н. э. — правление императора Нерона
- 66 г. н. э. — начало восстания в Иудее, приведшее к войне против римлян
- 68 г. н. э. — разрушение римлянами поселения в Кумране
- 70 г. н. э. — разрушение римлянами Иерусалимского храма
- 73 или 74 г. н. э. — взятие римлянами Массады
- ок. 70 г. н. э. — Евангелие от Марка
- 80-е гг. н. э. — Евангелие от Матфея и Евангелие от Луки
- 80-е гг. н. э. — Деяния апостолов
- 81–96 гг. н. э. — правление императора Домициана
- ок. 80–90 гг. н. э. — начало раввинистической деятельности в Явне. Раввинистический период.
- ок. 90–100 гг. н. э. — Евангелие от Иоанна
- 93–94 гг. н. э. — Иосиф Флавий пишет *Иудейские древности*
- конец 90-х гг. н. э. — Иосиф Флавий пишет *Против Апиона*
- 90-е гг. н. э. — *Откровение Иоанна*
- ок. 96 г. н. э. — Климент Римский пишет *Послание к Коринфянам* (церковный порядок и иерархия, намек на главенство Рима)
- 98–117 гг. н. э. — правление императора Траяна
- ок. 100 г. н. э. — *Дидахе — Учения 12 апостолов* — первый церковный устав
- 112 г. н. э. — письмо Плиния, правителя Понта и Вифиния, императору Траяну о христианах

- 115–117 гг. н. э. – восстание евреев против римлян в Египте, Киренаике и на Кипре
- 117–135 гг. н. э. – правление императора Адриана
- ок. 120 г. н. э. – Игнатий Антиохийский, появление термина “христианство”
- ок. 130 г. н. э. – *Послание Варнавы*, аллегорическая трактовка Закона
- 132–135 гг. н. э. – восстание Бар-Кохбы в Иудее, гонения на иудаизм, изгнание евреев из Иерусалима и деиудайзация Иудеи
- ок. 160 г. н. э. – мученичество Поликарпа, первая христианская мартирология
- 161–180 гг. н. э. – правление императора Марка Аврелия
- серед. I в. н. э. – деятельность рабби в Галилее (Уша)
- ок. 160 г. н. э. – Юстин Мученик (мученичество — ок. 160 г. н. э.), *Первая апология, Вторая апология, Диалог с иудеем Трифоном*
- ок. 160 г. н. э. – Маркион противопоставляет Бога любви и Бога закона
- ок. 160 г. н. э. – Валентин, один из ключевых учителей гностицизма
- ок. 160–170 гг. н. э. – Мелитон Сардийский, *О Пасхе*
- третья четверть II в. н. э. – визионер Монтан в Малой Азии и апокалиптическое христианство; возрождение экстастики, пророчества и ригоризма
- ок. 178 г. н. э. – Ириней становится епископом Лиона, пишет *Против ересей*, где защищает ортодоксию, Новый Завет нашего состава, Четвероевангелие, Правило веры и апостольское преемство
- ок. 197 г. н. э. – Тертуллиан Карфагенский, *Апология*; рождение христианской литературы на латыни
- ок. 200 г. н. э. – Климент Александрийский, *Строматы*
- ок. 200 г. н. э. – рабби Иефуда га-Наси публикует *Мишну*, первое раввинистическое произведение

Цель данной книги — дать трактовку античного иудаизма, а именно выделить его основные идеи, описать характерные для него практики, проследить оформляющие его парадигмы и рассмотреть его в контексте израильской религии и общества. Книга построена скорее по тематическому, нежели по хронологическому принципу, однако для удобства читателей в первом разделе этой главы представлен общий хронологический обзор античного иудаизма, во втором рассмотрены трудности, связанные с его периодизацией. В третьем разделе поставлены основные вопросы, на которые последовательно отвечают главы книги, заканчивающиеся кратким описанием единства и множественности античного иудаизма.

Хронология

В 587 г. до н. э. значительную часть жителей Иудеи увели в Вавилон, с чего и началась эпоха Вавилонского плена. Иерусалим и его Храм были разрушены, а Иудейское царство (Йеѓуда) прекратило свое существование. После завоевания Вавилона персами в 539 г. до н. э. победители в лице царя Кира Великого позволили иудеям (евреям) вернуться на родину. Некоторые из них воспользовались этой возможностью: на протяжении 530–520-х гг. до н. э. имели место как минимум две волны возвращенцев. После непростого и болезненного размежевания с общиной тех, кто выселению не подвергался, евреи восстановили свой Храм, который был освящен в 516 г. до н. э. В начале периода Вавилонского плена действовали библейские пророки Иеремия и Йехезкель; Второисайя (безымянные авторы глав 40–66 книги Исайи), Захария (автор глав 1–8 книги Захарии) и Хагай действовали в его конце.

Персидский период продлился всего 200 лет — с 539 г. (покорение Вавилона Киром) до 334 или 333 г. до н. э. (завоевание Персии Александром Македонским). Среди главных достижений этого периода следует помимо восстановления Храма назвать деятельность Эзры (вероятно, 458 г. до н. э., хотя многие ученые предпочитают датировать это событие примерно 30 годами позже) и Нехемии (445 и 432 г. до н. э.). Эзра возглавлял очередную волну возвращения из Вавилона, он пытался расторгнуть браки священства и аристократии с неевреями и зачитал народу Учения (Торы) Моисея (Эзра, 7:10).

Работа Нехемии была разнообразнее — она включала в себя как укрепление и новое заселение Иерусалима, так и отмену долговых обязательств для бедноты, а также еще целый ряд религиозных реформ. Поколение Эзры и Нехемии — последнее в библейской истории; последним же из пророков был Малахия (собственно, Малахия может быть и нарицательным именем, означающим “Мой посланец”, или, в чуть иной огласовке, “Его посланец”; другими словами, эта книга анонимна), который жил, вероятно, совсем незадолго до Эзры и Нехемии. Эзрой и Нехемией завершается Библия и Библейский Израиль (см. следующий раздел, а также главу 6).

Завоевание Персии Александром стало началом эллинистического периода. После смерти Александра державу поделили между собой его полководцы, которые на протяжении нескольких десятилетий боролись друг с другом за власть. В итоге, когда постепенно улеглись споры (301 г. до н. э.), Иудея оказалась под властью Египетского царства (македонские Птолемеи). Еще век спустя (200 г. до н. э.) ее завоевали македонские цари Сирии (Селевкиды). В культурном смысле эллинистический период продолжался еще

много веков, быть может, даже до самого арабского завоевания в VII в. н. э., однако политически для жителей Леванта он закончился приходом в I в. до н. э. римлян. Для иудеев этот период оказался еще короче.

На протяжении персидского и эллинистического периодов евреи вполне спокойно относились к своим правителям. Нет ни малейших свидетельств сколь бы то ни было серьезного еврейского сопротивления господствовавшим над ними державам. Картина резко изменилась в 160-е гг. до н. э. В 168–167 гг. до н. э. селевкидский царь Антиох Эпифан осквернил Храм и начал гонения на иудаизм; в Иерусалимском храме он установил алтарь Зевсу и потребовал от евреев отречься от законов Торы. Против царя поднялись различные еврейские повстанческие группы, самой значимой из которых был клан Матитьяѓу (Маттафии) Хасмонея и его сына Йеѓуды (Иуды) Маккавея, в связи с чем вся династия именуется Хасмонеями, или Маккавейской. В 164 г. до н. э. Маккавеи отвоевали и очистили Храм; еще 20 лет спустя власть Селевкидов свергли.

Хотя этот конец эллинистического периода остается самой примечательной чертой той эпохи, III и IV вв., спокойные и небогатые на события, представляются сегодня историкам периодом важного внутреннего перелома в иудаизме. За это время значительно возросла и обрела силу диаспора — “рассеяние” евреев по всему миру, начался процесс канонизации Писания, создания первых известных внебиблейских книг, постепенного превращения пророчеств в апокалиптику, появился класс писцов — светских знатоков священных традиций. Некоторые из книг, вошедшие в Библию, тоже были написаны в это время; все они анонимны, однако нельзя недооценивать ни их количество, ни их значимость (таковы, например, книга пророка Ионы и книга Иова). Книга пророка Даниила была написана в самом конце эллинистического периода, в темные годы селевкидских гонений.

Маккавейский период продлился еще 100 лет, его началом принято считать победу Маккавеев в 164 г. до н. э., а концом — приход римлян в Иерусалим в 63 г. до н. э. За время своей власти Маккавеи шаг за шагом преумножали свое могущество и влияние. Начав свою деятельность повстанцами против Селевкидов, они добились того, что уже спустя 10 лет после смерти Йеѓуды его брат указом Антиоха Эпифана был назначен первосвященником. К 140–130-м гг. до н. э. Селевкидам уже ничего не оставалось, кроме как смириться с независимостью Маккавейского государства. Взлет Маккавеев стал столь же поразителен и с точки зрения самого еврейского общества: из безвестных сельских жрецов они превратились в первосвященников и царей, возглавивших самостоятельное государство. Их внешняя политика была агрессивной, они искали союза с Римом против селевкидской Сирии и пытались расширить свои владения за пределы легендарного царства Давида и Соломона.

Что касается их падения, ему способствовали как внешние, так и внутренние противники. Во время правления Иоанна Гиркана (135–104 гг. до н. э.) и Александра Янная (103–76 гг. до н. э.) многие евреи выступали против маккавейской власти. Это были уже не эллинисты и не незаконные евреи, которые поддерживали попытку Антиоха уничтожить иудаизм, но, напротив, обычные иудеи, осуждавшие авторитаризм Маккавеев. Не признавали полностью маккавейскую независимость ни Селевкиды, ни греческие города региона. Однако самая опасная внешняя угроза исходила от новой силы, которая появилась на сцене как друг и союзник. Поначалу, когда держава Селевкидов была еще сильна, Рим подписал с Маккавеями союзный договор (1 Мак., 8). Как гласит пословица, “враг моего врага — мой друг”. Тем не менее по мере угасания мощи Селевкидов и усиления Маккавеев римляне осознали — поддерживать Иудейское государство уже не в их интересах, поскольку Маккавеи становились такой же помехой римским интересам на Ближнем Востоке, какой прежде являлись Селевкиды. А после захвата Иерусалима в 63 г. до н. э. они также поняли, что Маккавеи приносили элемент национализма, который было бы трудно совместить с римской имперской идеей, поэтому Маккавеям пришлось отойти в тень, уступая дорогу новой династии.

По сути, эта новая династия практически всем была обязана Риму и потому всячески оказывала ему поддержку. Основателем династии стал Ирод Великий (37–4 гг. до н. э.), который стремился царствовать над всеми жителями своих земель, а не только над евреями. Так, наряду с еврейскими городами и Храмом в Иерусалиме он построил языческие города и храмы. Кроме того, Ирод возвел множество крепостей, самая известная из которых — Массادا. Для обеспечения всех этих работ он ввел тяжелые налоги; к тому же, опасаясь за свою власть, он также избавился от многих представителей аристократии, чье положение и популярность в еврейском обществе превосходили его собственные. Помимо прочего, Ирод казнил большинство своих жен и детей, подозревая их (порой справедливо) в заговоре и подготовке восстания.

При Ироде Великом и его внуке Ироде Агриппе (41–44 гг. н. э.) римско-еврейский симбиоз достиг своего апогея. В дальнейшем римляне предпочли отказаться от вассальных царей и передать управление Иудеей римским администраторам, которых называли прокураторами или префектами. Большинство из них не слишком занимали нужды подвластного населения. Одни (в особенности Понтий Пилат) были грубы и жестоки, другие продажны, третьи бездарны. В результате их ошибок, а также противоречий между евреями и язычниками, внутренних распрей в еврейском обществе и, наконец, серьезных экономических проблем, в 66 г., спустя 128 лет после прихода римлян в Иерусалим (с 63 по 66 г. н. э. получается 128 лет, а не 129, поскольку не

бывает нулевого года), началась война против римлян; впоследствии ее называли Великим восстанием, или Первым восстанием.

Римляне, которых эта война застала врасплох, сперва потерпели несколько серьезных поражений, однако летом 67 г. н. э. Веспасиан прошел маршем из Сирии в Галилею и приступил к неспешному планомерному отвоєвыванию территории. К 68 г. всю страну, кроме Иерусалима и нескольких отрезанных крепостей, удалось утихомирить. Веспасиан, тем не менее, не спешил штурмовать Иерусалим. Ведь, с одной стороны, там шла кровопролитная борьба за власть, в которой сами же евреи убивали своих соотечественников, а с другой — и в Риме после самоубийства Нерона в июне 68 г. наступило междоусобице. Таким образом, заняв выжидательную позицию, Веспасиан только остался в выигрыше. Он правильно разыграл свои карты, в июле 69 г. н. э. был провозглашен императором и провел конец года, укрепляя власть в Риме. Для доказательства своей силы новому императору требовалась победоносная война; руководство войсками Веспасиан поручил своему сыну Титу. Летом 70 г. после жестокой осады римляне повторно захватили Иерусалим, а Храм разрушили. Предстояло еще несколько операций по зачистке, в том числе взятие Массады (73 или 74 г. н. э.), но в целом война была окончена. Так завершилась эпоха Второго Храма.

Война 66–70 гг. стала первым восстанием против римлян, но отнюдь не последним. В 115–117 гг. н. э. евреи Египта, Кипра и Киренаики (современная Ливия) взбунтовались против Рима. Евреи Земли Израиля, по всей видимости, не принимали активного участия в этой борьбе, а ее причины и ход событий во многом остаются неясными (в те же годы евреи Вавилонии вместе со своими парфянскими правителями сражались с римлянами, вторгшимися в их страну, однако это была, по всем данным, другая война, которая в нашей книге не рассматривается). Еще одно значимое восстание — восстание Бар-Кохбы (132–135 гг. н. э.), иногда называемое Вторым восстанием. Причины и ход этой борьбы тоже в значительной мере неясны, однако понятно, что столкновения 115–117 гг. и 132–135 гг. стали серьезными событиями с не менее серьезными последствиями. Восстание 115–117 гг. привело к истреблению египетского еврейства, которое было самой большой и самой богатой общиной римской диаспоры. Восстание Бар-Кохбы закончилось превращением Иерусалима в языческий город (впоследствии стал называться Элия Капитолина) и переименованием Иудеи в Палестину.

Вторая половина эпохи Второго Храма, т. е. время от Маккавеев до разрушения Храма (70 г. н. э.), составила значимую главу еврейской истории. Это было время сект (фарисеев, саддукеев, ессеев, кумранитов, христиан, сикариев, зелотов и др.) и сектантской литературы: разнообразных откровений (апокалипсисов) и размышлений о власти Бога над земными событиями, природе зла, тайне конца света. Время развития и укрепления

синагоги, литургической молитвы и изучения Писаний, одним словом — золотой век иудаизма евреев диаспоры, в первую очередь в Египте, где было создано множество произведений на греческом языке, стремившихся облечь иудаизм в эллинистические одежды. Время активного взаимодействия иудаизма с культурами окружающего мира, которое вызывало сильную ненависть у одних и приязнь — породившую прозелитов и “боящихся Господа” — у других.

Евреи оставались под римской властью вплоть до парфянского и арабского завоеваний в VI и VII вв. н. э. (Римская империя стала к этому времени христианской и Византийской), а столетия после разрушения Храма часто обозначаются как *раввинистический* (от *ивр.* рабби, “раввин”. — *Ред.*) период. Слово “рабби” изначально означало “мой господин” и служило почтительным обращением, наподобие французского *monsieur*, но к I в. н. э. так стало принято обращаться к своему учителю (ср. Ин., 1:38). Однако во II в. н. э. значение этого слова во многом изменилось. Оно по-прежнему оставалось уважительным обращением к учителю или любому другому авторитетному человеку, но также превратилось в некий термин для обозначения представителей определенного сообщества, породившего между II и VI вв. — как в Вавилонии, так и в Палестине — широкий пласт литературы. В их числе *Мишна*, завершенная около 200 г. н. э. и являющаяся древнейшим раввинистическим произведением. В свою очередь *Мишна* стала предметом двух колоссальных по объему комментариев (или, точнее, двух работ, формально выдававших себя за комментарии к *Мишне*). Это Талмуд Земли Израиля (Иерусалимский Талмуд, или Талмуд Йерушалми), законченный около 400 г. н. э., и Талмуд Вавилонии (Вавилонский Талмуд, или Талмуд Бавли), заверченный около 500 г. н. э., но редактировавшийся на протяжении еще двух–трех столетий. Кроме того, рабби создали ряд комментариев к Писанию и другим произведениям. В рамках этой работы мы соответственно будем обозначать раввинистическим периодом временной отрезок с II по VI вв. н. э. и называть религиозных деятелей этого времени “рабби”.

Периодизация и перспектива

Периодизация древнего иудаизма, основанная на политическом положении, не будет вызывать споров, поскольку не затрагивает никаких идеологических моментов. Никому не придет в голову усомниться, что персы (имеется в виду период эллинистических царств), Маккавеи и римляне последовательно властвовали над евреями Земли Израиля. Напротив,

периодизация, основанная на религиозных или культурных факторах, с точки зрения идеологии может вызвать определенные споры, поскольку и у христиан, и у евреев есть свои трактовки древнего иудаизма.

В конце предыдущего раздела мы относительно нейтрально дали определение раввинистическому периоду, но в главе 7 даже такое аккуратное употребление термина по-своему ценностно окрашено. Иудаизм, созданный раввинами античности, постепенно стал основным видом иудаизма и доминировал вплоть до XIX в. В античной еврейской истории рабби “выиграли”. Однако в период с II по VI в. н. э. рабби вовсе не занимали того господствующего положения, которого достигли позже. Концепт раввинистического периода отодвигает “проигравших” противников рабби в тень и наводит на ложную мысль, будто после 70 г. н. э. все евреи приняли раввинов в качестве своих предводителей и пошли путем раввинистического иудаизма. И все же, несмотря на этот легкий уклон в пользу рабби, понятие раввинистического периода остается наиболее удобным и правомерным концептом, поскольку подчеркивает, что основные письменные свидетельства об иудаизме того времени почти исключительно раввинистические и именно на них приходится опираться исследователям истории иудаизма.

Если принять точку зрения самих рабби, раввинистический период начинается гораздо раньше — во II в. н. э. Рабби считали себя продолжателями священной традиции, ведущей свое начало с того момента, как Бог явился Моисею на горе Синай и дал Десять заповедей, и, таким образом, прямыми преемниками руководителей еврейской общины всех предыдущих поколений. Согласно этому верованию (можно назвать его мифом), которым рабби обосновывали свой авторитет и свое учение, раввинистический период следовало бы отсчитывать от “Моисея, нашего рабби”. Сегодня историчность подобной ретроспективы может разделять лишь приверженец иудейского фундаментализма, однако она до некоторой степени повлияла и на современных исследователей, в особенности на еврейских. Вплоть до недавнего времени ученые запросто говорили о “нормативном” иудаизме, как будто раввинистический иудаизм (и его предтечи) всегда был единственным господствующим выражением иудейской религии. Многие ученые до сих пор рассматривают период Второго Храма сквозь призму раввинизма, утверждая, что почти все основные общественные учреждения контролировались рабби, или же приписывая различным протораввинистическим фигурам непомерное влияние. Однако исторические свидетельства не подтверждают подобную гипотезу. Если для верующего иудея раввинистический иудаизм всегда представлял собой иудаизм нормативный, а рабби всегда находились в центре еврейской истории, то для историка понятия “рабби” и “раввинистический иудаизм” стали сколь бы то ни было значимыми лишь после 70 г. н. э. К этой проблеме мы вернемся в главах 5 и 7.

Христианству, в свою очередь, мы обязаны совсем другой ретроспективной и иной периодизацией. В XIX в. исследователи, в особенности в Германии, называли еврейскую культуру начиная с Эзры или Маккавеев поздним иудаизмом (*Spätjudentum*). Этот термин намеренно унижал обозначаемый им иудаизм: иудаизм эпохи Второго Храма являлся поздним, потому что приближался к своему назначенному концу и должен был завещать христианству все значимое, что в нем еще оставалось. Поздний иудаизм представлялся бесплодным, безжизненным “существом”, тщетно ищущим духовности, которую сможет дать только христианство. После зарождения христианства поздний иудаизм потерял всякую ценность, так что ученые, как и христиане, могли больше не обращать на него внимания. Тот факт, что иудаизм продолжал развиваться и процветать еще тысячи лет после своего “позднего” времени, нисколько не мешал распространению этого термина, впоследствии укоренившегося в теологических построениях, а не в историческом анализе.

Некоторые современные авторы все еще используют выражение “поздний иудаизм”, не задумываясь о его истоках и импликациях, однако в последние годы многие прибегли, напротив, к термину “ранний иудаизм” в качестве его идеологически неокрашенной замены. То, что считалось поздним, теперь стали называть ранним! Хотя “ранний” иудаизм сумел избавиться от антисемитских ноток “позднего”, это новое понятие слишком расплывчато хронологически, из-за чего возникла потребность в более четких определениях. Один исследователь предложил называть иудаизм последних веков эпохи Второго Храма средним иудаизмом, чтобы отделить его от предшествовавшего раннего иудаизма персидских времен и последующего раввинистического иудаизма¹.

Христианские корни имеет также выражение “межзаветный период”. Коль скоро Новый Завет есть “конец” Ветхого Завета, то разделяющие их века окрестили межзаветными. Такая трактовка сама по себе не столь предвзята по отношению к своему объекту, но часто превращается в таковую, поскольку рассматривает межзаветный иудаизм как подготовительный период перед приходом христианства. В книгах, носящих названия “Иудаизм в эпоху Иисуса” или “Еврейские корни Нового Завета”, присутствует стремление показать, когда тайно, а когда и явно, что межзаветный иудаизм так или иначе завершился или достиг своего апогея, когда “произвел” на свет христианство. Однако античный иудаизм вполне заслуживает изучения как отдельное явление, и не только потому, что лег в основу христианства. Любой историк вряд ли ответит на вопрос, стало ли христианство

1 BOCCACINI G. *Middle Judaism: Jewish Thought 300 B.C.E. to 200 C. E.* Minneapolis: Fortress, 1991, и другие работы этого автора.

и в самом деле завершением и исполнением Ветхого Завета и межзаветного иудаизма.

Многие авторы, как еврейские, так и христианские, называют рассматриваемый в данной работе период постбиблейским иудаизмом в противоположность предшествовавшему библейскому Израилю. Разница между Израилем и иудаизмом здесь крайне существенна. Этого вопроса мы коснемся в следующем разделе, однако слово “библейский” может ввести в заблуждение. К I в. н. э. античные евреи не сомневались, что Библия как книга была завершена во время Эзры, в персидский период (середина V в. до н. э.; см. главу 6). Будь это так, различие было бы очевидным: все библейское относится к доперсидскому или персидскому времени, тогда как все постбиблейское — ко времени после персов. Однако это убеждение неверно, поскольку Библия включает в себя ряд книг, написанных в эллинистический период, а одна из них, книга Даниила, была написана и вовсе при Хасмонеех. Таким образом, если мы применяем к книге Еноха или Бен-Сиры ярлык “постбиблейский”, поскольку первая из них датируется III в. до н. э., а вторая — II в. до н. э., то сталкиваемся с нелепостью: эти “постбиблейские” произведения древнее, чем “библейская” книга Даниила (конечно, мы можем назвать книгу Даниила также постбиблейской, но это описание стало бы не менее странным, поскольку она входит в Библию). Таким образом, верующий еще мог бы использовать термин “библейский” как хронологический маркер, но историку это непозволительно.

От допленного Израиля к иудаизму Второго Храма

Говоря о восстановлении Второго Храма, Иосиф Флавий отмечает, что вернувшихся из Вавилона следует называть иудеями (греч. *Iudaiot*, т. е. людьми из племени Йефуды), а не израильтянами (Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 11.5.7, § 173). Под этим он имеет в виду изменение в самоназвании, однако это изменение скрывает еще более существенный переход. Религия, общество и культура допленных царств Иудеи и Израиля по многим важнейшим параметрам отличаются от религии, общества и культуры, появившихся после разрушения Храма в 587 г. до н. э. Эти новые обряды, учреждения и идеи, развившись затем в эпоху Второго Храма, составили (и до сих пор составляют) основу религии, известной как иудаизм.

Чем же отличается религия древнего Израиля от иудаизма? Конечно, во многих смыслах ничем. Их объединяют и общее верование в одного верховного Бога, Который сотворил мир, избрал израильтян/евреев Своим народом и вступил с ними в договорные отношения (завет), и схожая

привязанность к святой израильской земле, святому городу Иерусалиму, святому Храму Гроба Господня, а также один и тот же сакральный календарь и некоторые совпадающие религиозные предписания. Еще больше эта общность подчеркивается тем, что евреи всех времен считали себя не просто наследниками, а прямыми продолжателями допленного Израиля. Христианство претендовало и отчасти по-прежнему претендует на звание подлинного Израиля, однако эта претензия сопровождается утверждением новизны: христианство стало подлинным Израилем в результате нового творения, нового откровения и нового договора Нового Завета. Иудаизм же, вплоть до Нового времени, никогда не акцентировал подобной новизны, и в этом смысле именно идея непрерывного продолжения теснее всего связывает иудаизм Второго Храма с допленным Израилем, вопреки огромному перевороту и множественным мелким изменениям, отделяющим их друг от друга.

До Вавилонского плена Израиль представлял собой племенное общество, живущее на земле своих предков. Принадлежность к тому или иному племени (колену) и соответственно гражданские права (например, право собственности на землю) определялись исключительно рождением. Никакого иного законного способа для иноземца войти в израильское общество не существовало. Иудаизм эпохи Второго Храма племенным не был: когда евреи вернулись из Вавилонии, их общество делилось на кланы, а не на племена. Племенная структура исчерпала себя. Многие евреи остались в Вавилонии и не вернулись в Палестину; впоследствии другие, напротив, покинули Землю Израиля, чтобы поселиться в разных уголках Средиземноморья. В результате всех этих изменений иудаизм начал определяться не столько как народность, сколько как религия. Появилась процедура перехода в иудаизм, благодаря которой иноземцы могли стать “гражданами”; иудаизм как религия запрещал брак между евреями и неевреями, что в допленные времена было абсолютно невозможно.

Допленный Израиль служил Богу в Храме жертвоприношением животных. Немалая часть этой службы осуществлялась не простыми израильтянами, а жрецами, так как только они могли входить во внутренние помещения святилища. Общепринятой закрепленной формы молитвы, которой бы следовали в Храме или любом другом месте, не существовало (тем не менее, если быть до конца откровенными, в моменты кризиса или торжества древние израильтяне прекрасно знали, как молиться). В свою очередь, иудаизм, хотя и поддерживал жертвенный культ вплоть до момента разрушения Храма, выработал параллельно и новую литургику, состоявшую из молитв, декламации и изучения священных текстов. Этот способ богослужения оказывал влияние и на храмовый ритуал, однако сосредоточивался в своем собственном учреждении — синагоге.

В иудаизме эпохи Второго Храма получил развитие новый, неведомый допленному Израилю род индивидуального служения Богу. Божественное слово стало теперь предметом непрестанного изучения и осмысления, и не только потому, что научало вести себя в соответствии с Божиими ожиданиями, но и потому, что изучение как таковое расценивалось как акт поклонения. Помимо учения частью благочестия религиозной элиты стала ежедневная молитва. Заповеди Торы систематизировали и расширили, тем самым позволяя каждому отдельно взятому иудею продемонстрировать свою покорность Богу. Если благочестие допленного Израиля было в первую очередь коллективным (будь то всенародным или родовым), то благочестие эпохи Второго Храма являлось как коллективным, так и индивидуальным. В данной работе мы еще поговорим о демократизации или индивидуализации религии, однако с самого начала нужно признать, что ни одно древнее общество, включая античный иудаизм, не предоставляло личности столько свободы и значимости, как современная западная культура. По сравнению с современностью древний иудаизм вовсе не был индивидуалистичным, однако он является таковым по сравнению с допленным Израилем.

Кроме того, между допленным Израилем и иудаизмом эпохи Второго Храма есть различие и в трактовке теодицеи — вопроса, как Бог вершит Свою справедливость. Никто не сомневался, что Бог вознаграждает праведных и наказывает злодеев, но представления о характере этого воздаяния были предметом тщательного размышления. В допленном Израиле верили, будто Бог воздает по заслугам уже в этом мире. Считалось, что праведник и злодей не сами напрямую получают от Бога по заслугам, поскольку Бог может вознаградить или наказать вместо них их потомков (и это снова пример коллективистского восприятия). Иудаизм эпохи Второго Храма настаивал, что Бог карает или поощряет только конкретного человека, невзирая на поведение его предков (перенос акцента на личность). А поскольку в этом мире далеко не все складывается правильно, стало быть, Бог сделает это в будущем. В связи с этим иудаизм эпохи Второго Храма строил сложные схемы наград и наказаний после смерти. Некоторые из данных построений включали в себя воскресение мертвых. Точно так же, как Бог восстановит в будущем справедливость в отношении отдельной личности, восстановит Он ее и для всего народа, низвергнув иноземное иго и возродив политическую независимость Израиля. Иерусалим и Храм будут отстроены во всей своей славе, а помазанник Бога (*мессия*) станет царствовать в мире и покое. Все эти эсхатологические учения (т. е. учения о конце времен или предельном будущем) — нововведения эпохи Второго Храма.

При этом, несмотря на все новые теории о неисповедимых путях Божественного управления, отдельные направления в иудаизме эпохи Второго

Храма признавали неразрешимость вопроса. Они объясняли торжество зла существованием различных сверхъестественных существ, которые противились власти Бога и всему доброму и истинному. Отражением этой все-ленской схватки между силами добра и зла служит борьба злого и доброго духов в каждом человеке. Некоторые из этих построений были настолько дуалистичными, что можно усомниться в их принадлежности к монотеизму — вере в единого Бога. Но даже те иудеи, которые не имели отношения к этим радикальным дуалистическим идеям, твердо верили во всевозможных ангелов и демонов. Бог Второго Храма был намного более трансцендентным, нежели Бог допленного Израиля, поэтому Он нуждался в посредниках для управления миром, а человек, со своей стороны, нуждался в посредниках для связи с Богом (о всех этих теологических направлениях пойдет речь в главе 3).

Допленный Израиль управлялся царями и слушался пророков. В иудаизме эпохи Второго Храма не было ни того, ни другого. В начале персидского периода наследника династии Давида назначили управителем Иудеи, однако после него монархия полностью исчезла из жизни общества, навсегда переселившись в область эсхатологии. Лишь в раввинистический период мы снова видим официально признанных потомков Давида в роли общинных лидеров. В эпоху Второго Храма носителями власти — пусть временной — были священники. В лице Маккавеев они даже приняли на себя царский титул, тем не менее затем их вытеснили Ирод Великий и его потомки. Но даже при Ироде пост первосвященника считался более важным, чем в допленную эпоху.

Пророки тоже больше не пользовались той популярностью, какую имели в допленные времена. При Втором Храме пророки превратились в апокалиптических провидцев, мистиков, целителей, местных святых. Место “классических пророков” занял новый тип авторитета, писец — человек, чье влияние коренилось не в происхождении и звании (как у священника) и не в личной харизме и связи с Богом (как у пророка), а в образовании, знании священных текстов и практик. Различные секты тоже претендовали на влияние, исходя из исключительной образованности своих членов. И чаще всего эта исключительная образованность выставлялась напоказ в противовес родовому и институциональному священству.

Первый Храм, как минимум после девтеронимической реформы, был единственным местом, где израильтяне могли поклоняться Богу. Второй Храм тоже формально являлся единственным в своем роде, однако столкнулся с определенной конкуренцией. Во II в. до н. э. возникло множество сект, которые прекратили свое существование лишь после разрушения Храма в 70 г. н. э. Большая часть приверженцев этих сект, по-видимому, исходила из того, что священники развратились, а Храм был осквернен или, по

крайней мере, стал более недостоин того уникального значения, на которое претендовал. Каждая из таких сект позиционировала себя как подлинный Храм, а своих адептов — в качестве истинных священников, поскольку только им доступен истинный способ служения Богу. У Храма имелись и другие, пусть менее суровые, соперники. По всей Земле Израиля и диаспоре строились синагоги и школы. После разрушения Храма эти заведения превратились в главные центры еврейского служения и благочестия (см. главы 4 и 5).

Иудаизм эпохи Второго Храма стал религией Книги. Самим его сердцем являлась Библия: книга, которую евреи называют *Танах*, а христиане — Ветхий Завет. Дополненный Израиль подготовил фундамент для “построения” Библии, однако именно иудаизм эпохи Второго Храма сотворил ее как осмысленное целое, освятил даже кожу, на которой она была написана, и приложил немыслимые усилия к ее толкованию. Этот процесс называется канонизация. Иудеи периода Второго Храма чувствовали себя гражданами второсортной эпохи. Они изучали книги своих древних предшественников и не пытались соревноваться с ними. Вместо этого они обратились к новым литературным жанрам и новым способам выражения мыслей. И в этих новых способах выражения — самое сущностное отличие древнеизраильской религии от сменившего ее иудаизма (см. главу 6).

Единство и многообразие

Иудаизм эпохи Второго Храма — многогранное и сложное явление. Иудаизм претерпел глубокие изменения за персидский, эллинистический, маккавейский, римский и раввинистический периоды. Общие выводы касательно одного из этих более мелких отрезков времени могут оказаться неверными для последующего. Вдобавок в каждый из них евреи исповедовали и соблюдали свою религию самыми разными способами. Даже отдельно взятая еврейская община Египта I в. н. э. была далека от единообразия как в верованиях, так и в обычаях, и нет никаких оснований полагать, что какая-либо из египетских версий иудаизма обязательно нашла бы поддержку в других грекоязычных общинах римского мира (например, в Риме, Малой Азии, Северной Африке или приморских городах Палестины). В Земле Израиля иудаизм расслоился не только на разнообразные секты, но и на группы приверженцев многочисленных учителей и святых. И точно так же мы не можем быть уверены, что в других ивритоязычных и арамеоязычных еврейских общинах Востока (например, в Вавилонии или Сирии) нашла отклик хотя бы одна из палестинских трактовок иудаизма. О каком же

единстве может идти речь перед лицом такого многообразия? Что позволяет свести все эти разрозненные явления воедино и назвать иудаизмом?

Как мы уже отмечали выше, говоря о связи между допленным Израилем и иудаизмом эпохи Второго Храма, не существовало более мощной объединяющей силы, чем самоопределение и самоощущение. Иудеи считали себя (и считают до сих пор) наследниками и продолжателями древнеизраильского народа; точно так же евреи ощущали (и до сих пор ощущают) родство со своими братьями по всему миру, вопреки языковым, религиозным и идеологическим различиям или принадлежности к разным политическим структурам. Подобные чувства вполне нормальны для малых сообществ как в древности, так и сегодня. Взаимная привязанность всех евреев давала (и дает!) враждебно настроенным представителям окружающих народов повод обвинять их в ненависти к остальному человечеству (см. главу 2).

Это самовосприятие наиболее ярко выражалось в отношениях между еврейством диаспоры и Землей Израиля с ее Храмом. Маккавеи предпринимали попытки добиться поддержки со стороны диаспоры, опираясь во многом на верность родной стране. В посланиях к евреям диаспоры Маккавеи пропагандировали новый праздник, *Хануку*, который символизировал очищение Иерусалимского храма в 164 г. до н. э. (2 Мак., 1–2). Ровно в столетнюю годовщину маккавейской власти была переведена с иврита на греческий сперва 1-я Маккавейская книга, а затем и книга Эсфирь (Эстер), переводчиком которой стал иерусалимский священник. В те же самые годы автор *Послания Аристия*² рассказывал, как 72 старца из Иерусалима пришли в Египет переводить на греческий саму Тору. Кроме того, Маккавеи выработали новое толкование пассажа из книги Исход (30:11–16): теперь это начали понимать как заповедь каждому иудею ежегодно жертвовать полшекеля на Храм³. Ирод Великий продолжил эту тактику. Он назначил своими первосвященниками евреев из Вавилонии и Александрии, двух важнейших общин диаспоры (Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 15.2.4, § 22, 15.1, § 40, 15.9.3, § 320). Когда евреи Малой Азии нуждались в защитнике их интересов, чтобы донести до римлян свою жалобу, Ирод послал к ним своего главного советника, который прекрасно справился с задачей (там же, 12.3.2, § 125–127, 16.2.3–5, § 27–65).

И пусть даже все эти начинания диктовались больше поиском поддержки, чем искренним чувством родства, евреи диаспоры на них откликнулись.

2 Произведение греко-александрийской литературы, созданное примерно в II в. до н. э. Анонимный автор, однако, приписывает его времени правления Птолемея Филадельфа II (285–246 гг. до н. э.). Ключевой темой этого произведения является перевод Торы на греческий язык 72 старцами. — *Примеч. ред.*

3 См. LIVER J. *The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature*. Harvard Theological Review 56 (1963): 173–98.

Они жертвовали большие деньги на Храм и уже самое позднее ко времени Ирода тысячами стекались в Иерусалим на праздники, дабы принять участие в храмовых ритуалах. Филон называл Иерусалим материнским городом (метрополией) всех евреев. Он сам как минимум однажды совершил туда паломничество (Филон Александрийский. *Против Флакка*, 7, § 46, *О посольстве к Гаю*, 36, § 281, *О провидении*, 2, § 64). Из новозаветной книги Деяний апостолов мы знаем, что в Иерусалиме можно было обнаружить евреев со всех концов мира (Деян., 2:5–11).

Взаимная лояльность евреев метрополии и диаспоры имела и свою политическую подоплеку. За II в. до н. э. два еврейских военачальника при дворе египетской царицы отказались вести ее войска против маккавейского правителя, утверждая, что религия не позволяет им сражаться с братьями по вере (Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 13.13.2, § 354). Вдобавок они предупредили царицу, что евреи Египта могут восстать, если она все же решится напасть на их родную страну. Когда в конце I в. до н. э. последний, как он сам утверждал, наследник рода Маккавеев посетил Рим, евреи толпами встречали и приветствовали его (увы, эти притязания были ложными; там же, 17.12.1, § 330). Согласно Иосифу Флавию, император Клавдий опубликовал специальный декрет, защищавший “права иудеев по всей империи римлян” (там же, 13.13.2, § 354); стало быть, для императора все евреи Римской империи тоже представлялись единым народом. Во время войны 66–70 гг. н. э. некоторые евреи диаспоры поддерживали иудейских повстанцев и посылали им помощь. Мы знаем об этом от римского историка III в., который сообщает, будто мятежникам помогали “их братья по вере из-за Евфрата (т. е. из Вавилонии) и даже по всей Римской империи” (Дион Кассий. 66.4.3)⁴. После восстания 66–70 гг. н. э. римляне, в свою очередь, обложили всех евреев империи, а не только Иудеи карательным налогом (*fiscus Iudaicus*) (Иосиф Флавий. *Иудейская война*, 7.6.6, § 218). С римской точки зрения все они вместе несли ответственность за произошедшее.

Быть может, само по себе не так уж удивительно, что со стороны евреев казались единым народом или этнической группой. Внешний зритель вообще редко различает противоречия, напряжения и разногласия, столь яркие и очевидные изнутри. Немного удивительнее то, что сами античные евреи, по крайней мере в ряде вопросов, воспринимали себя как членов единого народа и единой религии, не видя или намеренно не замечая между собой разницы в языке, обычаях, идеологии и подданстве. Однако в действительности, несмотря на все споры и противоборства, античные евреи имели общий для всех (или почти всех) ответвлений еврейства основополагающий

4 См. ШТЕРН М. *Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме*. М.—Иер., 1997–2002. Т. 2, № 430. С. 373.

набор верований и практик. Этот “общепринятый иудаизм” и составлял то единство, на котором держалось все многообразие соперничающих сект и движений (см. главу 3). В данной книге речь пойдет и об этом единстве, и о многообразии.

Глава 2

Евреи и язычники

Отношения между евреями (иудаизмом) и окружающими народами (языческой культурой) — тема многогранная, в которой можно выделить три различные, хотя и взаимосвязанные составляющие: политика (до какой степени евреи подчинялись иноземному господству?), культура (в какой мере евреи перенимали языческие идеи и обычаи?) и социум (насколько евреи могли взаимодействовать с окружающими народами?). Мы разберем каждый из этих аспектов в отдельности, начиная с политического как самого простого.

Политика: под властью народов

Начиная с 587 г. до н. э., когда разрушили Первый Храм, а еврейский народ увели в Вавилон, и вплоть до 1948 г. н. э., когда было основано современное государство Израиль, евреи как диаспоры, так и Земли Израиля почти всегда жили под властью других народов. Еще и до этого, в допленную эпоху, Северное царство продолжительное время подчинялось Араму и Ассирии, а Южное — Араму, Ассирии, Египту и Вавилону, однако вплоть до их окончательного уничтожения эти царства никогда не лишали собственного монарха или хотя бы номинальной независимости. В 722 г. до н. э. падение Северного царства привело к полному исчезновению “десяти племен (колен)” (хотя впоследствии самаритяне, быть может, не без оснований считали себя их потомками). Зато падение Южного царства, напротив, отнюдь не закончилось исчезновением иудеев (племени Йефуда). Они вернулись в свою землю, отстроили свой Храм и попытались возобновить прежний уклад — Впрочем, без царя и политического суверенитета.

Такое положение вызывало массу религиозных вопросов. Как Бог допустил порабощение евреев язычниками? Почему не защитил Свой народ? Почему, хотя бы временно, власти удостоились язычники, а не евреи? В следующей главе мы рассмотрим различные варианты ответов на эти вопросы. Пока же нас интересует другое: как относились евреи к государству, под властью которого жили? Поддерживали они его, сопротивлялись ли, держались ли в стороне? Насколько активны они могли быть в своей поддержке или сопротивлении?

Ответ мы находим у пророка Иеремии. Пророк предупреждает жителей Иерусалима, что их восстание против вавилонского царя было одновременно и восстанием против Бога. Он призывал сдаться. Навуходоносор — лишь орудие Божьей кары (Иер., 25:9). Так Иеремия переносит на свою эпоху пророческое истолкование падения Самарии, сделанное Исайей поколениями раньше (Ис., 10).

Но Иеремия добавил и новый нюанс, прежним пророкам не свойственный. Падение Иерусалима и победа вавилонян были связаны не с конкретным грехом и наказанием за него, а с неотвратимой судьбой. Бог, вершащий удел народов и империй, по неизвестным причинам предрешил победу Вавилона и падение Иудеи и других государств (Иер., 27:2–8). Однако и Вавилону господство отвели лишь временно; через predetermined отрезок времени три поколения (Иер., 27:7), или семьдесят лет (Иер., 25:12, 29:10), держава вавилонян тоже рухнет, а иудеи, торжествуя, возвратятся из плена. Два последних пророчества в его книге направлены против Вавилона и рисуют его гибель (Иер., 50–51). Вплоть же до этого момента иудеи оказались бессильны изменить то, что предрешено Богом, и сочли — пусть уж лучше они оказывают поддержку завоевателям и молятся за государства, под властью которых оказались (Иер., 29:5–7).

Трудно было бы однозначно установить, что из этого сформулировал сам Иеремия в мрачные дни 590–580-х гг. до н. э., а что добавили позже его ученики и редакторы, но, как бы то ни было, эти идеи оказали огромное влияние на дальнейшую жизнь еврейского общества. Когда автор книги Даниила попытался понять смысл осквернения Храма Антиохом Эпифаном в 167 г. до н. э., он обратился к пророчествам Иеремии. Когда автор *Откровения Баруха*¹ Иосиф Флавий или раввинистические учителя так же начали искать смысл в падении Второго Храма, они снова вспомнили Иеремию. Во всех этих произведениях, начиная с книги Даниила, постоянно переплетаются две важнейшие составляющие политической теологии Иеремии: с одной стороны, язычники властвовали над евреями в наказание за грехи,

1 Имеется в виду 2-я книга Баруха (Варуха), или Сирийское откровение Баруха, произведение апокалиптической литературы, датирующееся концом I в. н. э.

а с другой — правили до тех пор, пока не истек заранее отмеренный срок каждой из империй и не наступил предрешенный день их поражения².

Пророчества Иеремии объясняют нам и идеологический контекст еврейской политики античного периода (как, впрочем, и в Средние века или Новое время). Так, когда персидский царь Кир Великий в 539 г. до н. э. захватил Вавилон и издал указ, разрешавший иудеям вернуться на родину и восстановить Храм (Эзра, 1:1–4), многие евреи тем не менее предпочли остаться. Они привыкли к жизни в Вавилоне и приготовились ожидать там прямое Божественное вмешательство. Те же, кто вернулся (или собирался вернуться) в Землю Израиля, исходили из безымянного пророчества, что освободительный декрет нового языческого царя как раз и будет тем самым Божественным избавлением, о котором говорилось у Иеремии (Ис., 45:1–13; ср. Эзра, 1:1). Из всех народов, переселенных ассирийцами и вавилонянами, возможностью вернуться и отстроить родное святилище воспользовались только иудеи. Обещанное Иеремией избавление сводилось для этой группы евреев к возвращению домой и восстановлению культа; многие из них, вероятно, надеялись также на возрождение монархии и государственного суверенитета, но этим упованиям уже не суждено было сбыться. А по мнению евреев, оставшихся в Вавилонии (как в дальнейшем и остальных евреев диаспоры), можно было повременить даже с Храмом и Землей Израиля. Таким образом, для обеих этих общин полное и окончательное спасение так или иначе откладывалось до “дня Господня”.

Пока “день Господень” не наступил, обе общины мирно сосуществовали с государством. В целом евреи прожили под властью персов, эллинистических персов Египта и Сирии, римлян, а затем их христианских наследников больше тысячи лет. Они редко восставали, даже когда был повод. Лучший пример такого отношения — история евреев при императоре Калигуле (37–41 гг. н. э.). В Александрии распаленная римским наместником толпа громила еврейские дома и добивалась отмены еврейской городской автономии, однако евреи не восставали в ответ против государства, а лишь посылали к императору делегации с просьбой прислушаться к их жалобам (все это описано предводителем делегации Филоном Александрийским в сочинении *Против Флакка*). В это же время в Иерусалиме наместник по приказу императора пытался поставить его статую. Евреи, столкнувшись с угрозой осквернения Храма статуей, были готовы массово погибнуть от рук легионеров. Но цель, которую они выдвигали, состояла не в упразднении, а в улучшении римского владычества. “Мы не желаем войны, — говорили они, — мы охотнее умрем, чем нарушим законы” (Иосиф

2 См. COHEN SH. J. D. *Josephus, Jeremiah and Polybius* // *History and Theory* 21 (1982). P. 366–81.

Флавий. *Иудейские древности*, 18.8.3, § 271). В античной еврейской истории есть еще множество других примеров обращения к имперским властям для решения тех или иных спорных ситуаций или просьб о помощи. Ранние христиане также переняли этот способ взаимодействия с государством (ср. Рим., 13:1–7).

В рассматриваемый нами период имели место только четыре исключения из этого правила: восстание Маккавеев против Антиоха Эпифана (167–164 гг. до н. э.), два главных восстания евреев Иудеи против римлян в 66–73 гг. (или 74) н. э. и 132–135 гг. н. э. и, наконец, антиримское восстание евреев Египта, Кирены и Кипра в 115–117 гг. н. э. Мы рассмотрим каждое из них отдельно.

ВОССТАНИЕ МАККАВЕЕВ (167–164 гг. до н. э.)

Маккавейское восстание началось с борьбы за религиозную свободу. Царь Антиох — либо группа евреев от его имени — осквернил Храм, возведя на его священной территории культовый объект или даже алтарь языческого божества, и склонял иудеев к отказу от ряда основных религиозных практик (обрезания, соблюдения субботы и др.). Таким образом царь и его сторонники хотели избавить иудаизм от тех черт, которые отличали его от других религиозных культов и делали несовместимым с ними. Религиозные гонения, сопровождавшие эту попытку насильственной эллинизации (об этом термине см. ниже), вынудили Йефуду Маккавея и его последователей поднять мятеж. Так евреи впервые отклонились от политического курса Иеремии, и вызвано это было первым отказом самого государства от политики веротерпимости. В античности редко случались религиозные гонения. Политеистические и полиэтнические державы как Средиземноморского, так и Месопотамского бассейна спокойно относились к различным верованиям и культам. Пока царил мир и платились налоги, государству не было дела до религиозной жизни его подданных. В этом смысле причины, побудившие Антиоха Эпифана к гонениям, остаются загадочными, несмотря на многочисленные попытки ученых исследовать их, однако сами эти гонения имели место, а вызванная ими война стала первой в истории борьбой за свободу вероисповедания.

В какой-то момент борьбы цели Йефуды и его “партии” изменились. Теперь они сражались не только за свободу вероисповедания, но и за политическую независимость. Он сам, а после смерти и его братья, решили бороться за свободную и независимую Иудею под властью новой (их собственной) династии. Поэтому, даже отвоевав Храм и остановив гонения (164 г. до н. э.), они не сложили оружие. Некоторые евреи, поддерживавшие их на первом этапе войны, на втором и третьем отвернулись от них: они были готовы

погибнуть ради свободы религии, но отнюдь не ради династических претензий Маккавеев или государственной независимости (1 Мак., 2:42, 7:13). Более того, маккавейскому государству и его правителям так никогда и не удалось заручиться полной поддержкой всего еврейского населения.

Социальные факторы также играли значительную роль в этой войне. Матитьягу, глава клана, и его сын Йефуда Маккавей были сельскими священниками, из села же они собрали и большую часть своих сторонников; их противниками выступили обеспеченные священники из Иерусалима. В итоге Маккавеи изгнали или казнили значительную часть старой гвардии, выдвинув взамен таких же “новых людей”, которым предстояло составить новую аристократию.

ВЕЛИКОЕ ВОССТАНИЕ (66–74 гг. н. э.)

Война 66–74 гг. н. э. во многом походила на восстание Маккавеев, но настолько же сильно и отличалась от него. Бунтари, запалившие огонь этой войны и ставшие свидетелями ее страшных итогов, состояли из различных групп, каждая из которых имела свою историю, свою идеологию и своих вождей. Одни были из провинции, другие — из Иерусалима; некоторые из них были священниками, другие нет. Одни были богаты, другие бедны. Некоторые придерживались эгалитаристских или утопических идеалов, поэтому они нападали на богатую потомственную аристократию. Другие — в особенности представители священнических родов — напротив, боролись за сохранение своих традиционных прав и полномочий. Третьи в свою очередь руководствовались глубокой ненавистью к римлянам и страстным желанием избавить Святую Землю от чужеродного пагубного влияния. Многие из повстанцев верили, что вот-вот должен прийти мессия и спасти Израиль, так что требовалось лишь раскатать лодку — остальное довершит сам Бог со Своим ангельским воинством. По-видимому, мессианские учения, вдохновлявшие мятежников, были столь же многочисленны и разнородны, как и сами бунтовщики. Из всех этих групп наиболее известны zeloty и sikkarii, однако этот список можно продолжать почти до бесконечности (см. главу 5).

Одной из главных причин поражения евреев в войне стала их неспособность организовать единый антиримский фронт. Они тратили больше времени на борьбу друг с другом, чем со своим основным врагом. Таким образом, и Маккавейское восстание, и война 66–74 гг. н. э. имели социальные предпосылки, однако “партия войны” во времена Антиоха Эпифана была гораздо более консолидирована, чем “партия войны” времен Нерона.

Эти две войны начались по-разному и по-разному закончились. Поводом для восстания 66–74 гг. н. э. стали не осквернение Храма и не преследование за веру, а бездарность римских прокураторов, столкновения между

евреями и язычниками в крупных городах Иудеи и Сирии и действия отдельных горячих голов в еврейском лагере, которые затянули принесение жертв, присланных в Храм императором. Различен и результат этих войн. Если восстание Маккавеев не дало иудаизму превратиться в еще одну разновидность сирийского эллинизма и тем самым спасло его от угасания, то Великое восстание закончилось уничтожением институциональных основ иудаизма, чудовищным ударом по территории и населению Иудеи и угрозой положению евреев всей Римской империи. Само существование иудаизма оказалось под угрозой.

По мнению повстанцев, римская власть была так же тягостна (и так же не заслуживала терпения), как власть Антиоха, однако многие евреи придерживались другого мнения и либо отказались участвовать в борьбе, либо присоединились к ней лишь на ранних и беспорядочных ее стадиях. На каждого крестьянина, готового бросить все ради схватки с Римом, приходилось по крестьянину, вовсе не желавшему терпеть все неизбежные убытки, связанные с войной. Эти евреи не считали, что римляне дали повод для отклонения от политических традиций Иеремии. Сражаться с Римом было для них делом неразумным, если не греховным. Бог имеет власть спасти Израиль руками своего мессии, но сам Израиль никак не может приблизить назначенный срок. Такую точку зрения продвигал Иосиф Флавий в книге *Иудейская война*, нашем главном источнике о ходе и предпосылках той войны. Похожие взгляды в раввинистической литературе приписывают и раббану Йоханану бен Заккаю; согласно легенде, Йоханан выбрался из осажденного Иерусалима, чтобы приветствовать Веспасиана как человека, которому уготована судьба разрушить Храм и стать римским императором³. При встрече с будущим императором рабби привел стих пророка Исаяи (Ис., 10:34): “И Ливан [Иерусалимский храм, построенный из ливанских кедров] падет от рук Великого [Веспасиана]”. О том, что следующий же стих Исаяи содержит мессианское пророчество “Произрастет от раслы от корня Ишая (Давида. — *Перев.*)”, рабби умолчал. Знай Веспасиан Еврейскую Библию, он не был бы столь добр к рабби Йоханану.

ВОССТАНИЯ 115–117 ГГ. И 132–135 ГГ. Н. Э.

О двух оставшихся исключениях из политической традиции пророка Иеремии можно сказать несколько короче, но не потому, что они являлись менее значимыми, чем две описанные войны, а потому намного хуже документированы. В 115–117 гг. н. э. евреи Александрии, египетской

3 Все версии этой истории опубликованы и проанализированы в: NEUSNER J. *Development of a Legend*. Leiden, 1970.

“глубинки”, Кипра и Киренаики (современная Ливия) вели антиримскую борьбу. Археологи свидетельствуют, что это было большое восстание, в результате которого как евреи, так и язычники сильно пострадали. Особенный ущерб понесла александрийская община, одна из самых больших и мощных еврейских общин античности. Мы мало знаем о причинах и поводах этой войны. Похоже, она возникла из политического противостояния между евреями и язычниками в полисах греческого Востока, которое не раз вспыхивало на протяжении I в. н. э. Заметную роль сыграли, по-видимому, и мессианские идеи.

Не менее значимой следует считать и войну 132–135 гг. н. э., хотя известно о ней ненамного больше. Восстания 115–117 гг. н. э. вспыхивали в разных частях греческой диаспоры, и нет никаких достоверных данных, что евреи Земли Израиля как-то принимали в ней участие. Напротив, война 132–135 гг. н. э. была восстанием в Земле Израиля или, если быть точными, провинции Иудея. Ее возглавил Бар-Косба, более известный как Бар-Кохба (Сын Звезды), — так величали вождя те, кто верил в его мессианство. На своих монетах он называл себя “Шимон, князь (наси) Израиля”. Один древний историк утверждает, будто это восстание было спровоцировано решением императора Адриана отстроить Иерусалим в качестве языческого города (Дион Кассий, 66.12–15)⁴. По монетам этого нового города, называвшегося Элия Капитолина в честь самого Адриана (Элий было его родовым именем) и Юпитера Капитолийского (бога — покровителя столицы), мы можем судить, что город и в самом деле заложили еще до того, как разразилось восстание. Однако невозможно однозначно утверждать, что именно строительство Элии Капитолины послужило причиной восстания. Другой древний историк сообщает о запрете на обрезание как поводе этой войны. Римляне всегда ставили вне закона кастрацию и другие способы нанесения вреда мужским половым органам, но Адриан распространил данный запрет и на обрезание (*История Августов, Жизнеописание Адриана*, 14.2)⁵. Евреи, конечно, восприняли это как акт нетерпимости. Раввинистическая литература подтверждает, что во время и после восстания римляне запрещали обрезание наряду с другими еврейскими практиками (в том числе публичным чтением Торы, произнесением молитвы *Шма* и соблюдением субботы), однако мы не можем быть до конца уверены, стал ли этот запрет поводом, а не результатом войны. Как бы то ни было, оба древних историка сходятся во мнении, что война началась с антииудейских действий самих римлян. В раввинистических легендах Адриана представляли в качестве

4 См. ШТЕРН М. *Указ. соч.* Т. 2, № 440. С. 392–393.

5 См. там же. № 511. С. 619.

своего рода второго Антиоха Эпифана, еще одного языческого правителя, мечтавшего уничтожить иудаизм, для нас же подлинные мотивы Адриана (как, впрочем, и Антиоха) остаются загадкой.

Война Бар-Кохбы имела и свои внутренние предпосылки. Современные историки обратили внимание на порожденный войной 66–74 гг. н. э. общественный и экономический стресс. С ее началом римляне конфисковали значительную часть еврейских земель, которые сдали в аренду или вручили своим приспешникам и солдатам. Таким образом, в Иудее образовалось множество обезземеленных бедняков, и именно эта группа, по всей видимости, обеспечила Бар-Кохбе основную поддержку. Другим важным фактором стали мессианские претензии Бар-Кохбы. Об этом тоже известно не слишком много, однако год, когда разгорелось восстание, наводит на некоторые мысли. Спустя 70 лет после разрушения Первого Храма, в соответствии с предсказанием Иеремии, отстроили Второй. Евреи нисколько не сомневались, что пророчество снова сбудется, но вот прошло 60 лет, а ничего не изменилось. К 130 г. н. э. евреи должны были с большим нетерпением ожидать наступающий семидесятый год от разрушения. Бар-Кохба казался многим своим сторонникам тем самым помазанным избавителем, которому предстояло победить римлян и восстановить Храм. Мы можем лишь вообразить, как по мере поражения Бар-Кохбы евреи II в. н. э. с не меньшим остервенением, чем автор книги Даниила за 400 лет до них, заново вчитывались в неясные изречения пророка из Анатота.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Закончим этот обзор тем же, с чего начали, — пророком Иеремией. Мы видим, что, кроме описанных выше четырех случаев, основной политической линией в отношении евреев к власти являлось (как в Земле Израиля, так и в диаспоре) приспособливание, а не противостояние. Евреи обязаны оказывать государству поддержку, пока Бог не сочтет нужным их освободить. Такова была резолюция Иеремии в VI в. до н. э., Иосифа Флавия в I в. н. э. и всех рабби с II по XII в. н. э. Этому совету почти поголовно следовали евреи на протяжении всей древности. Единственный случай сознательного отказа от этого принципа представляют собой сикарии и другие подобные движения в I в. н. э. Их роль в Великом восстании сложно недооценивать, хотя, как мы успели убедиться, существовало еще множество факторов и групп, повлиявших на эти события. Восстание Маккавеев и восстание Бар-Кохбы, пусть и отчасти, вызвали насилие со стороны самого государства, а в этом случае даже Иеремия не осудил бы сопротивление.

Культура: иудаизм и эллинизм

С библейских времен и до наших дней евреи всегда воспринимали себя и воспринимались другими как обособленная, отдельная группа. Мир делится на евреев и язычников (народы). Из всех народов Бог выбрал именно евреев и сделал их людьми особенными. Только им принадлежит Тора, только они обладают святостью. Бог сотворил на небе солнце, луну и звезды, чтобы народы мира им поклонялись, тогда как израильтянам позволено поклоняться только одному истинному Богу (Втор., 4). Граница между “мы” (иудеями) и “они” (язычники) являлась границей между святым и профанным. Линия этой границы никогда не была достаточно четкой, и все же противопоставление “мы” и “они”, евреев и народов мира, идей иудаизма и внешнего мира (будь то язычество, христианство или ислам) — одна из характерных тем еврейской мысли на протяжении тысячелетий.

У греков существовало похожее разграничение между эллинами — носителями культуры и просвещенности и варварами — представителями чужих народов; противопоставление евреев и народов мира аналогично оппозиции эллинского и варварского. Усвоив греческий язык и культуру, варвар становится эллином, а язычник — евреем, приняв еврейский образ жизни и веры. И эллинизм, и иудаизм — наднациональные культурные системы, стоящие над вопросом происхождения. Но эта аналогия заканчивается там, где евреи настаивают: принявший иудаизм язычник должен отречься от богов и исповедывать полную и исключительную веру еврейскому Богу. Народы мира, присоединяясь к иудаизму, не могут просто добавить еврейского Бога к своим или дать своим языческим обрядам иудейские названия — политеистические верования и обычаи должны быть полностью заменены на еврейские. Монотеизм, в отличие от политеизма, не отличался терпимостью. И все же при всей своей нетерпимости иудаизм был открыт для новообращенных и активно участвовал в культурной и общественной жизни античности.

Эллинизм, эллинизация и эллинистический иудаизм

Современные ученые используют слово “эллинизм” двояко. В первом случае имеется в виду общественный и культурный уклад, который Александр Македонский и его наследники принесли народам Востока. Эта культура — эллинистическая в том смысле, что ее язык, литература, идеология и божества были греческими; греки (и македонцы) составляли элиту

общества. И главное, греческой являлась основная форма социально-экономической и политической организации общества — полис. Эллинизм как новый способ жизни, принесенный завоевателями, представлял собой вызов евреям и Востоку в целом. В этом смысле эллинизм как поклонение греческим богам и греческий образ жизни выступают в качестве антонима иудаизму — почитанию Бога Израилева и еврейскому образу жизни. Такое понимание слова восходит к истории гонений Антиоха и Маккавейского восстания, как они описаны в 1-й и 2-й Маккавейских книгах. Собственно, 2-я книга Маккавеев уже использует слова “иудаизм” (2 Мак., 2:21) и “эллинизм” (2 Мак., 4:13) как антонимы.

Подобная трактовка эллинизма в итоге породила концепцию эллинистического иудаизма в противоположность палестинскому иудаизму. Согласно этой точке зрения, эллинистические евреи (жившие в диаспоре, говорившие по-гречески и писавшие свои произведения на греческом языке) примешивали к своей религии идеи и обычаи греческого происхождения. Напротив, евреи Иудеи жили на родной земле, говорили на иврите и арамейском, на этих же языках создавали свою литературу и боролись за сохранение первоначальной чистоты своей веры от всякого вмешательства извне. На формирование этой концепции повлиял образ апостола Павла из Тарса, который, как казалось, представлял собой тип городского и космополитического (т. е. не соблюдающего Тору) еврея диаспоры в противоположность “правоверному” и легалистическому еврею Палестины. Кроме того, в этой концепции отразились новозаветные пассажи, как, например, в книге Деяний (6:1), где можно видеть напряженные отношения между евреями и эллинистами в ранней церкви.

Многочисленные исследования показали, что подобная трактовка не вполне отдает должное разнородности как эллинизма, так и иудаизма. Чего бы ни пытался достичь Александр Македонский и сколь бы чистый эллинизм ни принес он с собой из Македонии, вскоре после его смерти все культуры Востока внесли заметную лепту в формирование совершенно нового феномена — эллинизма. Эллинистическая культура — это не просто классические Афины, перенесенные на чуждую почву. Несмотря на греческий субстрат, язык и социальную элиту, в эллинизм вошли идеи и обычаи самых разных культур, с какими он соприкасался, что обеспечивало разнообразие и неоднородность тех форм, которые он принимал. Не только местные жители эллинизировались, но и греки в свою очередь “ориентализировались”, и только совокупность этих двух процессов можно назвать эллинизмом.

Так, в египетской провинции крестьяне выражали на греческом языке свои традиционные ожидания и молитвы, а цари Птолемеи практически полностью переняли идеологию фараоновской монархии, рассчитывая

сохранить за собой мощь власти над подданными. Некоторые из новых полисов, конечно, являлись бастионами высокой греческой культуры, однако чаще тот эллинизм, который доходил до рынков и деревень, представлял собой полное смешение традиционных и новых элементов: родовые божества получали греческие имена, привычные идеи облеклись в греческие одежды и т. д. Культура Востока была слишком сильна и слишком привлекательна, чтобы полностью утратить власть над своими носителями. Посредством браков с местными женщинами и почитания местных богов греки, в свою очередь, теряли часть своего греческого наследия. Поэтому в качестве описательной характеристики культурного мира от Александра до I в. н. э. “эллинизм” означает не греческую культуру, а причудливую смесь различных культур. Согласно этой концепции, иудаизм и эллинизм как раз теряют антонимичность, поскольку иудаизм по необходимости оказался частью эллинистического мира, а эллинизм — частью иудаизма.

Такой подход представляет собой попытку выйти за пределы внутренней еврейской риторики. Если различные античные евреи воспринимали иудаизм как противоположность эллинизма, из этого еще не должно следовать, будто две этих сущности на самом деле являлись противоположностью. Многие отцы церкви тоже выражались об эллинизме враждебно даже после полной победы церкви над язычеством. Так, блаженному Иерониму в видении было указано, что он проводит слишком много времени над Цицероном и недостаточно над Священным Писанием (Иероним. *Epist.* 22). Подобные высказывания призваны заявить, что христианство — единственный источник истины, не нуждающийся в классической культуре. Но будет ошибкой сделать из этого вывод, будто Иероним и другие отцы, высказывавшиеся схожим образом, считали классическую культуру противоположностью христианству. Точно так же, стало быть, мы не можем считать маккавейскую или раввинистическую риторику и идейность реальными отношениями между иудаизмом и эллинизмом. Тем более мы не можем сделать общий вывод на столь неординарном примере, как Павел из Тарса.

Подобная трактовка эллинизма влечет за собой пересмотр понятия “эллинистический иудаизм”. Все разновидности иудаизма эллинистического периода, будь то в диаспоре или в Земле Израиля, были эллинизированы в том смысле, что являлись неотъемлемой частью культуры античного Средиземноморья. Одни из них оказались сильнее эллинизированы, чем другие, т. е. находились в более тесном контакте с неевреями, однако никакую из этих разновидностей нельзя назвать полностью замкнутой. Представление об Иудее как о земле, сохранившей “чистый” иудаизм, и о диаспоре, где он якобы подвергался порче или разжижению, глубоко ошибочно.

Соответственно понятие “эллинистический иудаизм” имеет смысл рассматривать только в качестве хронологического обозначения еврейской религии в период между правлением Александра Македонского и Маккавеями или даже римским завоеванием в I в. н. э.

Последний подход кажется куда более убедительным, чем первый, поэтому в рамках данной работы мы постараемся избегать выражения “эллинистический иудаизм”. Как мы увидим, между иудаизмом диаспоры и Иудеи, грекоязычными, иврито- и арамеоязычными евреями можно найти много важных отличий. Однако это не будет отличием в прямом смысле этого слова эллинистического иудаизма от неэллинистического — перед нами просто две разновидности эллинизированного иудаизма.

ИУДАИЗМ И ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

Главный вопрос, стоявший перед всеми евреями античности: как сохранить свое еврейство, живя внутри эллинистической культуры? Как разрешить противоречие между универсальным и партикулярным, желанием быть частью большого мира и стремлением к обособленности? Как провести границу между допустимым заимствованием, которое обогащает иудаизм и приносит пользу, и недопустимым, разлагающим и несущим опасность? Эта дилемма возникала то тут, то там, и не только у евреев Иудеи, но еще более в диаспоре.

Не то чтобы подобная проблема была внове. Еще в допленные времена израильтянам приходилось решать, до какой степени им позволено черпать сокровищницы окружающих культур. Царь Соломон построил Богу Храм руками финикийских архитекторов по стандартному сирийскому плану (3 Цар., 5–7). Авторы книги Псалмов иногда использовали модели ханаанейских гимнов Баалу (Пс., 29) или египетских гимнов Атону (Пс., 104). Автор книги Притч опирался на *Премудрость Аменемопа* (Притч., 22:17–23:11). Тем не менее, когда израильтяне начинали поклоняться Баалу наряду со своим Богом или включать в свою религиозную жизнь ханаанейские практики, пророки громогласно возражали.

Политическая сторона дела еще более все усложняла, поэтому при отсутствии государственной независимости в нашей работе очень важно четко и ясно очертить групповую идентичность. В допленные времена Ахаз, царь Йефуды, заменил храмовый алтарь по подобию увиденного им в Дамаске (4 Цар., 16:10–18), тем самым демонстрируя вассальную зависимость от ассирийского царя. Политическая несвобода с самого начала влекла за собой потребность приспосабливаться к завоевателям, даже если они того напрямую не требовали.

Материальная культура

Искусство, архитектура, предметы быта и множество других реалий еврейской жизни в точности соответствовали эллинистическим образцам и представляли собой, по сути, их разновидности. Это совсем не удивительно, когда речь идет о греко-римской диаспоре, однако так было и в Иудее. Города строились на греческий лад. Старцы теперь заседали не в воротах, как в допленную эпоху, а на агоре, центральной городской площади; Еврейская Библия не знала такого места на плане города. Все строительные проекты Ирода Великого, включая реконструкцию Иерусалимского храма, выполнены в эллинистическом ближневосточном стиле⁶, и это вряд ли было его личным чудачеством. Флавий отмечает, что архитектура одной галилейской деревни весьма напоминала застройку Тира, Сидона и Берита (Бейрута) (Иосиф Флавий. *Иудейская война*, 2.18.9, § 504). Все выпущенные евреями монеты от Маккавеев и династии Ирода до повстанцев 66–70 гг. н. э. чеканились по тирскому образцу, который на тот момент широко распространился по всему эллинистическому Востоку⁷.

Язык

Основным моментом эллинизации был, конечно, греческий язык. В диаспоре его торжество достигло полноты. Египетские евреи почти не знали иврита; даже Филон — безусловно, самый образованный и начитанный еврей во всей александрийской общине — вовсе не являлся гебраистом. Его познания в древнееврейском, по всем данным, не выходили за рамки нескольких отдельных слов и фраз из Торы. Так же обстояло дело и в других общинах диаспоры. Почти все надписи, выбитые евреями от Египта до Рима и Малой Азии, сделаны на греческом. Только в Риме изредка встречаются надписи на латыни, а к некоторым эпитафиям приписано еврейское слово *шалом*, но признаков владения семитскими языками все же не наблюдается. Древнейшим произведением еврейской диаспоры стал перевод Торы на греческий, известный как *Септуагинта* (III в. до н. э.). Ко II в. до н. э. египетские евреи писали на основе этого перевода ученые труды, философские трактаты и поэмы. Насколько мы можем судить, греческий являлся единственным языком еврейского творчества в диаспоре.

В Земле Израиля положение было более сложным, поскольку греческому приходилось соперничать с ивритом и арамейским. Однако и здесь многие евреи говорили и писали по-гречески. Маккавеи заказали перевод

6 См.: ROLLER D. *The Building Program of Herod the Great*. Berkeley, 1988.

7 См.: MESHORER Y. *Jewish Coins of the Second Temple Period*. Tel-Aviv, 1967.

1-й Маккавейской книги на греческий (только этот перевод и дошел до нас, а еврейский оригинал утрачен). Некий еврей из Иерусалима перевел на греческий книгу Эстер. *Премудрость Бен-Сиры*, написанная еврейским мудрецом примерно в 200 г. до н. э., была переведена на греческий его внуком. Не позднее чем в I в. н. э. в Иудее появились и грекоязычные авторы, в их числе Иосиф Флавий и его главный соперник Юст из Тибериады. Грекоязычные документы встречаются и в Кумране и представляют собой значительную часть *Архива Бабаты* — частного семейного архива, найденного в Иудейской пустыне и датированного началом последней четверти II в. н. э. По-гречески вел часть своей переписки и Бар-Кохба. Основные эпитафии в погребальных пещерах Бейт-Шеарим в Нижней Галилее, использовавшихся на протяжении III и IV вв. н. э., тоже написаны на греческом, зато большая часть синагогальных надписей того же периода — древнееврейские или арамейские.

Греческий язык имел огромное влияние даже на раввинистические круги. Об этом свидетельствуют не только тысячи греческих (и латинских) заимствований в раввинистическом лексиконе или тот факт, что в синагоге Кейсарины даже молитва *Шма* читалась в то время по-гречески (ИТ, *Сота*, 7:1, 21б), но еще и то, что раввинистическому иудаизму потребовался новый греческий перевод Библии, который был бы ближе к принятому оригиналу, чем *Септуагинта*. По легенде, сохранившейся и у христиан, и у евреев, его под руководством рабби выполнил прозелит Аквила, перед которым поставили задачу дословно передать еврейский текст⁸. Трудно сказать, лежит ли в основе этой легенды какая-то правда, однако крайне существенно, что приписываемый Авиле перевод представляет собой переработку *Септуагинты* в свете складывавшегося в тот момент стандартного еврейского текста. Кумранские фрагменты показывают, что пересмотр такого рода происходил уже в I в. н. э., а стало быть, в Иудее существовала группа евреев, нуждавшихся в греческом переводе Библии, но желавших большей близости к еврейскому тексту, чем в диаспоральной версии (*Септуагинте*).

Таким образом роль греческого языка в Иудее была крайне велика как в эпоху Второго Храма, так и во времена рабби. И все же, насколько мы знаем, главным языком литературного творчества оставался иврит. Кумранские свитки показывают — в Иудее начиная с восстания Маккавеев до разрушения Храма в 70 г. н. э. на иврите была написана большая часть произведений. Эта ситуация продолжалась поначалу и в раввинистический период. *Мишна* и многие связанные с ней произведения также написаны на иврите. Остается тем не менее спорным вопрос, насколько все-таки иврит

8 См.: GREENSPOON L. // Anchor Bible Dictionary 1.320–21 (пересказ работы Д. Бартельми (D. Barthelmy)).

использовался в качестве разговорного языка как в эпоху Второго Храма, так и в раввинистический период. Вероятно, большинство людей все же говорили по-арамейски.

В результате влияния древних арамеев знание арамейского стало общепринятым среди иудейской политической элиты еще до Вавилонского плена (4 Цар., 18:26). К IV или III в. до н. э. он сделался языком еврейского литературного творчества (на арамейском написаны главы 2–7 книги Даниила, книга Товита и 1-я книга Еноха), каким оставался до Средних веков. К I в. до н. э. он использовался для перевода и пересказа Писания. В раввинистические времена, начиная с III в. н. э., арамейский стал также языком ученых и толпы как в Земле Израиля, так и в Вавилонии. Он использовался для переводов Библии, юридических споров, синагогальных проповедей и молитв, народных рассказов и магических заклинаний.

Тот факт, что и древнееврейский, и арамейский выжили и даже продолжали процветать, иногда приводят в доказательство противления евреев Иудеи греческой культуре как до, так и после 70 г. н. э. В такого рода общих суждениях есть доля истины, и все же мы постараемся избежать излишних упрощений и преувеличений. Язык, конечно, критически значим для самосознания людей, однако сам факт, что какие-то евреи продолжали пользоваться семитским языком, вряд ли может служить строгим доказательством их желания отделиться от культуры окружающего мира. Евреи были не единственным народом на Ближнем Востоке, сохранившим родной язык. Века расцвета раввинистической словесности на арамейском видели также рождение армянской, коптской и сирийской литературы, в которых, несмотря на выбор национального языка, заметно огромное влияние греческих идей. Таким образом греческий язык не может считаться ни необходимым, ни достаточным критерием эллинизации.

ФИЛОСОФИЯ И ОБРАЗ ЖИЗНИ

Все евреи античности были в той или иной степени эллинизированы. Все пользовались единой материальной культурой большого мира и имели контакты с греческим языком. Однако термин “эллинизация” часто подразумевает не только предметы домашней утвари и язык. Нельзя также забывать и об образе мыслей и образе жизни. В какой же мере евреи античности принимали и приспособлялись к идеям и практикам внешнего мира? Как примиряли они истину своей традиции с истиной современной им культуры?

Некоторые евреи, как в Израиле, так и в диаспоре, пытались полностью убрать преграду, отделяющую их от других народов. Таких евреев иногда называли и называют отступниками. Они могли руководствоваться разными соображениями. Одни, рассчитывая на общественную карьеру, видели

в иудаизме препятствие на пути к ее достижению. Самый яркий пример такого рода — Тиберий Юлий Александр, племянник Филона Александрийского, который оставил иудаизм ради карьеры управленца. Он добился блестящих успехов: вначале стал прокуратором Иудеи, затем префектом Александрии и членом генерального штаба Тита во время осады Иерусалима. Другие отступники исходили из желания сполна насладиться благами эллинистической цивилизации. Особенно обременительны стали для них законы, запрещающие евреям общение (в особенности сексуальное) с неевреями, поскольку они хотели “быть частью” той цивилизации. Третьи являлись “безродными интеллектуалами”, которые могли принять философские истины греков, но с трудом воспринимали традиционные истины иудаизма. Им было странно верить в единого Бога в политеистическом мире, было странно допустить откровение перед лицом философствующего окружения, странно оставаться обособленными среди универсальной культуры. Все эти три рода отступничества могли также сочетаться, и подчас даже трудно, скорее невозможно, точно определить, какой именно из этих побудительных мотивов сработал в том или ином случае. Иногда, впрочем, трудно понять и то, насколько подходящим по отношению к ним является термин “отступник”⁹.

Во время царствования Антиоха Эпифана группа евреев, называемая в научных кругах радикальными эллинистами, попыталась очистить иудаизм от его ключевых черт и сделать неотличимым от других семитских эллинистических верований. Их программа гласила: “Пойдем и заключим союз с народами, окружающими нас, ибо с тех пор, как мы отделились от них, постигли нас многие бедствия” (1 Мак., 1:11). Мы не можем установить, были их побуждения общественными, экономическими, политическими или религиозными. По крайней мере, сторонники Маккавеев независимо от мотивации объявили таких евреев грешниками и нечестивцами. Между тем весьма вероятно, что эти евреи, среди которых оказалось много первосвященников, священников и аристократов, хотели реформировать иудаизм, а не уничтожить его. Двумя веками позже в Александрии Филон описывал группу “крайних аллегористов”, которые доказывали, что законы Торы, включая обрезание, субботу и пищевые запреты, должны соблюдаться не буквально, а аллегорически (такая трактовка проникнет впоследствии и в некоторые пласты раннего христианства). Эти евреи, безусловно, верили, будто сохраняют верность Торе, хотя и не соблюдали при этом ее законов общепринятым способом, тогда как Филон однозначно их осуждает (Филон Александрийский. *О переселении Авраама*, 89–93). Как

9 Большая часть сведений из этого раздела взята из работы: WOLFSON H. A. *Philo, Foundations of Religious Philosophy*. Cambridge, 1947 (repr. 1968), V. 1. P. 73–85.

и радикальные эллинисты, они пытались удалить из иудаизма то, что составляло его определяющие черты¹⁰.

Если исключить иудео-христиан и христиан-евреев, число “полных” отступников среди античного еврейства никогда не было велико. Но и в диаспоре, и в Земле Израиля даже в раввинистический период всегда находились евреи, склонные смягчать границу между иудаизмом и эллинистической культурой. В иудаизме всегда существовали универсалистские тенденции, в интеллектуальных кругах даже в допленную эпоху. Так, библейская литература Мудрости (Притчи, книга Иова, Экклезиаст) полностью обходит стороной отличительные черты израильского культа, истории и теологии, зато привлекает материал из аналогичных литератур Ближнего Востока, в первую очередь египетской; во главу угла ставятся общечеловеческая нравственность и этика, применимая к любым народам. Этот тип мысли оказал колоссальное влияние на позднейших еврейских мыслителей, в особенности на Филона Александрийского и раввинистических авторов трактата *Авот* (*Поучения отцов*). Далее мы рассмотрим и другие универсалистские течения в иудаизме. Однако универсализм этих отступников отличался и от универсализма школы Мудрости, и от других еврейских философов, потому что отступники реализовывали свой универсальный идеал в жизнь, тем самым предавая еврейство. Для подавляющего большинства евреев такой ответ на вызов эллинистического мира был неприемлем.

Большая часть евреев видела идеальное решение в некотором синтезе иудейского и эллинистического. Рабби весьма изящно выразили его в своем комментарии на книгу Бытия, 9:27: “Будет красота Яфета [греков] жить в шатрах Шема [у евреев]” (ВТ, *Мегила*, 9б). Поскольку определение эллинизма многогранно и туманно, как мы уже говорили раньше, утверждение, будто евреи попали под эллинистическое влияние либо переняли из эллинизма ту или иную идею, вовсе не означает, что они намеренно и сознательно заимствовали чужеродный материал. Для кого-то из евреев, особенно в диаспоре, адаптация иудаизма к современной культуре была процессом осознанным. Но для кого-то нет. Порой, когда имеешь дело с явлением, существующим как в иудаизме, так и в других эллинистических культурах, оказывается трудно решить, заимствование это или параллельное развитие.

Многие исследователи отмечали, что религиозные и философские учения эпохи эллинизма имеют общую черту — внимание к индивидуальному, тогда как религиозные и философские учения классической Греции в большей степени сосредоточивались на полисе, на коллективном. Тот же переход можно наблюдать и в иудаизме эллинистических времен (см. главу 3). Забота о судьбе отдельной личности как в этом мире, так и в мире

¹⁰ Схожее аллегорическое понимание законов Торы мы находим в *Послании Варнавы*.

будущем, разработка системы индивидуальных религиозных предписаний (молитва, изучение Торы, исполнение заповедей и т. п.), а также появление новых социальных структур, в которых личность имела особое значение (школа, синагога, секта), — все это свидетельствует о развитии в иудаизме нового этоса, который аналогичен этосу эллинистическому и, возможно, связан с ним.

Часть еврейской литературы эллинистического периода следует греческим жанрам или канонам греческого вкуса (см. главу 6). Этот факт был бы не так удивителен, относись он только к произведениям, написанным по-гречески и в диаспоре, однако он верен и для многих книг, созданных на иврите или арамейском в Земле Израиля. Книга Юдифи, изначально написанная на иврите, — типичная греческая новелла или роман с характерными тоской героини, рискованными ходами и хорошим финалом. Апокриф книги Бытия — арамеоязычная обработка библейских сюжетов — обряжает эту тему в одежду эллинистических литературных техник (например, вещие сны или героический пафос). Безымянный автор из иерусалимского окружения Маккавеев сложил на греческом эпическую поэму, по-видимому, тоже на библейские темы¹¹. Жанр комментария, впервые появляющийся в свитках Кумрана и впоследствии ставший одним из главных в раввинистической культуре, тоже имеет эллинистическое происхождение. Все эти произведения по своему содержанию глубоко преданы еврейской традиции, однако все они выражают греческий вкус. Красота Яфета и в самом деле поселилась в шатрах Шема.

Перейдем теперь от литературной формы к содержанию. И начнем с философии. Бог в Еврейской Библии совсем не похож на высочайшего Бога Платона и Аристотеля. Это антропоморфный персонаж, способный на гнев, радость и другие чувства, создавший мир и продолжающий заниматься людскими делами. Бог философов — фигура, напротив, куда менее человеческая и куда более абстрактная, не наделенная эмоциями и далекая от повседневных нужд человечества (см. главу 3). Многие евреи пытались совместить эти две концепции или, точнее, переосмыслить Бога Библии в свете соображений философов. Так, Филон в своих многочисленных трудах, посвященных Торе, пытался показать, что Бог в иудаизме весьма похож на божество Платона, а рассказы из книги Бытия — не просто художественные отступления, а зашифрованные философские истины. Впоследствии этот аллегорический подход развили Ориген, Амвросий и другие отцы церкви, однако Филон был великим мастером этого метода, корни которого уходят в александрийское еврейство III в. до н. э.

11 См.: COHEN SH. J. D. *Sosates the Jewish Homer* // Harvard Theological Review 74 (1981). P. 391–96.

Философия проникла в иудаизм гораздо глубже, нежели экзегетические трактаты Филона. Для евреев, писавших по-гречески, вопросы судьбы, свободы воли или Божественного провидения находились под влиянием (или, как минимум, высказывались на языке) греческой философии. Многие авторы, даже не склонные по жизни к философии (например, Иосиф Флавий), представляют иудаизм как особую “философию” (Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 18.1.2, § 11), одну из систем мысли и образа жизни, которые боролись за благосклонность греческого читателя. Эти авторы подчеркивают в иудаизме те его стороны, которые мы бы назвали этикой и нравственностью, прямо или косвенно доказывая, что идеальный способ жизни, завещанный греческими законодателями и мудрецами, был воплощен на практике лишь одним народом — евреями (Иосиф Флавий. *Против Апиона*).

Взаимодействие с эллинистическим миром не ограничивалось областью идей. В публичной сфере еврейство не только в диаспоре, но и в Земле Израиля, изменилось до неузнаваемости благодаря урбанизации и появлению новых городских элит. Перенимая один из уроков греческой политической теории, Йефуда Маккавей заставил народ радостно принять праздник *Хануки* для ежегодного веселья в память о великой победе над Антиохом (1 Мак., 4:59). В следующем поколении Шимона Маккавея, опять же публично, провозгласили первосвященником (1 Мак., 14:41). В греческой политике право устанавливать праздники, назначать жрецов и т. п. принадлежало народу (демосу), однако иудаизму такая идея была чужда. Маккавеи, официальные борцы с иноземным влиянием, использовали эллинистическую практику в собственных целях. К началу римского владычества один из важных политических органов в стране назывался греческим словом (*синедрион*, или, в семитской версии, *сангедрин*) и с высокой степенью вероятности восходил к греческому или римскому образцу.

Частная жизнь тоже обогатилась эллинистическими элементами. Школы и сообщества стали характерной чертой общественной и гражданской жизни в эллинистическом мире, включая публичную и частную жизнь евреев (см. главу 4). Влияние новых элементов заметно и в основополагающих социальных пластах. Так, согласно допленному обычаю, общепринятому на семитском Востоке, жених выкупал невесту у своего будущего тестя, предлагая за нее цену. Уже в III в. до н. э. евреи стали следовать греческому (и римскому) обычаю, по которому жених, напротив, получал деньги или имущество от тестя. Переход от выкупа невесты к приданому мог быть связан и с другими переменами (переходом к моногамии), которые, в свою очередь, появились в результате вхождения евреев в эллинистический мир¹².

12 См.: BICKERMAN E. *Studies in Jewish and Christian History*. Leiden, 1976. V. 1. P. 201–215.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

“Эллинизировать или не эллинизировать” не было вопросом, которым задавались бы античные евреи. Они не имели выбора. Вопросы, с которыми им приходилось сталкиваться, — это “как?” и “насколько?”. Как должен иудаизм приспособиться к потребностям новой эпохи? Насколько далеко можно зайти в принятии внешних идей и путей, чтобы не изменить себе и не перестать быть собой? Вот на какие вопросы отвечали евреи античности, и отвечали очень и очень по-разному. Одни были готовы стать отступниками, оставив все верования и практики, отличающие иудаизм. Другие занимали антиэллинистическую позицию, однако их риторика не могла скрыть желание быть эллинистами до того предела, в рамках которого не читалась угроза иудаизму. Если даже большинство евреев соглашались с тем, что нужна золотая середина, разнообразие их ответов показывает обратное — четко определить эту золотую середину в тот момент было невозможно.

Социум: евреи и другие народы

Как в диаспоре, так и в Земле Израиля отношения евреев с окружающим миром нельзя назвать простыми. Хотя чаще всего они были склонны поддерживать государство и участвовать в культурном обогащении эллинистического мира, евреи не хотели предавать свою идентичность. Они одновременно желали и “быть частью”, и сохранять свою обособленность. Поддержку государства ни в коей мере нельзя рассматривать как отказ от националистических надежд. Эллинизация ничуть не была ассимиляцией. Это напряжение не менее заметно и в сфере социальных отношений между евреями и их соседями.

Антииудаизм и антисемитизм

Для поддержания своей обособленности и сохранения идентичности большая часть евреев древнего мира старалась отгородиться от своих соседей-язычников. В городах Востока они создавали отдельные этнические общины, каждая со своими чиновниками, органами управления и уставом (см. главу 4). В некоторых городах, в первую очередь в Александрии и Риме, существовали кварталы, населенные почти исключительно евреями (это были не гетто, а, скорее, этнические районы). Вслед за Эзрой евреи эпохи Второго Храма становились все более нетерпимыми к смешанным бракам. Даже

Филон Александрийский восхищался порывом Пинхаса, который убил одного израильского вожака за публичную связь с мидианиткой (Числ., 25) (Филон Александрийский. *Жизнь Моисея*, 1.55, § 300–304).

Евреи хоронили своих покойников отдельно, тем самым продолжая существовать обособленно от других народов не только при жизни, но и в мире ином. Они отказывались участвовать в публичных церемониях, если те включали в себя поклонение богам или императору (другими словами, отказывались участвовать практически во всех общественных событиях). Античные императоры относились к этому с пониманием. Так, Иосиф Флавий приводит целый ряд документов от имени Юлия Цезаря, Августа и других высокопоставленных лиц в Риме, где защищается право евреев чтить отеческие законы, в том числе право соблюдать субботу и не служить в армии (Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 14.10.1–26, § 185–267). Этническая обособленность и верность отеческим законам не были чем-то непривычным для многонациональных держав эллинистической и римской эпохи, однако евреи в своем стремлении отделиться зашли дальше всех. В частности, ни один из народов античности не отказывался, подобно евреям, участвовать в любых религиозных обрядах, включая даже поклонение императору, поскольку лишь евреи являлись монотеистами, верящими в ревнивого Бога.

Отделенность и обособленность не мешали евреям добиваться гражданского равноправия со своими соседями. В I в. н. э. в Александрии, Кейсари (Иудея), Антиохии (Сирия) и многих городах западной Малой Азии (современная Турция) происходили жестокие столкновения между евреями и другими горожанами. Подробности этих событий по сей день туманны, однако большая часть исследователей единогласны в том, что, по-видимому, евреи вызвали возмущение тех или иных субъектов из местного населения, требуя одновременно равноправия и терпимости к их обособленности. Они хотели, чтобы городские власти продолжали признавать за их общиной политическую автономию и в то же время предоставили им полные гражданские права. Эти права давали возможность участия в управлении городом, различные налоговые льготы и, главное, престиж. Город ответил отказом. “Если евреи хотят быть александрийцами, пускай поклоняются богам александрийцев”, — гласил ответ, и началась схватка (Иосиф Флавий. *Против Апиона*, 2.6, § 65; ср. *Иудейские древности*, 12.3.2, § 125–126). В первый раз смута разгорелась в Александрии в 38 г. н. э. Между евреями и городской чернью шла настоящая война; александрийцы оскверняли синагоги, грабили еврейские лавки и дома, тогда погибло много евреев. Положение оставалось таковым вплоть до 41 г. н. э., когда император Клавдий постановил, что евреи не должны претендовать на то, чего им не положено. Однако вражда между евреями и александрийцами продолжала тлеть

и разгорелась снова в 66 г. н. э. (не только в Александрии, но и в городах Иудеи и Сирии) накануне Великого восстания. В Александрии и Кирене она достигла апогея в войне 115–117 гг. н. э.

Для укрепления своих позиций противники евреев, особенно в Александрии, прибегали к антииудейской пропаганде. Их предводитель Апион написал книгу, в которой атаковал евреев по трем фронтам. Во-первых, утверждал он, история иудеев показывает, что они — народец подлый и низкого происхождения. В частности, Апион заявлял, будто исход из Египта был в действительности изгнанием: израильтяне-де на самом деле были прокаженными, и фараон их выслал, чтобы они не заразили египтян и храмы. Во-вторых, евреи не являются, никогда не являлись и не имеют никаких оснований являться гражданами Александрии. В-третьих, еврейская религия и не религия вовсе: в лучшем случае это собрание глупейших суеверий, в худшем же — злостный заговор против греков и всех, кто разделяет греческие ценности. Так, Апион заявлял, будто когда Антиох Эпифан вошел в Святой святынь Иерусалимского храма, он обнаружил, что евреи ежегодно во время проводимого там празднества приносят в жертву предварительно откормленного греческого юношу и съедают его плоть, произнося при этом страшные клятвы ненависти ко всем грекам (почти такое же обвинение, известное как кровавый навет, позже выдвинули римляне против христиан, а христиане в XII в. н. э. против евреев).

Как объяснить столь суровые нападки на евреев? Нельзя просто отмахнуться от них как от антисемитизма, поскольку никакого антисемитизма в античности не существовало. Этот термин ввел в обиход в 1879 г. н. э. немецкий писатель, пытавшийся подвести под научные доводы причины ненависти к евреям на основании принадлежности евреев и немцев к разным биологическим видам (расам). Однако древние не знали ничего похожего на расовую теорию. Они, конечно, обратили внимание, что эфиопы темнокожие, а германцы белокожие. Они обратили внимание, что у разных народов бывают разные нравственные характеристики, как хорошие, так и плохие (египтяне суеверны, арабы вороваты, греки болтливы и т. п.), но ни грекам, ни римлянам не приходило в голову объяснять эти различия чем-то вроде расовой теории. Они полагали, будто физические и душевные свойства разных народов определяются даже климатом, почвой и водой. В этом смысле говорить об античном антисемитизме было бы неуместно, несмотря на то что многие мотивы и подходы в античной антииудейской литературе получили вторичное трактование в средневековом или модерновом антисемитизме и по-прежнему остаются на слуху.

Более того, не существовало в античности и тех социально-экономических противоречий, которые породили болезненный антисемитизм XIX и XX вв. Не было национальных государств, где евреи являлись

бы чужеродным, “нерастворимым” элементом. Неоднородны были занятия евреев и в диаспоре, и в Земле Израиля: они могли быть земледельцами, чернорабочими, ремесленниками, солдатами. Большинство евреев, как и вообще значительная часть населения древнего мира, были очень бедны. Нет ни одного античного текста, который говорил бы или указывал, что евреев ненавидели или боялись из-за их экономического могущества. До появления ростовщичества оставались еще века, а подъем еврейского среднего класса начался лишь в XIX в.

Наконец, в современном антисемитизме есть и хорошо узнаваемое влияние христианской теологии замещения. Но у древних язычников не было ни малейшего повода думать, будто евреи прокляты богами или вступили в союз с дьяволом. Когда они обвиняли евреев в атеизме, то лишь отражали факт, что евреи отказываются поклоняться богам. Даже те греки и римляне, которые презирали иудаизм, не могли не уважать его обособленности как нерушимого обычая, унаследованного от предков. Христиан тоже обвиняли в атеизме и, поскольку они не имели возможности сослаться в своем отказе на завет предков, подвергали за это преследованиям. Однако, когда христиане впоследствии обвинили евреев в христоубийстве и отрицании Троицы, они имели в виду нечто куда более серьезное. Евреи, по их мнению, были прокляты Богом, приговорены к адским мукам и лишены веры в грядущее спасение; все эти идеи отсутствуют в восприятии иудаизма античными политеистами.

Таким образом, в античности не существовало антисемитизма, но имел место антииудаизм. Антииудаизм являлся результатом политических столкновений между евреями и их соседями как в Земле Израиля, так и в диаспоре. Восстание Маккавеев против державы Селевкидов — маркер вхождения евреев в мир эллинистической политики, бессмысленный и беспощадный. До этого момента большая часть отзывов о евреях в греческой литературе были благосклонными. В III и IV вв. до н. э. многие греки полагали, что евреи — народ философский, наподобие индийских брахманов. Положительные оценки сохраняли и впредь (особенно в пользу избегания евреями изображений божества), однако отрицательные окажутся громче. Антиох Эпифан в оправдание своего нападения на Иерусалимский храм запустил машину пропаганды, будто еврейский Храм по сути и не являлся храмом, а еврейская религия — религией. Многие антииудейские сюжеты, первоначально созданные при селевкидском дворе в поддержку Антиоха, затем использовали для обоснования последующих антииудейских акций. Эти сюжеты повторяли Апион, объясняя свое противостояние с евреями Александрии, и Тацит (римский историк начала II в. н. э.), оправдывая разрушение римлянами Храма в 70 г. н. э., хотя и гонения Антиоха, и погромы александрийской черни, и разрушение Храма Титом явились

результатом самостоятельных и не связанных между собой факторов, а не какого бы то ни было глубокого антииудаизма. Что касается литературной пропаганды, возникшей вокруг этих столкновений, она стала платформой для взрастания “антисемитского” образа евреев в последующие поколения.

ФИЛОИУДАИЗМ

Тем не менее было бы глубоким заблуждением представить, что все отношения между евреями и другими народами сводились к “землячеству” со стороны евреев и антииудаизму со стороны остальных. В период с середины II в. до н. э. и до 1-й половины II в. н. э. (условно говоря, от восстания Маккавеев до восстания Бар-Кохбы), когда в политике и литературе возросла озлобленность в адрес евреев, мы можем также наблюдать растущее восхищение и даже преклонение перед многими еврейскими обычаями и идеями. Это было и время филоиудаизма, другими словами, не только ненависти к евреям, но и обращения в иудаизм. Хотя евреи старались держаться обособленно, они с радостью принимали и старались удержать новообращенных язычников. Собственно, помимо описанных выше политических мотивов за рядом антиеврейских произведений стоит также стремление отвратить читателей от перехода в иудаизм. Литература, ратующая против иудаизма, парадоксальным образом свидетельствует и о том, насколько иудаизм был привлекателен.

ОБРАЩЕНИЕ В ИУДАИЗМ

В Еврейской Библии нет общего запрета ни на смешанные браки, ни на принятие иностранцев в лоно иудаизма. Второзаконие (7:1–4) запрещает браки израильтян с семью народами Ханаана и содержит запрет представителям еще четырех народов “вступать в общество Господне” (23:2–9), что может также трактоваться как запрет на брак. Однако остальные народы, по всей видимости, никак не подпадают под эти ограничения. Книга Левит, в отличие от Второзакония, не предписывает никаких запретов на союз, включая даже ханаанеев. По возвращении из Вавилона в 458 г. до н. э. Эзра попытался убедить священников и иерусалимскую знать развестись с женами-иностранками, которые, подобно ханаанеям, исповедовали погибельный путь идолопоклонства (Эзра, 9:1), однако четкого запрета не известно вплоть до Маккавейской эпохи (см. далее).

Очевидно, что дело тут не во внезапном приступе нетерпимости и партикуляризме, а в новом социальном положении иудейской общины. До Вавилонского плена, когда израильтяне представляли собой народ, живущий на своей земле под властью своего монарха, им нечего было бояться случайных

браков с соседями. Ханаanei, все еще довольно многочисленное и грозное племя на окрестных территориях, являлись единственным, согласно Второзаконию, запрещенным народом, представлявшим явную угрозу для еврейского самосознания (что, как мы видим в книге Судей, 3:5–6, не помешало многим израильтянам беспрепятственно жениться на ханаанейках). Основной израильского самосознания была национальность, т. е. фактор рождения (лат. *natio*). Если даже многие израильтяне осуждали смешанные браки как неподобающие (Суд., 14:3), они отнюдь не воспринимались незаконными, а дети от таких браков считались нормальными членами общины.

Не существовало до Вавилонского плена и перехода в иудаизм, поскольку фактор рождения нельзя исправить. Аммонитянин или арамеец не мог стать израильтянином в допленные времена точно так же, как не может сейчас американец сделаться гражданином Лихтенштейна. Проживание на территории еще не означает наличия гражданских прав, а общественная система, где гражданство передается строго по наследству, не имеет юридических механизмов для принятия инородцев. В библейском законодательстве часто встречается словосочетание “проживающий иностранец”, *гер* на иврите, который попадает в одну социальную категорию со вдовой, сиротой и жрецом. Все эти люди не имеют своей земли и своей опоры, все они могут стать жертвами насилия (современным аналогом *гера* мог бы быть рабочий-турок в Германии или *чикано* в Америке). Тем не менее Библия нигде не объясняет, как мог бы *гер* улучшить свое положение и приобрести равные права с местным населением, потому что никакого законного способа абсорбции чужеземца в родоплеменное сообщество, проживающее на родной земле, не бывает. Ничуть не лучше жилось иммигрантам в городах-государствах классической Греции.

Выселение в 587 г. до н. э. полностью разрушило старый порядок. Племенная структура рухнула; вернувшиеся из Вавилона евреи делились на кланы, а не на племена. С точки зрения ритуала их общество состояло из трех категорий, сохранившихся в иудаизме до наших дней, — священник, левит и израильтянин. Землевладение больше не привязывалось к племенной принадлежности. К тому же многие евреи так и не вернулись из Вавилонии, а через несколько веков восточную диаспору дополнила западная. Политическая автономия была утрачена. В этих новых условиях старая идея еврейства по рождению не имела никакого смысла. Начался процесс переопределения еврейства в качестве религии; запрет на смешанные браки и возможность прозелитизма — черты иудаизма, а не религии древнего Израиля.

Этот переход явно наметился еще во времена Эзры и более или менее завершился ко времени Маккавеев. Эзра попытался изгнать из иерусалимской общины около 113 жен-иностранок вместе с детьми, которых они родили своим еврейским мужьям (Эзра, 10). Некоторые тексты Маккавейской эпохи рассматривают смешанные браки как тяжкое преступление (книга

Юбилеев, 30). Один римский историк также отмечал уже в I в. н. э., что евреи воздерживались от связи с нееврейскими женщинами (Тацит. *История*, 5.5.2)¹³. Хотя, вне сомнения, многие евреи, особенно в диаспоре, в смешанные браки вступали, однако большинство, по-видимому, сохраняло верность предписанию не делать этого. Как объясняет Филон Александрийский, опираясь на Второзаконие (7:3–4), смешанные браки приводят к нечестию и измене Богу (Филон Александрийский. *Об особенных законах*, 3.5, § 29). Супруги-чужестранцы представляли угрозу для религиозной общины.

Тем не менее в эти же века возникала процедура принятия иностранцев. Эзра еще не был знаком с идеей обращения, однако некоторые его современники уже обсуждали эту тему. Пророк обещал “иноплеменникам, которые присоединятся к Господу, чтобы служить Ему, чтобы любить имя Господа и быть Ему слугами” (Ис., 56:6–8), что они не будут изгнаны из восстановленного Храма и приобщатся к Божьему народу. Целый ряд пророков предсказывали, что в конце времен чужеземцы присоединятся к служению истинному Богу в Иерусалиме либо как рабы израильтян, либо наравне с ними. Один пророк даже утверждал, будто иноземцы “присоединятся к ним [израильтянам] и прилепятся к дому Якова” (Ис., 14:1); другой обещал, что некоторые иностранцы станут в будущем священниками и левитами (Ис., 66:1).

В Маккавейскую эпоху эти образы далекого будущего стали влиять на реальное поведение как евреев, так и язычников. Книга Юдифь — роман, написанный (или по крайней мере отредактированный) в течение II в. до н. э., описывает переход аммонитского военачальника в иудаизм так: “Ахиор же, видя все, что сделал Бог Израилев, искренно уверовал в Бога, обрезал крайнюю плоть свою и присоединился к дому Израилеву, даже до сего дня” (Юдифь, 14:10, синодальный перевод). Здесь мы видим все основные составляющие такого перехода: вера в Бога, обрезание и присоединение к дому Израиля. Разберем каждую из них по отдельности.

Вера в Бога и отрицание других богов. В Библии многие иностранцы, впечатленные величием Бога Израиля, славят Его или иным образом признают Его власть. Порой на Него ссылаются даже военачальники и цари иноземных государств, но все это — еще не обращение в иудаизм. Никто из этих язычников не “входит в дом Израиля”. Никто из них не клянется быть верным одному только израильскому Богу. Обращение значит поворот, полную духовную переориентацию, когда человек поворачивается спиной к прошлому и открывает для себя будущее. Прозелит отрекается от своих богов и принимает Бога Израиля как единственного истинного Бога (согласно рабби, он должен был также признать подлинность и обязательность законов Торы). Так вот, никто из этих библейских фигур (кроме,

13 ШТЕРН М. *Указ. соч.* Т. 2. № 281. С. 26.

быть может, Наамана в 4 Цар., 5) не обещал быть верным одному только Богу; все они лишь политеистически добавляли Бога Израиля к своим пантеонам. Таким образом, об обращении тут речь не идет.

Обрезание и омовение. Обрезание являлось основным обрядом перехода в иудаизм. Эта практика, довольно распространенная на древнем Востоке (Иер., 9:24), выступает на первый план в нескольких — немногих — библейских пассажах, а именно в Быт., 17 (где вводится обрезание, включая требование обрезать всех рабов), Быт., 34 (похищение Дины и убийство жителей Шхема), Исх., 4:24–26 (случай с Циппорой, Моше и ангелом), а также в Исх., 12:43–49 и Нав., 5:2–11 (празднование Пасхи). Все эти отрывки отводят обрезанию неожиданно значимую роль, хотя Библия в целом мало говорит о нем и нигде более не рассматривает его как сущностный признак еврейства или необходимое условие участия в еврейской жизни. Такой статус обрезание приобрело лишь при Маккавеях. Некоторые из радикальных эллинистов Маккавейской эпохи в борьбе за преодоление обособленности иудаизма пытались скрыть свое обрезание (1 Мак., 1:15). Другие делали нечто подобное во время восстания Бар-Кохбы. Для Маккавеев же обрезание стало столь необходимым признаком еврейства, что, покоряя различные части Святой Земли, они принудительно включали их население в еврейское общество, что подразумевало и обрезание. В греческой версии книги Эстер, законченной около 114 г. до н. э. в Иерусалиме, фраза “многие из народов страны присоединились к евреям” (Есф., 8:17) истрактована как “были обрезаны”. К концу I в. до н. э. обрезание стало хорошо известно среди римлян и греков именно как еврейская практика. Для Павла обрезание означало принятие на себя требований Торы (Гал., 3–5).

Существовали ли какие-то другие обряды, обозначающие вхождение инородца в состав израильского народа? Согласно раввинистическому законодательству, дошедшему до нас от имени учителей II в. н. э., новообращенный также должен был пройти погружение в воду (аналог христианского крещения) и принести жертву в Храме. Те же учителя настаивали, что невозможность после разрушения Храма в 70 г. н. э. принесения храмовой жертвы не умаляет еврейство новых прозелитов. Обращенный просто принимает на себя обязательство, которое ему предстоит исполнить в мессианском будущем. По мнению рабби, в эпоху Второго Храма обряд состоял из трех частей — обрезания, погружения и жертвы. Первая относилась только к мужчинам, тогда как вторая — к обоим полам (ВТ, *Критот*, 9а)¹⁴.

Эта традиция вызывает определенные вопросы, так как не сохранилось ни одного текста эпохи Второго Храма, где омовение (погружение)

14 Обсуждение этого и похожих текстов см. в работе: *The Beginnings of Jewishness*. Berkeley, 1999.

и жертвоприношение фигурировали бы в качестве обрядов перехода. Церемония крещения, столь значимая в некоторых отрывках Нового Завета, конечно, связана каким-то образом с погружением новообращенных, однако природа этой связи до сих пор остается предметом споров среди исследователей. Тот факт, что язычники проходили обряд крещения при переходе в христианство, служит самым веским доказательством в пользу существования аналогичной практики в иудаизме I в. н. э. Греческий писатель, живший около 100 г. н. э., также знал о таком обычае в иудаизме (если только он не имеет в виду евреев-христиан) (Эпиктет)¹⁵. Как бы то ни было, представляется наиболее вероятным, что по крайней мере в некоторых еврейских кругах в Иудее I в. н. э. переход в иудаизм включал в себя обряд погружения. Однако остается неясным, имела эта церемония инициатический, очистительный или иной, сочетающий оба аспекта характер.

Не все евреи I в. н. э. признавали погружение в качестве необходимого для перехода в иудаизм ритуала, и уж тем более нет свидетельств, будто какие-то евреи рассматривали в качестве такового жертву в Храме. Соответственно, возникает вопрос: если ни погружение, ни жертвоприношение не являлись, как правило, необходимой частью обряда перехода в иудаизм, то каким же образом церемониально оформлялось изменение статуса обращенной женщины? Существовал ли ритуал, вводивший в еврейство нееврейскую по рождению женщину?

Похоже, что нет. В допленные времена, когда не существовало ритуалов перехода ни для мужчин, ни для женщин, нееврейка могла стать частью общины, выйдя замуж за израильтянина. Соломон, быть может, и согрешил, женись на иноземках, однако никто не предлагал ему развестись или лишить детей от этих браков статуса израильтян. Так, наследником Соломона был его сын Реховам, рожденный от аммонитянки (3 Цар., 14:21). В I в. н. э. Иосиф Флавий придерживался того же подхода: смешанные браки запрещены, однако в случае женитьбы иудея на нееврейской женщине она становится частью его семьи и рождает ему детей, которые становятся законными евреями. Таким образом, женщина, выходя замуж за еврея, на практике как бы проходила обряд перехода. Альтернативным способом обращения для женщины там, где не было традиции погружения, являлся, вероятно, сам факт соблюдения этой женщиной предписаний еврейской религии. Раввинистические тексты II и III вв. н. э. содержат самые ранние известные упоминания о ритуале принятия иудаизма для женщин.

Присоединения к дому Израиля. Третий элемент перехода Ахиора в иудаизм — его вступление в общину. Он “прилепился к дому Израиля, даже до сего дня” (Юдифь, 14:19). Вступление в общину может быть

15 ШТЕРН М. *Указ. соч.* См. также: СОНЕН. *Beginnings of Jewishness*. С. 60–61.

значимым лишь в том случае, если обращение рассматривается не просто как теологическая абстракция. Однако, к сожалению, мы ничего не знаем об устройстве этого механизма в античности. Можно предположить, что новообращенный становился членом местной общины или синагоги. И если уж наши источники ничего не сообщают нам об этом процессе, мы вправе по крайней мере спросить их об отношении урожденных иудеев к прозелитам и прозелитизму.

ОТНОШЕНИЕ К ПРОЗЕЛИТАМ

От эпохи Второго Храма до нас дошло несколько свидетельств противостояния новообращенным или отрицательного к ним отношения. Так, сохранился кумранский текст, согласно которому прозелиты не будут допущены в Храм, который отстроят в Иерусалиме в мессианские времена (4Q Флорилегиум). Противники Ирода Великого дразнили его недоевреем, поскольку он происходил из идумеев, племени, присоединенного к Иудейскому царству при Маккавеях (Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 14.15.2, § 403). Не означает ли это презрительной насмешки в адрес прозелитов как таковых и их потомков или ее следует рассматривать лишь в контексте антииудианской оппозиции? Вероятно, второе. Идумеи воспринимали себя как евреев и наряду с другими потомками *геров* участвовали в Великом восстании. Филон Александрийский щедро одаривает новообращенных хвалой, ведь они оставили свой народ и образ жизни, чтобы присоединиться к новому народу и пойти по новому пути (Филон Александрийский. *О добродетелях*, 20, § 102–103). Многие евреи настолько высоко ставили обряд обращения, что даже активно распространяли иудаизм среди язычников с целью увеличить число верующих (далее мы еще вернемся к этому явлению).

Раввинистические тексты также нередко чувствительны к новообращенным. “Прозелит равен потомственному еврею во всех отношениях”, — заявляли рабби. Многие проповеди начинаются словами “Бог любит *геров*”. Тем не менее другие раввинистические тексты, напротив, утверждают, что новообращенные никогда не будут равны рожденным евреями, поскольку им, как Ральфу Рэкстро из оперетты “Королевский фрегат Пинафор”, не хватает рождения. Язычники могут обратиться к иудаизму, приняв еврейского Бога и еврейскую Тору, однако никогда не смогут полностью влиться в стан израильтян из-за своего чужеродного происхождения. В *Мишне* встречается запрет для прозелитов произносить в молитве “Наш Бог и Бог наших отцов”, потому что Бог евреев не являлся Богом их предков — их предки, как ни крути, были народами мира! Поэтому *геры* должны говорить вместо этого “Наш Бог и Бог ИХ отцов”, имея в виду рожденных

евреями и их общину (*Мишна, Бикурим*, 1:4). Этот пристрастный закон позже полностью отвергли, однако он выражает определенное глубинное чувство, существовавшее по отношению к новообращенным¹⁶. Некоторые рабби с подозрением относились и к идее обращения как таковой, указывая на случаи преступного поведения и отступничества. В Средние века это отрицательное отношение победило. В античность же рабби были терпимее в этом вопросе, поэтому лояльное отношение к прозелитизму встречалось чаще, чем негативное. В раввинистическом праве и раввинистическом обществе язычник, полностью перешедший в иудаизм, лишь незначительно отличался по статусу от коренного иудея.

“Боящиеся Господа”

Переход в иудаизм предполагал, как мы уже говорили, три условия: вера в единого Бога (и отрицание языческих богов), обрезание (для мужчин) и погружение (для обоих полов) и вступление в еврейскую общину. Многие неевреи, как мужчины, так и женщины, приняли иудаизм в последние века до и в первые века н. э. Однако основная и более многочисленная группа неевреев переняла отдельные аспекты иудаизма, но так и не перешла в него. Они на языческий лад воспринимали Бога Израиля как еще одного из богов и не отворачивались от других. Вообще, по всей Римской империи различные еврейские практики пользовались популярностью у широких слоев общества. В Риме многие язычники соблюдали субботу, посты и пищевые законы; в Малой Азии горожане приходили по субботам в синагогу (Филон Александрийский. *Жизнь Моисея*, 2.4, § 17–24; Иосиф Флавий. *Против Апиона*, 1.22, § 162–167, 2.39, § 281–286). Хотя эти люди и соблюдали некоторые иудейские предписания и почитали, в той или иной форме, еврейского Бога, тем не менее они не считали себя евреями и не воспринимались таковыми. Иные становились “боящимися Господа” не столько посредством религиозных норм, а скорее, через социальные связи; они дружили с евреями или поддерживали местную еврейскую общину. Однако одной еврейской практики — обрезания — все “боящиеся Господа” избегали. Этим они во многом походили на политеистических соседей Израиля в допленный период, которые боялись Господа, но не изменяли своей идентичности. Но если до Вавилонского плена возможности обращения у них не было, то теперь такая возможность появилась — и все же они не спешили ею воспользоваться. Книга Деяний называет их боящимися (*phoboumenoi*) или чтящими (*sebomenoi*) Господа (Деян., 13:16, 16:14, 17:4, 17, 18:7). Современные исследователи называют их юдофилами или

16 См.: COHEN. *Beginnings of Jewishness*, ch. 10.

полупрозелитами, однако ни один из этих терминов не встречается в письменных источниках древности.

Те, кто рассматривает иудаизм и эллинизм как независимые сущности, оказываются в тупике перед лицом феномена “боящихся Господа”. Некоторые даже сомневаются в реальности их существования. В конце концов, как язычник может стать “немного евреем”? Да и с какой стати ему это было нужно? Ответ таится в пересмотре концепции эллинизма, о которой мы уже упоминали раньше. Многие греки и римляне признавали отдельные культы (например, Исиды, Кибелы, Митры, Юпитера Долихена) и обряды различных варварских народов, при этом не совершая никакого перехода и не меняя своей идентичности. Аналогичным образом, восприняв еврейского Бога как одного из национальных божеств, они просто причисляли Его к своему пантеону. Они соблюдали субботу, как соблюдали или могли соблюдать священные дни других народов. Они посещали синагоги, как посещали бы святилища и празднества других иноземных божеств. Они оказывали евреям поддержку, как оказывали бы любой другой этнической группе. У них могли быть самые разные частные причины, которые мы не станем затрагивать в данном исследовании, — это задача историков Рима.

Возможно, следует рассматривать явление “боящихся Господа” не как случай заинтересовавшихся иудаизмом язычников, а как часть влияния иудаизма на ту странную культурную смесь, которую представлял собой эллинизм. В греко-римской культуре содержится много аналогов еврейских идей или обычаев (так, многие философы отрицали политеизм и почитание изображений, стоическая этика походила на некоторые отрасли этики иудаизма, в первые века нашей эры погребение сменило кремацию, что стало более общепринятым способом захоронения), однако ничто из этого нельзя назвать еврейским влиянием. Зато через “боящихся Господа” иудаизм оказывал прямое и заметное воздействие на окружающую культуру. Соблюдение субботы и еврейских праздников, посещение синагоги и поклонение Богу были частью общеэллинистической культуры.

С “боящимися Господа” связан и еще один крайне важный момент. Античный иудаизм стал открыт и доступен для внешнего зрителя. Язычники могли приходить в синагоги и наблюдать за еврейским богослужением. Иосиф Флавий подчеркивает, что в иудаизме нет мистерий, нет никаких тайн, которые скрывались бы от любопытного наблюдателя (Иосиф Флавий. *Против Апиона*, 2.8, § 107). Это может быть в какой-то степени преувеличением (заметим, например, насколько загадочен Иисус в Евангелии от Марка), но в целом оно вполне справедливо. Некоторые евреи даже целенаправленно занимались миссионерством. Фарисеи “обходили море и сушу, чтобы обратить хоть одного” (Мф., 23:15).

Иосиф Флавий также сообщает, что в середине I в. н. э. под руководством странствующих еврейских торговцев целый царский дом Адиабены перешел в иудаизм (Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 20.2.1–5, § 17–53, 20.4.1–3, § 75–96). Многие писатели из самого Рима упоминают о стремлении евреев переманить иноверцев на свою сторону, если не в смысле обращения, то по меньшей мере в смысле политической или публичной поддержки (Гораций. *Сатиры*, 1.4.139–143)¹⁷. Свидетельств об организованной еврейской проповеднической миссии нет, однако отдельные иудеи, похоже, крайне активно проповедовали иудаизм язычникам по собственному почину.

Некоторые исследователи выдвигали предположение, что значительная часть еврейской литературы на греческом создавалась в целях пропаганды иудаизма среди язычников, поскольку эта литература зачастую подчеркивала именно те элементы иудаизма, которые делали бы его привлекательным для иноверцев. Разумеется, те же самые элементы в некоторой степени служили и обратной задаче, а именно укреплению самосознания самих членов общины, а посему невозможно однозначно определить, была эта литература призвана привлекать язычников к обращению или же придавать сил евреям. Но, так или иначе, можно утверждать, что на протяжении I в. н. э. существовали евреи, пытавшиеся привлекать к своей вере новых прозелитов и “боящихся Господа”.

Даже после разрушения Храма в 70 г. н. э., гибели примерно каждого десятого александрийского еврея при погромах 115–117 гг. н. э. и бедствий из-за восстания Бар-Кохбы в 132–135 гг. н. э. иудаизм оставался по-своему привлекателен извне. Еврейство по-прежнему котирировалось на “международном рынке” духовных товаров. Возможно, именно распространение христианства заставило греческих мыслителей взглянуть на иудаизм как на серьезную философскую систему, и многим из них эта система приглянулась. “Что Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически?” — заметил философ-неоплатоник (Нумений)¹⁸. Религиозный синкретизм II–V вв. н. э. впитал в себя еврейского Бога и Его ангелов. Однако греки в эти века не всегда ограничивались положением “боящихся Господа”. Многие христиане, известные сегодняшней науке как иудействующие, увлекались еврейскими практиками. Для некоторых из них иудаизм стал привлекателен благодаря христианству. В христианстве они познакомились с еврейскими писаниями и узнали о предписаниях иудаизма. Так, многие христианские движения настаивали, что

17 См.: ШТЕРН М. *Указ. соч.* — М.—Иер., 1997–2000. Т. 1. № 127. С. 323.

18 См.: ШТЕРН М. *Указ. соч.* — М.—Иер., 1997–2002. Т. 2, № 363. С. 209–211.

христианская Пасха должна совпадать по времени с еврейским *Песахом* и отмечаться аналогичным образом. Другие христиане тем не менее являлись лишь переодетыми “боящимися Господа”. Иоанн Златоуст был поражен, обнаружив в Антиохии конца IV в. н. э., что христиане — как некогда настоящие языческие “боящиеся Господа” по всей империи — ходят в синагоги и празднуют еврейские праздники.

О неизменной привлекательности иудаизма свидетельствуют не только эти разнообразные “боящиеся Господа”, но и неиссякаемый поток новообращенных. Раввинистическая литература упоминает не менее дюжины прозелитов в Иудее и гораздо больше в Вавилонии. Имена других мы встречаем в произведениях христианских и языческих писателей; еще больше *геров* известно из надгробных и иных надписей. Уже следующий за Адрианом император отменил его эдикт против обрезания, ставший одним из поводов (или, по другой версии, итогов) восстания Бар-Кохбы, однако обрезание было теперь разрешено только рожденным евреями. Для нееврея обрезание становилось нарушением закона. В конце II в. н. э. римские императоры запретили переход в иудаизм, и этого запрета затем многократно придерживались христианские императоры в IV в. н. э. и позднее. Однако именно подобные законодательные меры красноречивее всего свидетельствуют, что случаи перехода в иудаизм оставались частным явлением. Быть может, язычников, принимавших иудаизм или становившихся “боящимися Господа”, стало меньше, однако в целом иудаизм явно не потерял своего влияния на греко-римское общество после разрушения Храма.

70 г. н. э. принес, впрочем, и другую существенную перемену: теперь евреи — или по крайней мере рабби — больше не стремились выставить свой духовный товар на международный рынок. Какими бы загадочными ни были для нас движущие мотивы миссионерства ранее, будь то попытка ускорить приход мессианского избавления, спасение заблудших душ или поиск политических союзников, эти мотивы не волновали рабби. Активными мессианистами они не являлись. Души язычников, на их взгляд, не нуждались в спасении, поскольку праведные язычники, т. е. соблюдающие (как мы бы сказали сегодня), уже придерживались основных моральных и религиозных норм и, по мнению рабби, и так гарантировали себе достойную жизнь в будущем мире (см. главу 7). Возможно также (так, собственно, и принято считать в науке), рабби решили не соревноваться в миссионерстве со стремительно усиливавшимся христианством. Если даже за пределами раввинистических кругов и были какие-то евреи, по-прежнему пытавшиеся привлечь греко-римское население (в том числе христиан) в иудаизм, мы практически не располагаем подобными сведениями.

Заключение

На протяжении эллинистического и раввинистического периодов евреи находились в сложных отношениях с окружающим миром. Они рано научились жить под политической властью нееврейских народов и теологически объяснять этот факт, но в глубине души мечтали о собственном царстве. Несколько раз за историю античности евреи пытались воплотить свою мечту, однако лишь единожды это возымело какой-то успех. Маккавеи удачно превратили войну за право исповедовать собственную веру в борьбу за независимость, но правление их оказалось не слишком долгим и не слишком успешным. Куда острее было противостояние в культурной сфере. Эллинистическая культура по самой своей природе напоминала “плавильный котел” для всевозможных идей и народов, так что отдельные евреи предпочли отказаться от границ, отделявших их от соседей-язычников. Тем не менее большинство евреев старалось найти способ сочетать идеи, верования и ценности господствующей культуры со своими собственными. Граница между допустимым влиянием, обогащающим и осовременяющим иудаизм, и непозволительным заимствованием, угрожающим его чистоте и выживанию, всегда оставалась неясной. Она вызывала постоянные споры. В социальной сфере евреи пытались держаться в стороне, поставив смешанные браки вне закона, зато разрешив иноверцам присоединяться к иудаизму. Эта двойственность отразилась и в реакции внешнего мира. Многие язычники оказывали иудаизму почет и поддержку, а то и становились “боящимися Господа” или переходили в еврейскую веру, однако другие — часто в результате политических противоречий между евреями и прочими элементами городской общины — занимали ярко выраженные антииудейские позиции.

Вызовы, которые бросал нееврейский мир в политике, культуре и общественной жизни, были достаточно разграничены между собой, чтобы позволить выработать набор различных ответов для каждой из сфер. Так, еврей мог быть вполне благожелательно настроен к действующей политической власти, но не отступать ни на пядь в вопросах культуры и публичной жизни. Например, Эзра пользовался покровительством персидского царя и всячески способствовал процветанию персидского государства, однако резко выступил против смешанных браков. Напротив, восставшие против государства Маккавеи не стали в итоге расставаться с культурными благами эллинизма. Последовательны во всех трех областях были только экстремисты, остававшиеся меньшинством. Крайние эллинисты, поддержавшие Антиоха Эпифана, хотели полного слияния иудаизма с эллинистическим миром по всем трем фронтам. Напротив, повстанцы 66–70 гг. н. э. добивались

создания независимого государства, очищения Земли Израиля от внешнего влияния и полного отделения Израиля от народов мира. Однако большинство евреев не были столь последовательны. Они стремились не к последовательности, а к сохранению иудаизма.

Глава 3

Еврейская “религия”: практики и верования

По представлениям древних, суть религии состояла не в вере или догме, а в действии. Боги приказали людям выполнять определенные действия и воздерживаться от определенных действий, и эти “приказы” (заповеди) и запреты (в первую очередь именно запреты) составляют суть *religio*. Когда греческие завоеватели хотели поощрить своих подданных, они гарантировали им право соблюдать отеческие законы или “родовую конституцию”; упоминать же о родовых верованиях или родовой вере не было нужды. Это не означает, что древние не преклонялись перед богами, но древний политеизм не породил много литературных произведений, которые описывали бы его теологию или религиозные догмы. Если в древнем мире ищущий человек пытался получить систематичные ответы на вопросы о природе богов и их влиянии на дела людей, он или она обращались к философии, а не к религии. Многие философы придерживались радикальных представлений о богах. В V в. до н. э. некоторые софисты утверждали, будто боги на самом деле не существуют, а выдуманы людьми для того, чтобы пробуждать в массах страх и таким образом поддерживать социальный порядок. Похожая точка зрения распространилась в некоторых группах аристократов в эллинистическую и римскую эпоху, и ее приверженцы практически не подвергались гонениям и притеснениям, пока не нарушали религиозные табу и участвовали в религиозных ритуалах того или иного государства. Радикальные верования (или неверие) не делали их еретиками.

Эти общие моменты необходимо оговорить в самом начале, поскольку в нашем мышлении, глубоко пронизанном христианством, религия часто приравнивается к теологии или вере. Такое отождествление, быть может, истинно в отношении христианства, но ложно в отношении как политеизма, так и древнего иудаизма. И евреи, и неевреи не сходились в том, что

евреи отрицают богов других народов и утверждают, будто лишь их Бог единственно истинный, Владыка Вселенной, но и для евреев, и для других народов граница между иудаизмом и язычеством определялась в большей степени еврейскими ритуалами, чем еврейской теологией. Иосиф Флавий определяет вероотступника как еврея, который “ненавидит обычаи евреев” или “не подчиняется обычаям своего рода” (Иосиф Флавий. *Иудейская война*, 7.3.3, § 50; *Иудейские древности*, 20.5.2, § 100). А человека, обратившегося в иудаизм, как нееврея, который, сделав обрезание, “принимает родовые обычаи евреев” (Иосиф Флавий. *Иудейская война*, 20.2.1, § 17; *Иудейские древности*, 20.2.4, § 41). Подобные дефиниции опускают теологические догматы иудаизма. Описывая переход в иудаизм, Филон лишь упоминает о том, что прозелит отвергает богов других народов и верит в единого истинного Бога, но и только. Для Филона суть перехода в иудаизм также состоит в следовании образу жизни евреев. Когда нееврейские авторы описывают иудаизм, в основном они имеют в виду особые практики и определенный образ жизни евреев, а не теологию и философию (Филон Александрийский. *О добродетелях*, § 102–108).

Практика, а не теология очерчивала и границы, возникавшие внутри самой еврейской общины. В античном христианстве полемика между сектантами и нарождающейся ортодоксией была сосредоточена на богословских проблемах (особенно на вопросе о природе Троицы и роли ее второй ипостаси), тогда как споры между еврейскими сектами в основном касались вопросов практического закона (см. главу 5). Евреи Кумрана критиковали не теологию своих собратьев по вере, а их образ жизни, в особенности календарь, законы ритуальной чистоты и храмовую службу. Множество книг эпохи Второго Храма посвящены теологическим или философским вопросам, но ни одна из них не носит характер догматической системы. Книги из библиотеки, собранной кумранитами, на удивление разнородны по своим теологическим идеям и эсхатологическим сценариям. Иногда один и тот же текст даже сочетает в себе несколько различных эсхатологических или мессианских теорий. Точно так же ни один трактат *Мишны* или Талмуда не посвящен в той или иной степени богословию. Мудрецам было что сказать о Боге, грехе, очищении, сотворении мира, избрании Израиля, завете, Мессии, вознаграждении праведников, наказании грешников и воскресении мертвых. Но их теологические рассуждения на эти темы выглядят как разрозненные высказывания и не представляют собой подробного и последовательного анализа, какой характерен для раввинистических дискуссий по законодательным вопросам.

Христианство и ислам — религии веры. Никейский церковный собор (325 г. н. э.) дал определение христианству следующим образом: “Мы веруем в Единого Бога, Отца, Вседержителя, Творца всех видимых и невидимых вещей; в Единого Бога Иисуса Христа, Сына Божиего, от Отца рожденного...

Бога от Бога, свет от света...; и в Святой Дух”¹. Ислам с самого начала выразил свою основную идею формулой “Нет Бога кроме Аллаха, и Мухаммед — Его пророк”. Оба этих утверждения есть кредо, фиксированная формула, суммирующая основные положения религиозной веры (ее догмы) и освященная духовным авторитетом. Такое кредо служит паролем для обращенных и выражением преданности для верующих. В Средние века в ответ на вызов, брошенный христианством и исламом, Маймонид сформулировал принципы иудаизма. Те евреи, которые признавали эти 13 принципов веры, являлись, по словам Маймонида, лояльными евреями; те, кто отрицал какой-либо из них, признавались грешниками и еретиками и вообще с трудом могли быть названы евреями². Такое определение иудаизма было невозможно в древности. Древний иудаизм не состоял из принципов. Античные евреи уделяли много времени и сил богословским размышлениям и относительно ряда теологических постулатов достигли, как мы увидим, почти единодушного согласия. И все же иудаизм не определялся как теология.

Практики

Практики и обычаи иудаизма слишком разнообразны и многочисленны для того, чтобы рассматривать их в данном исследовании. В этой части работы мы сосредоточимся на пяти темах: служении Богу (через жертвоприношение, молитву и изучение Писания); соблюдении ритуалов; ритуалах и этике; приверженности закону и бремени закона; иудаизме и роли в нем женщины.

СЛУЖЕНИЕ БОГУ

Как в Первом, так и во Втором Храме основой богослужения являлись жертвы, при которых жертвенное животное убивали, жаривали и съедали. Приношение зерна, фруктов, хлеба и благовоний играло вспомогательную роль. Самым важным жертвоприношением была жертва *тамид* (продолжающаяся или постоянная жертва), сжигаемая на жертвеннике каждое утро и полдень (Числ., 28:1–8). *Тамид* считалась ежедневной “пищей Бога” (Числ., 28:2), и священники старались исполнить ее во что бы то ни стало, порой даже пренебрегая серьезной опасностью. Осквернение Храма Антиохом Эпифаном, а затем его разрушение Титом повлекло за собой трагическое

1 См.: KELLY J. N. D. *Early Christian Creeds*, 3rd ed. New York, Longman, 1972, repr., 1983. P. 215–16.

2 См.: KELLNER M. M. *Dogma in Medieval Jewish Thought*. New York: Oxford University Press, 1986; *Must a Jew Believe Anything?* London: Littman Library of Jewish Civilization, 1999.

прекращение жертвы *тамид* (Дан., 11:13; Иосиф Флавий. *Иудейская война*, 6.2.1, § 94–102). *Тамид*, как и специальные жертвы, приносимые по субботам и праздникам, покупалась на общественные деньги и сжигалась на жертвеннике от имени всего народа. Другие виды жертв, особенно жертва всесожжения (косвенно известная нам под ее греческим названием *холокост*), мирная и очистительная жертвы приобретались и приносились в Храм отдельными людьми, чтобы искупить свой собственный грех или выразить благодарность Богу по конкретному случаю (пасхальная жертва представляла собой отдельный род жертвы: это было семейное или групповое торжество вокруг главной святыни). Поскольку во внутренний двор Храма к жертвеннику могли заходить только священники, в ритуалах подготовки, приношении, разделывании и поедании жертвенного животного участвовали лишь они. Таким образом, священники служили Богу от имени всего народа.

Законы, регулирующие порядок жертвоприношений, подробно перечисляются в книгах Левит и Числа, а также в последних главах книги пророка Йехезкеля. Тем не менее служение Богу посредством молитвы в Еврейской Библии нигде не описывается и не регулируется. Слово “молитва” в техническом смысле означает просьбу или мольбу, адресуемую боже-ству, но здесь мы используем этот термин для описания любого обращения к Богу, также ставящего своей целью установить союз между Богом и людьми (таким образом, хвала и благодарность, а также изучение Писания тоже включены в понятие молитвы). Раввинистический термин, обозначающий молитву, — “служение Богу, совершаемое в сердце” (*Сифре Дварим*, § 41). И молитва, и жертвоприношение относились к духовному опыту, но первая выражалась в речи, а второе — в заклинании животных. Контраст между ними распространяется и на другие сферы. Жертвы могут приноситься только в Храме в Иерусалиме (например, Втор., 12:13–14), только священниками, только в определенные часы и строго определенным образом. Молитва может совершаться где угодно, кем угодно, когда угодно и как угодно. Контраст между жертвой и молитвой — это различия между элитизмом и популизмом, между фиксированной и свободной формой. Однако они никак не мешали совмещению этих двух способов служения. Процесс шел в двух направлениях: в храмовую службу все больше вторгался элемент молитвы, а в личную молитву все более входила устойчивость и формализованность, характерные для системы жертвоприношений. Мы вкратце рассмотрим этот двунаправленный процесс, а затем опишем значимые элементы коллективной молитвы в последние 100 лет эпохи Второго Храма³.

3 Некоторые из этих мыслей см., в частности, в работе автора: *The Temple and the Synagogue, Cambridge History of Judaism*, Ed. William Horbury, W. D. Davies, and John Sturdy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 98–325.

МОЛИТВА И ХРАМ

Еврейская Библия содержит множество молитв к Богу. В час радости или горя израильские пророки, цари, а иногда и весь народ обращались к Создателю в молитве. Эти молитвы бывали личными и публичными, прозаическими и поэтическими, традиционными и оригинальными, спонтанными и проработанными, но они не являлись обязательным ритуалом (т. е. не были предписаны). Иногда — особенно в критической ситуации — евреи молились в Храме, но эти молитвы не входили в часть храмовой службы. Царь Соломон молился, чтобы Храм служил местом молитвы и для евреев, и для других народов, но все молитвы, которые упоминает Соломон, — спонтанное выражение нужды или радости (3 Цар., 8). Лучшим свидетельством того, что храм был местом молитвы в эпоху как Первого, так и Второго Храма, служит книга Псалмов. По сути, все библейские псалмы, даже те, которые выражают личную скорбь и национальное горе или служат для приветствия царя при восхождении на трон, представляют собой восхваляющие Бога гимны. Эти псалмы относятся к разным периодам, от царской эпохи, если не ранее (некоторые представляют собой еврейскую версию египетских или ханаанских гимнов), до эпохи Маккавеев. Но тот факт, что их собрали и записали в качестве единого комплекса, подразумевает (с этим согласно большинство ученых), что псалмы предполагалось произносить в ходе литургии, и очень вероятно, эта рецитация происходила в Храме. Приходя в Храм, с жертвой или без нее, паломник должен был прочесть либо псалом благодарности и восхваления, либо псалом горя и жалобы — тот, который соответствовал ситуации.

В канонической книге Псалмов представлена только часть гимнов, сочиненных и читавшихся в период Второго Храма. Свиток псалмов из Кумрана содержит выдержки из нашей книги Псалмов, перераспределенных в соответствии с нуждами литургии, а также несколько гимнов, не включенных в наш текст. Другой кумранский свиток представляет собой сборник специальных гимнов этой секты (*зодайот*), напоминающих канонические псалмы по фразеологии и форме, хотя и отличающихся по содержанию. Псевдоэпиграф *Псалмы Соломона* — еще одна коллекция стихотворных текстов, тесно связанных с каноническими псалмами. Эти тексты показывают, что традиция псалмов в конце эпохи Второго Храма еще жила. Более того, многочисленные тексты этого периода — к примеру, кумранский учебник послушания, Первая книга Маккавеев, Первая книга Еноха, книга Юдифи, книга Товита — содержат гимны и молитвы, которые, вероятно, отсылают к реальным гимнам и молитвам повседневной жизни общины. Все эти тексты указывают на то, что чтение молитв считалось важной частью еврейской праведности не только для представителей сект, таких как

кумраниты, но и для простого народа. Евреи, жившие в Иерусалиме или недалеко от него, регулярно молились в Храме. Правдоподобными кажутся фразы из Евангелия от Луки (Лк., 1:10): “А все множество людей молились во время воскурения снаружи” и из Деяний апостолов (3:1): “Петр и Иоанн шли вместе в Храм в час молитвы девятый”.

Ни один из этих текстов не говорит о том, что молитва была частью храмовой службы. Обычные евреи могли молиться в Храме или в направлении Храма, но храмовая служба состояла не из молитв, а из жертвоприношений. Ни книга Левит, ни Числа, ни Второзаконие, ни Йехезкель не упоминают молитву в качестве составной части культовых жертвоприношений. Искупительная жертва как для индивидуума (Лев., 5:5; Числ., 5:7), так и для всей общины (Лев., 16:21) сопровождалась покаянием, а приношение первых плодов в Храм сопровождалось кратким изложением истории еврейского народа (Втор., 26:1–11), но это — исключения. Акт жертвоприношения совершался в полном молчании; ни священник, ни тот, кто принес жертву, не должны были ничего произносить. Служба во Втором Храме также велась молча. Автор II в. до н. э. восхищается удивительной тишиной, царящей в Храме, пока священники заняты своей работой (*Письмо Аристия*, 92–95). Повествователь книги Хроник говорит, что песнь левитов учредили при царе Давиде (1 Хр., 25), однако независимо от времени возникновения она всегда оставалась лишь фоном. Основным элементом службы являлся сакральный театр священников, а не музыкальный аккомпанемент левитов.

Существуют свидетельства и в пользу противоположной точки зрения, согласно которой молитвы и гимны были постоянным компонентом храмовой литургии в последние века его существования. Согласно кумранскому свитку псалмов, царь Давид сочинил 364 гимна в качестве сопровождения к жертве *тамид* и 52 гимна к еженедельным субботним жертвоприношениям. Видимо, автор этого текста предполагает прямую связь между жертвой и молитвой. Иосиф Флавий также говорит о молитвах, возносимых параллельно с жертвами (Иосиф Флавий. *Против Апиона*, 2.23, § 196–197). Согласно тексту *Мишны*, молитву предписывали как часть ежедневного жертвоприношения *тамид*, и это выражалось в двух аспектах. Во-первых, сразу же после принесения жертвы и перед воскурением священники должны были молиться за весь народ, а затем произносить *Шма* и священническое благословение (Числ., 6:24–26). К этому мы вернемся позже. Во-вторых, *Мишна* говорит о том, что “пророки древности” разделили всех евреев на 24 группы (называемые *мамадот*, т. е. станции, остановки), что соответствовало делению священников на 24 группы (называемые стражи, т. е. *мишмарот*). Каждую неделю в Храме служила новая стража, и каждую неделю новая группа евреев собиралась в Храме

или у себя в деревне для чтения стихов из Писания (и, по всей видимости, молитвы) в тот момент, когда священники приносили жертву *тамид*. Смысл этой практики состоял в том, чтобы показать связь между обычными людьми, представляемыми группой делегатов, и жертвами, приносимыми за них представителями, т. е. священниками (*Мишна, Тамид*, 5:1; *Мишна, Таанит*, 4:1–4). Историческую подлинность этих двух высказываний *Мишны* трудно оценить. С одной стороны, существует множество свидетельств в пользу важности чтения *Шма* в иудейской практике эпохи Второго Храма, а с другой — у нас нет более ранних источников, которые подтверждали бы факт деления всего еврейства на группы, соответствовавшие группам священников. Тем не менее нам кажется вполне вероятным, что в какой-то момент Маккавейского или Иродианского периода молитва стала частью ежедневной храмовой литургии. А Храм действительно превратился в “дом молитвы” (Ис., 56:7).

УСТАНОВЛЕНИЕ ТЕКСТА, ВРЕМЕНИ И МЕСТА МОЛИТВ

Если жители и гости святого города, вполне возможно, молились в Храме, для остальных евреев, будь то в Земле Израиля или в диаспоре, это было недоступно. Быть может, при удобном случае они совершали паломничество в Храм для молитвы и принесения жертвы, но такие случаи, по-видимому, имели место редко, особенно среди жителей диаспоры. Коль скоро книга Второзакония запрещала строить храмы и приносить жертвы в произвольных местах, как же могли служить Богу обитатели отдаленных мест? Самым естественным способом решения этого вопроса являлась молитва. В отличие от жертвоприношений возносить Богу молитвы разрешалось в любом месте. Люди могли молиться даже дома. Так, в книге Даниила (6:10) главный герой, живший в Вавилоне, “пошел к себе домой; а у него в верхней комнате открывались окна на Иерусалим, и три раза в день он преклонял колени, молился и благодарил Бога за все, совершенное им прежде”. Община могла молиться на городской площади, на углах улиц (Мф., 6:5) или в любом месте публичных собраний. К III в. до н. э. евреи диаспоры стали строить специальные *просеухе* (см. раздел “Синагога”), что буквально означает “молитвы”, но, по всей вероятности, нужно переводить это слово как “молитвенные дома”. Вместо молитвенных домов у евреев Земли Израиля были *синагоги*, т. е. собрания, но, видимо, все-таки имелись в виду “дома собраний”. Неясно, молились ли в этих домах собраний постоянно (в любом случае они не упоминаются до I в. н. э.). Хотя молитвы часто фигурируют в литературе эпохи Второго Храма, лишь немногие тексты касаются этих домов собраний (ср. Мф., 6:5). К этому вопросу мы еще вернемся в главе об истории синагоги (см. главу 4).

Таким образом, евреи молились Богу как внутри, так и снаружи Храма и синагог. Молитва, доступная для каждого, была намного более личным опытом, чем жертвоприношение. В духе традиции пророков, которые говорят, что вместо жертв (или в дополнение к ним) Бог требует добродетели, целых пять пассажей книги Псалмов утверждают, что молитва важнее (40:7–10, 51:19, 69:31–32) или не менее важна (119:108, 141:2), чем обряды жертвоприношений. Отголоски этой темы встречаются в различной литературе эпохи Второго Храма. Указанные псалмы (точная их датировка неизвестна, однако, по всей вероятности, они относятся к эллинистическому периоду) не полемизируют с жертвенными обрядами, а лишь просят Бога признать и принять служение, не включающее жертвы. Храм являлся обителью Божественного Имени, самым святым местом на земле, центром религии Израиля, а храмовая служба состояла исключительно из жертвоприношений. Паломникам предписывалось не появляться в нем “с пустыми руками” (Втор., 16:16–17). Те, кто по какой-либо причине все-таки приходили без подношения, в Храме оправдывались перед Богом, говоря, будто молитва и раскаяние — истинные и угодные Богу жертвы. Эти пассажи показывают, что молитва, даже совершаемая в Храме, могла восприниматься как эквивалент или замена жертвоприношений. В сектантских кругах, у кумранитов и определенных христианских движений отношение к храмовой службе и ее ритуалам было намного более враждебным, и к этому мы еще вернемся (см. главу 5).

Именно потому, возможно, молитва и стала рассматриваться как замена или эквивалент жертвоприношения. Она в значительной степени восприняла регулярность и устойчивый порядок, характерные для храмового культа. За этой формализацией стоит дилемма, с которой сталкиваются многие религии: необходимость поддерживать благочестие и поощрять творчество, с одной стороны, и сохранять порядок и предотвращать хаос — с другой. Общественная молитва требует порядка и координации, но жесткое фиксирование ее текстов и времени способно подавить спонтанность, присущую молитве, лишить духовного переживания. Христианское монашество IV–V вв. н. э. разделилось во мнениях на этот счет. Египетская церковь сократила общественную литургию, оставив лишь базовые элементы для того, чтобы монахи могли реализовать указание Павла “непрестанно молиться” (1 Фес., 5:17, ср. Пс., 34:2). Сирийское же монашество, наоборот, учредило очень длинные общественные службы⁴. Иисус считал, что короткая молитва в уединении лучше длинной публичной молитвы (Мф., 6:5–8).

4 CHITTY DERWAS. *The Desert a City* (repr., Crestwood, N.Y.: St.Vladimir's Seminary, 1996), 72, цитирует John Cassian, *Institutes*, 3:1–3.

Мудрецы *Мишны* и Талмуда остро чувствовали это противоречие. Их итоговое решение стало компромиссом между желанием порядка и стремлением к спонтанности. Они постановили, что каждый еврей должен молиться дважды в день (утром и после полудня), поскольку молитва соответствует храмовой жертве *тамид* и не менее обязательна, чем сама эта жертва. Такие молитвы могут читаться в одиночестве, но мудрецы считали, Богу будет более угодно, если молитву произнесет община (третья молитва, которая не была связана с храмовой жертвой, носила рекомендательный характер и соответственно не являлась обязательной). Регулярность системы жертвоприношений была перенесена на молитвы. Мудрецы определили также содержание основных молитв, зафиксировав их тему и структуру. Тем не менее для того, чтобы поддерживать творческий подход к молитве, мудрецы разрешили молящимся (или ведущему молитву) самим выбирать слова для выражения этих фиксированных тем. По мнению раввинов, достаточно было того, что ряд ключевых фраз и формул входил в молитву. Ситуация изменилась в Средние века, когда мудрецы унифицировали слова почти всех молитв (христианские евхаристические молитвы тоже претерпели такого рода изменения: во II в. н. э. присутствовали только установленные темы и определенные формулы, а в III в. уже начал фиксироваться и сам текст молитвы)⁵. Закрепление содержания и структуры является следующей ступенью в уподоблении молитв жертвоприношениям, хотя рабби не заявляют об этом прямо. Служение Богу должно иметь установленную форму. Некоторые мудрецы выражали недовольство и обеспокоенность по поводу того, что регулирование литургии могло повлечь за собой небрежность в чтении молитв и лишить их содержания так же, как в случае утраты содержания жертвоприношений, против которого предостерегали пророки несколькими веками раньше. Но представители этой линии оставались в меньшинстве (*Мишна, Брахот*, 4:4; *Авот*, 2:13).

Отражают ли эти раввинистические нововведения мысль периода Второго Храма? Эзра заботился о том, чтобы его покаянная молитва совпадала по времени с храмовыми воскурениями (или жертвой *тамид*; *Ездр.*, 9:4–5), такая же практика прослеживается в текстах эпохи Маккавеев (*кн. Юдифь*, 9:1, *ср. Дан.*, 9: 21) и первых веков н. э. (*Лк.*, 1:10; *Деян.*, 3:1; мы их цитировали выше). Приношение *тамид* было временем для молитвы. Некоторые богобоязненные люди добавляли к двум молитвам, соответствовавшим *тамид*, вечернюю молитву (*Дан.*, 6:11, *ср. Пс.*, 55:18). Соответствие молитв храмовым жертвам отражает идею, что время, указанное Богом для принесения

5 Фиксированные формулы, конечно же, происходят из евангельского описания Тайной вечери (*Мф.*, 26:26–29 и параллельные места). Евхаристические молитвы появляются в *Дидахе* (возможно) и *Апостольском предании* Ипполита, но тексты молитв становятся унифицированными намного позже.

жертв, благоприятно также и для молитв, однако ни в одном из этих текстов не говорится, будто молитва так же обязательна, как храмовая жертва, или должна совершаться в строго определенное время. Редакторы, канонизировавшие книгу Псалмов, и различные авторы многочисленных молитв эпохи Второго Храма разрабатывали литургические жанры, темы и формулы, но они не поддерживали идеи мудрецов, что каждый еврей обязан молиться Богу дважды в день в определенное время и его молитвы должны следовать определенным предписанным моделям. Во Втором Храме жертвоприношение имело фиксированную форму и содержание. Молитва же, по крайней мере у широких слоев населения, ни того, ни другого не имела.

Важным исключением из этой модели — и в действительности единственным исключением — являлось благочестие евреев Кумрана⁶. Их литургия была более фиксированной, чем литургия какой-либо другой группы евреев периода Второго Храма. Они установили определенные молитвы для таких особых дней как День искупления, субботний день, день приношения первых плодов. Порядок гимнов для субботних жертвоприношений содержит хвалебные песни для 13 разных суббот, каждая из которых пронумерована и датирована (например, первая суббота четвертого дня первого месяца, шестая суббота девятого дня второго месяца, двенадцатая суббота двадцать четвертого дня третьего месяца)⁷. В дополнение к этому община и/или ее руководители должны были славить Бога в определенное время каждый день (например, в начале распространения света, в начале стражей тьмы), произнося особые общинные гимны и благословения. Как заметили многие ученые, здесь явно прослеживается идея замены храмовой службы молитвой. Евреи Кумрана полностью отделили себя от Храма в Иерусалиме, считая его священников развратившимися, а службу — происходящей не по законам. Они верили, что в конце дней в Иерусалиме будет построен новый Храм, где станут служить праведные священники, соблюдая правильный порядок службы. Но в тот момент секта сама заменила Храм. Это была святая община, “виртуальный Храм”, служба в котором осуществлялась не через приношения в жертву животных — жертвоприношения вне Иерусалима запрещены Второзаконием, а через молитву. Согласно порядку гимнов для субботних жертвоприношений, в небесном Храме ангелы приносят жертвы из молитв и славословий, и на земле то же самое делают кумраниты. Для евреев Кумрана аналогия между жертвоприношениями и молитвой

6 Содержанием этого параграфа мы обязаны Bilhah Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*. Leiden: Brill, 1994.

7 Кумранский календарь, как и другие солнечные сектантские календари, привязывал дни недели к числам тридцатидневных месяцев. Таким образом, цикл из 13 суббот описывал фиксированный квартал в три месяца, также привязанный, по-видимому, к равноденствиям и солнцестояниям. — *Примеч. ред.*

стала результатом последовательного отрицания Храма и культа храмовых жертв; для мудрецов после 70 г. н. э. такая аналогия — результат разрушения Храма. Для обеих групп отсутствие Храма (для одной отсутствие идейное, вследствие отрицания, а для другой отсутствие реальное, вследствие разрушения) позволило молитве приобрести фиксированность и важность, которыми она не обладала бы вне этих условий.

ЭЛЕМЕНТЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ МОЛИТВЫ

Кумранские молитвы — молитвы сектантов. Это означает, что они были составлены, читались и хранились только членами секты кумранитов и никем больше. Многие из этих текстов отражают противопоставление “мы — они”, столь характерное для сектантского мировоззрения. В противоположность им раввинистические обязательные молитвы не имеют признаков сектантского мышления. “Мы” этих молитв означает не представителей небольшой группы, а весь народ Израиля. Эти молитвы восходят к двум различным социальным контекстам: это ежедневные молитвы, которые, согласно приведенным выше изречениям из *Мишны*, произносили священники после принесения жертвы *тамид*, и общественные молитвы протораввинистических кругов в Иудее I в. н. э. Характер и степень популярности этих кругов — предмет научных споров (см. главу 5). Если это были фарисеи и если фарисеи являлись духовными лидерами иудаизма эпохи Второго Храма, то их литургия в сочетании с храмовыми молитвами точно отражала бы содержание общественной молитвы большинства населения. Если же, однако, сфера влияния фарисеев (или тех, кто составлял упомянутые протораввинистические группы) имела более скромные рамки, их литургия не может претендовать на отражение принятой “нормы”.

Вне зависимости от того, представляют ли они литургию всего народа в целом, ранние раввинистические молитвы заслуживают внимания, поскольку своими корнями уходят в эпоху Второго Храма. Мы проанализируем основные элементы предписанной общественной молитвы в соответствии с тем, как она описана в *Мишне*: а) рецитация Десяти заповедей и *Шма*; б) восхваления Бога; в) просьбы к Богу. Наконец, мы рассмотрим четвертый элемент (г) — коллективное изучение Писания.

а) *Рецитация Десяти заповедей и Шма*. Центральным моментом молитвы священников в Храме была рецитация Десяти заповедей (Исх., 20: 2–14; Втор., 5:6–18) и *Шма*. *Шма* состоит из трех отрывков (Втор., 6:4–9, 11:13–21; Числ., 15:37–41), название происходит от первого слова первого из этих отрывков: “Слушай (шма), Израиль! Господь — Бог наш, Господь один!” Хотя ни Десять заповедей, ни *Шма* не являются молитвой (а есть серия приказов и наставлений от Бога), они были включены в литургию, так как выражают

основные идеи и заповеди иудаизма. Важность Десяти заповедей и *Шма* подтверждается и их присутствием в многочисленных *филактериях* (*тфилин*) из Кумрана (см. ниже), а также появлением в тексте папируса Нэша, изолированном документе, написанном в Египте во II в. до н. э. Действительно, один из учителей I в. н. э. заявлял, что первые два стиха *Шма* составляют “величайшую заповедь” (Мк., 12:29–30). Иосиф Флавий отмечает, что евреи провозносят *Шма* дважды в день, “дабы поблагодарить Бога за Его щедрые дары”. В раввинистической синагоге Десять заповедей были изъяты из литургии, поскольку еретики утверждали, что только эти десять были даны через Божественное откровение (Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 4.7.13, § 212; ВТ, *Брахот*, 12а; ИТ, *Брахот*, 1:8 3с). *Шма*, тем не менее, оставалось (и остается) одной из основных частей службы. Ниже я вернусь к этому вопросу.

б) *Восхваления Бога*. Основная часть еврейской молитвы — восхваление. В Храме рецитация Десяти заповедей и *Шма* предвлялась и завершалась благословениями (на иврите — “*брахот*”, ед. ч. — “*браха*”). Восхваление Божеству универсально, однако благословения — исконно еврейский способ богослужения, заимствованный христианством (Лк., 1:68, 2 Кор., 1:3, Еф., 1:3, 1 Пет., 1:3). Молящийся обращается во втором лице, “*барух ата, Адонай*” — “благословен (или, возможно, более точный перевод — “восхваляем”) Ты, Господи”, в третьем лице, “*барух Адонай*” — “благословен Господь”. Различные персонажи Библии, начиная с Итро (Исх., 18:10), провозглашали, что Бог Израиля благословен, а два текста, написанные в начале эпохи Второго Храма, используют обращение во втором лице, как позже будут использовать его мудрецы (1 Хр., 29:10; Пс., 118 (119):12)⁸. Распространенность этой формулировки, однако, не скрывает ее парадоксальности: как может человек благословлять Бога или провозглашать, что Бог благословен? Ответ на этот вопрос неясен. Несмотря на эту богословскую смутность, благословения получили распространение в гимнах (*зодайот*) Кумрана и превалировали над всеми другими формулировками в раввинистических молитвенниках. Хотя *браха* — это формула восхваления, мудрецы использовали ее не только для того, чтобы восхвалять Бога или заявлять о Его качествах (к примеру, “благословен Ты, Господь, Бог святой”), но и для того, чтобы поблагодарить Бога (например, “благословен Ты, Господь, Бог наш, Царь вселенной, дающий хлебу вырасти из земли”, благословение, благодарящее Бога за пищу), а кроме того, чтобы обратиться к нему с просьбой (например, “благословен Ты, Господь, избавитель Израиля”, фраза, которой завершается просьба об избавлении Израиля). Согласно *Мишне*, Десять заповедей и *Шма* сопровождались благословениями.

8 При ссылке на Псалмы в скобках указан еврейский номер, перед скобками — греческий, соответствующий синодальному переводу. — *Примеч. ред.*

К сожалению, *Мишна* не приводит тексты этих благословений. Раввинистический молитвенник и сейчас содержит благословения, предваряющие и завершающие чтение *Шма*.

Восхваление Бога не ограничивалось благословениями. Книга Псалмов и другая литература эпохи Второго Храма полны псалмов и гимнов различного вида (1 Ен., 39:12). Специальный вид хвалебного гимна составляет *Кдуш* (Освящение; буквально — “святость”), антифонное произнесение текста из Исаяи, 6:3. Согласно Исаяе, когда ангелы видят Бога, сидящего на небесном троне, они поют Ему: “Свят, свят, свят Господь Воинств!” Вставив *Кдуш* в свою собственную молитву, евреи хотели уподобиться ангелам, возможно, даже присоединиться к ним. В то время как первое прямое свидетельство использования данного текста из Исаяи в литургии относится ко II в. н. э. (*Тосефта*, *Брахот* 1:9), идея, что люди молятся вместе с ангелами, подразумевается уже в кумранских гимнах для субботних жертвоприношений. “Порядок” этих гимнов перечисляет песнопения, произносимые ангелами в разные субботы года; обладая знаниями о них, люди тоже могли восхвалять Бога в подходящее для этого время и правильным способом, присоединяя свои голоса к ангельскому хору. *Кдуш* в этом тексте не появляется. Другие тексты эпохи Второго Храма знакомы с концепцией, будто ангелы произносят “свят, свят, свят Господь Воинств”, однако только в раввинистическую эпоху *Кдуш* входит в литургию, первоначально — в мистических кругах, в качестве обязательного элемента (литература *Гейхалот*, включая 3-ю книгу Еноха)⁹. Под латинским названием *Sanctus* (“Свят”) она также вошла в христианскую литургию.

в) *Прошения*. Главная раввинистическая молитва II в., включающая в себя прошения, — это *Шмоне эсре*, дословно “восемнадцать”, серия из восемнадцати просьб, оформленных в виде благословений. Первые три благословения — это вступление, последние три — заключение, а те, что между ними, составляют основную часть молитвы. Вот, например, первые три благословения из этой основной части (мы цитируем их по тексту стандартного молитвенника)¹⁰:

“Ты даруешь человеку разум и обучаешь смертных пониманию. Даруй же нам мудрость, понимание и разум. Благословен Ты, Господь, дарующий разум!

Дай нам вернуться к Торе Твоей, Отец наш; и приблизь нас к служению Тебе, Царь наш. И помоги нам совершить полное раскаяние. Благословен Ты, Господь, желающий раскаяния!

9 CHARLESWORTH J. *Old Testament Pseudepigrapha*. N.Y., 1985.

10 Daily Prayer Book: Ha-Siddur Ha-Shalem, ed. Philip Birnbaum. N.Y., 1949. P. 86. (Цит. по: Тегилат Гашем / Под ред. раввина Н.-З. Рапопорта. М.: Книжники; Лехаим, 2011. — *Примеч. ред.*).

Отец наш, прости нам наши грехи; Царь, прости наши преступления, ибо Ты — Бог добрый и прощающий. Благословен Ты, Господь, великий в милости и прощении!”

В первую очередь человек молится о познании Бога. Знание Бога ведет к осознанию греха и желанию раскаяния; желание раскаяния, в свою очередь, влечет просьбу о прощении. Эти начальные прошения о знании, раскаянии и прощении, как и все остальные просьбы Восемнадцати благословений, выражены в форме первого лица множественного числа (проситель говорит “нас”, “нам”, а не “мне”) и завершаются формулой “благословен Ты, Господь!”

История этой молитвы чрезвычайно сложна, но в общих чертах она сложилась не позднее II в. н. э., а ее ядро, несомненно, возникло еще в конце периода Второго Храма. Она, безусловно, по многим чертам схожа с Господней молитвой (Мф., 6:9–13; Лк., 11:2–4). Еврейский текст книги Бен-Сиры содержит гимн, который представляется ранней версией многих благословений (Бен-Сира, 51:12а)¹¹. Один исследователь доказывает, что просьбы о здоровье, благополучии и мире из центральной части Восемнадцати благословений составляли “общественную молитву о Иерусалиме”, произносимую в соответствии с эллинистической традицией молиться за безопасность и благополучие столицы¹². Согласно тексту *Мишны*, после чтения Десяти заповедей и *Шма* священники должны были молиться о том, чтобы их жертвы были приняты Богом благосклонно. После разрушения Храма прошение о принятии жертвы было заменено прошением об их восстановлении и в таком виде вошло в Восемнадцать благословений. В раввинистическую эпоху эта молитва продолжала претерпевать изменения. Раббан Гамлиэль (ок. 90 или 100 г. н. э.) добавил благословение против еретиков с прошением о разрушении их замыслов (см. главу 7). Формулировка прошений *Шмоне эсре* колебалась на протяжении веков. К тому моменту, как этот процесс завершился, молитва Восемнадцать благословений в действительности содержала уже девятнадцать.

г) *Изучение Писания*. В молитву священников в Храме входило произнесение Десяти заповедей и *Шма*; общественная молитва вне Храма включала изучение Писания, а именно Торы. Эта практика была основана на идее, что Богу можно служить и через изучение Его слова, данного в откровении.

В первых двух отрывках *Шма* (и в других текстах) Бог приказывает Израилю непрестанно изучать Писание, чтобы знать, как найти милость в Его

11 Отрывок, отсутствующий в греческой и сирийской версиях.

12 BICKERMAN E. *The Civic Prayer of Jerusalem* // Harvard Theological Review 55 (1962). P. 163–185; перепечатано в: Idem, *Studies in Jewish and Christian History*, V. 2.

глазах. Здесь изучение Торы понимается как средство достижения некой цели, поскольку ее роль — научить людей, какие действия совершать запрещено, а какие предписано. Тем не менее постепенно изучение Торы становится самоцелью. Лирический герой псалма 118 (9) не может помыслить большего удовольствия, чем размышление над словами Торы. “Как люблю я Твою Тору! Весь день она — [предмет] размышлений моих... Уста свои отверзаю и глотаю [слова Торы], потому что заповедей Твоих жажду я” (Пс., 118 (9):97, 131). Бен-Сира восхваляет того, “кто посвящает себя изучению закона Всевышнего” и “ищет мудрости всех древних”. Это новый тип праведности, истоки которой не ясны. Быть может, она происходит из традиции, предписывающей постоянную учебу и стремление к мудрости, в данном случае воплощенной в Торе. Возможно, эта тенденция возникла под влиянием эллинизма и связана с идеей Сократа, что душа облагораживается и становится добродетельной, приобретая истинное знание. В любом случае, эта идея имела глубокое влияние на иудаизм Второго Храма и раввинистического периода. Ее высшее выражение — идеал мудреца, который день и ночь размышляет над словами Бога, даже над теми, которые не имеют практического значения. Он стал основой раввинистического представления о благочестии.

Эта идея была воплощена в общественной литургии. Иосиф Флавий и Филон хвалятся тем, что все евреи просвещены в Законе, поскольку Моисей, в отличие от других законодателей, предписал на постоянной основе изучать положения этого закона (Иосиф Флавий. *Против Апиона*, 2.18, § 175; Филон Александрийский. *Жизнь Моисея*, 2.39, § 216; *О творении*, 4.3, § 128). Согласно раввинистической традиции, обычай читать главу из Торы каждую субботу был введен Моисеем. Основанием для такого мнения служит пассаж Второзакония, где предписывается публично читать Тору в главном святилище (Втор., 31:10–13). Однако если, согласно Второзаконию, Тору нужно было зачитывать каждые семь лет, то к концу эпохи Второго Храма отдельные главы Торы последовательно читались каждую неделю. В раввинистическую эпоху существовало две традиции последовательного чтения Торы. В Вавилонии Тора была разделена на 54 главы, и весь ее текст прочитывался заново каждый год. В Земле Израиля Тора была разделена на большее количество глав, так что цикл чтения завершался каждые три или три с половиной года (ИТ, *Мегила*, 4:1, 175а). О цикле чтения Торы в Иудее I в. н. э. (если таковой существовал) нам ничего не известно.

На общественных службах Тору не только зачитывали, но и разъясняли или толковали. Образцом здесь были действия Эзры (Нехем., 8:8). Центральным моментом в субботних собраниях *терапевтов* и ессеев была, по сообщению Филона, проповедь об аллегорическом значении Закона. Иисус проповедовал в синагогах Галилеи, Павел — в синагогах Малой

Азии. В Иерусалиме I в. н. э. Феодот построил синагогу “для чтения Закона и обучения заповедям” (см. главу 4). Для нужд тех, кто недостаточно хорошо знал еврейский язык, текст был переведен на язык народа — арамейский в Вавилонии и некоторых частях Земли Израиля, греческий — в греко-римской диаспоре и отчасти в Земле Израиля. До нас дошло несколько различных арамейских и греческих переводов Торы (см. главу 6). В дополнение к переводу или вместо него в синагоге также произносились проповеди, в которой разъяснялся смысл священных текстов. Такое сочетание общественной молитвы с изучением Писания делало синагогальные службы уникальными в древнем мире.

СОБЛЮДЕНИЕ РИТУАЛОВ

Тора содержит множество законов, регулирующих повседневное поведение еврея. Еврей должен делать кисти на краях одежды, устанавливать ограду на крыше своего дома, воздерживаться от определенной еды, не работать в седьмой день недели и так далее. Целью всех этих предписаний было, как многократно повторяется в Торе, сделать народ Израиля “святым” (Исх., 19:6, Лев., 19:2, Втор., 7:6). Чтобы скорее достичь этой цели, евреи эпохи Второго Храма разработали дополнительные практики, расширили применение многих законов Торы и в целом стремились превратить повседневную жизнь в активное служение Богу. Ежедневная молитва и регулярное изучение Торы — два наиболее важных нововведения. Требование *Шма* “положить слова Бога себе на сердце, руку, лоб и на дверной косяк” (Втор., 6:6–9) — явная метафора, указывающая на постоянное размышление о Божественных заповедях — было уже ко II в. до н. э. понято буквально, что положило начало традиции наклеивания *тфилин* (*филактериев*) (Мф., 23:5) и прикрепления *мезуз* к дверным косякам. И то и другое представляет собой специальным образом оформленную коробочку, в которой содержатся переписанный текст *Шма* и еще несколько отрывков из Торы. Это физический ритуальный объект, выражающий желание постоянно поддерживать в сознании мысль о присутствии Всевышнего. Множество *филактериев* было найдено в Кумране. Законы, регулирующие проведение субботы и определяющие ритуальную чистоту, а также диетарные законы были значительно расширены. К запретам Торы добавились новые, были введены новые ритуалы, а соблюдению законов и ритуалов приписали новые значения. Для язычников греко-римского мира самыми характерными особенностями иудаизма были, кроме обрезания, соблюдение субботы и запрет на употребление свинины. Строгое соблюдение и особая интерпретация законов чистоты занимали исключительно важное место в отделении какой-либо группы как секты (см. главу 5).

Все эти нововведения преследовали три цели: а) сделать так, чтобы каждый момент жизни еврея был проведен в служении Богу; б) обеспечить взаимодействие со сферой сакрального; в) демократизировать религию. Первая цель совпадает с представлением о благочестии, заключенным в Торе и существовавшим уже в эпоху Второго Храма, зато вторая представляет собой развертывание библейских идей, третья — вовсе радикальную трансформацию ее наследия.

Кодекс святости (Лев., 19) предписывает Израилю “быть святым, ибо Я, Господь, Бог ваш, свят” (Лев., 19:1). Согласно Торе, существует только одно место святости, главное святилище, где обитает Божественное присутствие. И опять же согласно Торе, Бог пребывает также среди людей “в стане”, но эта идея приводится в контексте законов и лишь для того, чтобы обосновать запрет на определенные действия, которые могут привести к нечистоте “стана” и удалению присутствия Бога (например, Числ., 5:1–4; Втор., 23:10–15). По замыслу пророков предполагалось ограничить область применения этих запретов главным святилищем, а не “лагерем” (Числ., 11:24–29). Как и до Вавилонского плена, евреи эпохи Второго Храма не пытались определить, находится ли Божественное присутствие только в Храме, среди народа Израиля или же во всем мире. Эти подходы противоречили друг другу, но в то же время все они были истинны. Но одной из характерных черт иудаизма в отличие от религии древнего Израиля было перемещение святости из Храма в другие места, от священников к обычным людям и из храмового культа — в повседневность. Представители многих сект утверждали, будто законы чистоты действительны за пределами Храма в той же степени, что и внутри него, а пищу на обеденном столе следует считать такой же святой, как и мясо животных, принесенных в жертву. Многие подчеркивали важность ритуальных омовений и погружений (баптисты, “очистители”). Для значительной части населения служение Богу через молитву и изучение Торы приносило в жизнь большую степень святости и единения с Богом, чем предполагалось в Торе.

Пока Храм, порядок жертвоприношений и священничество являлись центральными элементами, иудаизм оставался религией, отводившей мало места индивидууму. Развитие института синагоги означало, что Храм со всей его уникальностью больше не был единственным местом, где мог происходить контакт с Богом. Развитие практики молитвы и изучения Торы приводило к тому, что жертвоприношения перестали быть единственным средством связи с Богом. Появление книжников и других мудрецов означало, что священники потеряли свою монополию на религиозную истину. Синагога — светская институция, молитва и изучение Торы — действия, доступные каждому, а книжник — просто образованный человек. Эти изменения и различные богословские новшества, к которым мы перейдем

в следующем разделе данной главы, показывают, что иудаизм эпохи Второго Храма был в значительной мере демократизирован. В этот период он уделял больше внимания личной праведности и судьбе отдельного еврея, чем религия Израиля до Вавилонского плена — отдельному израильтянину.

Хотя демократизация религии и сакрализация жизни вне Храма достигли апогея в концепциях праведности, созданных различными сектами эпохи Второго Храма и мудрецами после 70 г. н. э., она характерна также и для не-сектантского и не-раввинистического иудаизма как в земле Израиля, так и в диаспоре. Самое раннее свидетельство о *мезузах* и *филактериях* мы находим в *Письме Аристия*, александрийском иудейском документе, написанном по-гречески в духе аллегорической экзегезы. Для Филона, как и для мудрецов, очевидно, что жизнь соблюдающего еврея — постоянный духовный поиск, сопровождаемый размышлениями над Писанием и исполнением заповедей. Подытоживая, можно сказать, что иудаизм стал религиозной системой, в которой жизнь каждого индивидуума приобретала сакральность благодаря постоянному соблюдению Божественных заповедей. Эта система распространялась не только на религиозную элиту, но и на все (мужское) еврейское население.

РИТУАЛЫ И ЭТИКА

Юридические тексты Еврейской Библии не проводят границы между ритуалом и нравственностью или между законами, относящимися исключительно к евреям (или израильтянам), и теми, что соблюдаются всеми цивилизованными людьми. Запрет идолопоклонства и служения другим богам — не менее важная часть Декалога, чем запрет на убийство и воровство. Согласно Кодексу святости, стремление к святости предполагает как соблюдение субботы и жертвоприношения, так и помощь бедным и любовь к ближнему (как к самому себе). Филон, Иосиф Флавий или кумранский храмовый свиток, излагая законы Торы, отходят от изначального порядка, но ни один из текстов не отделяет ритуал от этики и не считает, что один из этих элементов важнее другого.

В библейской литературе мудрости этот вопрос представлен иначе. Взгляды, выраженные в ней, обладают универсалистским характером и космополитичны по духу. Книги Иова, Притч и Экклезиаста умалчивают о еврейских ритуалах и сосредоточиваются на добродетелях, актуальных для всего человечества (см. особенно “кодекс порядочного человека”, Иов, 29–31). Речения Фокилида, еврейское стихотворное произведение, написанное по-гречески в I в. до н. э., в том же русле подчеркивает универсальные аспекты еврейской праведности (этику, сексуальные запреты, мораль и т. д.) и не упоминает законы, связанные с еврейскими ритуалами

(суббота, диетарные законы и т. д.)¹³. В эпоху Второго Храма литература Мудрости стремится, как правило, затушевывать присущий этой традиции универсализм, “иудаизирует” его. Так, Бен-Сира утверждает, что истинная мудрость может быть найдена только Израилем и только в законах Моисея (Бен-Сира, 24). Но даже Бен-Сира большую часть текста посвящает универсальным ценностям. Подобным образом Завещания двенадцати патриархов (по всей вероятности, текст II в. до н. э., хотя многие исследователи считают, что значительная его часть имеет христианское происхождение) заповедуют следование Торе и предостерегают против смешанных браков. Однако, следуя традиции литературы Мудрости, автор особо выделяет те добродетели, которые имеют универсальный характер (честность, прямота, усердие, сдержанность, благородство). Товит совершал паломничества в Иерусалим и тщательно соблюдал законы *кашрута* (Тов., 1:5–12), но в своем предсмертном наказе сыну (Тов., 4:5–21) ни слова не говорит о еврейских практиках. Он подчеркивает важность благотворительности и вред порока, однако забывает упомянуть все те заповеди, которые соблюдались им в течение жизни. Этот акцент на этике и универсальных добродетелях составляет суть литературы Мудрости.

Традиция Мудости, по всей видимости, задает тот контекст, в котором предпринимались попытки выделить среди заповедей наиболее важные. Так, Иисус ставит во главу угла предписания любить Бога и ближнего (Мф., 22:34–40). Очень похожую позицию, согласно талмудической традиции, занимает Гиллель, протораввинистическая фигура конца I в. до н. э. (ВТ, *Шабат*, 31a). В главе 15 Деяний апостолов принимается постановление, что язычник, обратившийся в христианство, обязан соблюдать только три (или четыре) заповеди: не есть мяса, посвященного идолам, воздерживаться от запретных сексуальных связей, от употребления в пищу крови (и “удавленины”). Это законодательное решение удивительно похоже, если опустить “удавленину” и прочитать “кровь” как “кровопролитие”, а не “употребление крови в пищу”, на раввинистическое установление, сформулированное, по всей видимости, в эпоху Бар-Кохбы, повелевающее еврею принять мученическую смерть в тех (и только тех. — *Ред.*) случаях, когда от него требуют нарушить запрет поклоняться идолам, проливать кровь и вступать в запрещенные сексуальные связи (ВТ, *Сангедрин*, 74a). Во II в. н. э. мудрецы также сформулировали “законы сыновей Ноя”, набор запретов и предписаний, которые должны были соблюдаться всеми “потомками Ноя”, т. е. всем

13 VAN DER HORST P. W. *The sentences of Pseudo-Phocylides*. Leiden: E. J. Brill, 1978. Перевод есть также в *Charlesworth, Pseudepigrapha*. V. 2. Имя Фокилида было взято анонимным александрийским еврейским поэтом для своего дидактического труда в честь более раннего греческого поэта-дидактика, в связи с чем этот автор обычно фигурирует как Пс-Ф. — *Примеч. ред.*

человечеством (ВТ, *Сангедрин*, 56а). Народы мира, которые соблюдают их, получают долю в грядущем мире (мы вернемся к “заповедям Ноя” в главе 7).

Таким образом, мы имеем свидетельство того, что евреи пытались выделить наиболее важные или наиболее применяемые заповеди, однако этика не помещалась на более важное место, чем ритуал. Ядром иудаизма для всех древних мыслителей было признание власти Бога; это признание, в свою очередь, проявляется в соблюдении требований Торы, как ритуальных, так и нравственных. В этом учителя Мудрости пришли к согласию. Бен-Сира (Сир., 34 (35):18–35, (36):11) критикует неискренность и развращенность исполнителей жертвенного культа, но нисколько не имеет в виду отрицание самого культа. Следуя традиции литературы Мудрости, трактат *Авот* (“Отцы”) из *Мишны* игнорирует ритуалы, однако невозможно предположить, будто его составитель считал ритуальные установления (субботу, диетарные законы или праздники) менее важными, чем этика и духовность. Некоторые учителя подчеркивали этическую составляющую больше, чем другие, но все верили, что заповедь любить Бога была точно такой же заповедью, как и любить ближнего, и что любовь к Богу полнее всего может быть выражена в исполнении заповедей Торы.

ЛЕГАЛИЗМ И “ИГО ЗАКОНА”

Совсем другим вопросом, однако, — это успех, с которым идеология демократизации и сакрализации проникала в широкие слои еврейского населения. Как обычно, наши источники не позволяют составить вполне аутентичный образ иудаизма, как его практиковали евреи античности. Тем не менее мы можем быть уверены, что подавляющее большинство евреев античности верили в Бога, делали обрезание своим сыновьям на восьмой день жизни, не употребляли в пищу свинину, не работали в субботу, избегали какой-либо связи с идолопоклонством (например, жертвоприношений идолам или императору), молились Богу, чтили Тору, почитали Иерусалимский храм и т. д. Все это, вероятно, верно и все же не вполне достаточно для суждения о еврейской религиозности и духовности той эпохи. Без сомнения, многие евреи были полностью преданы идеалу освящения жизни и поступков через соблюдение заповедей Торы. Несомненно также, что многие евреи, а возможно, и большинство, не обладали достаточным временем, знаниями, рвением или средствами для воплощения этого благородного идеала. Они больше заботились о хорошем здоровье или получении урожая, чем о единении с Богом или постоянном размышлении над словами Торы. Эти евреи могли использовать “магию” и обращаться к альтернативным религиозным вождям, которые не были частью признанной элиты. Большую часть своего времени Иисус был занят исцелением больных и совершением

чудес. Так, мы знаем, что на рубеже христианской эры многие евреи заслуженно пользовались репутацией магов. Даже во времена мудрецов значительная часть народа не обладала достаточным смирением, чтобы вести образ жизни, предписываемый раввинистической традицией, о чем я расскажу в главе 7. Эти люди уважали мудрецов и почитали их за “святых людей” и чудотворцев, но сами жили по-другому и не следовали по тому пути, который, по мнению мудрецов *Мишны* и Талмуда, был заповедан Торой.

Кроме того, всегда находились и такие евреи, которые внедрились в свою жизнь новые представления о праведности как совокупности ритуалов и практик, но при этом не искали возможности освятить таким способом свою жизнь. Они не видели за этим образом жизни его общих целей — святости, устремления к Богу и истине откровения. Именно их сухой легализм, чисто внешнее соблюдение ритуалов ради индивидуальной милости от Бога, лег в основу христианских полемических текстов о евреях и иудаизме. Подобных людей можно найти во все времена в любой религиозной общине, включая христианскую, о чем имеется множество свидетельств в проповедях отцов, и мы должны признать существование таких евреев в античности, даже если не верим в желчные евангельские описания фарисеев. Иисус не был единственным проповедником, осуждавшим лицемерие и показную праведность¹⁴. Является ли еврейский идеал праведности более предрасположенным, чем христианский, к сосредоточению на внешнем соблюдении, а не на внутренней духовности — вопрос, на который не в силах ответить историк.

Большинство евреев соблюдали заповеди Торы, некоторые этого не делали. Некоторые из последних стали отступниками и покинули еврейскую общину. Другие просто игнорировали все заповеди или какие-то из них, в то время как третьи настаивали на том, что в действительности Тора не предписывает буквальное исполнение ритуалов. Мы не знаем, как много таких евреев было в античности, но по крайней мере о некоторых из них известно, что они нашли пристанище среди ранних христиан. Согласно Деяниям апостолов (Деян., 15:10), когда совет апостолов и старцев Иерусалима решал, распространить ли требование обрезания и соответственно все законы Торы на мужчин-неевреев, обращающихся в веру Иисуса, Петр сказал им: “Что же вы ныне искушаете Бога, желая возложить на выи учеников иго, которого не могли понести ни отцы наши, ни мы?” Это высказывание можно сравнить с фразой Иисуса: “Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас. Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко” (Мф., 11:28–30; ср. 23:4). Без сомнения, эта риторика направлена на неких евреев, хотя, интересно отметить,

14 Ср. Псалмы Соломона, 4 — текст, часто приписываемый фарисейскому мудрецу.

что она не относится к Павлу. Павел ратовал за отмену обрезания и других практических законов для нееврейских прозелитов, но при этом не ссылаясь на “тяжесть” Закона. Другие евреи отвергали как подобную риторику, так и ее выводы: для них иго Торы, иго заповедей и иго Царства небес были не бременем, но единственной возможностью служить Богу.

ИУДАИЗМ ДЛЯ ЖЕНЩИН

Тот иудаизм, который я описал выше, — жизнь с учебой и молитвой, заповедями и их соблюдением, школой и синагогой — жизнь мужская. Не все евреи-мужчины соблюдали этот порядок, однако ясно, что только от них ожидалось его соблюдение, поскольку лишь мужчины были полноправными гражданами израильского общества. Древний иудаизм, как и все культуры и общества античности, был патриархальным. В центре его стоял мужчина, и по отношению к нему устанавливалась норма. Подчинение женщин мужчинам понималось как нечто нормальное и само собой разумеющееся.

Еврейская патриархальность восходит к самой Торе. Десять заповедей, к примеру, адресованы мужчинам. Во время подготовки Израиля к великому откровению Бог дает такие указания: “Не приближайтесь к женщинам” (Исх., 19:15). Десятая заповедь гласит: “Не пожелай жены ближнего твоего” (Исх., 20:17). Жены и женщины вообще не рассматривались в качестве адресатов Десяти заповедей. Так же устроена и процедура заключения договора с Богом, как она описана во Второзаконии: “Все вы сегодня стоите перед Господом, вашим Богом: главы ваших племен, ваши старейшины и ваши смотрители, все мужчины Израиля, ваши дети, ваши жены, и твой пришелец, который среди твоего лагеря, от твоего дровосека до твоего водоноса; чтобы вступил ты в договор с Господом, твоим Богом, в зарок Его, который Господь, твой Бог, заключает с тобой сегодня” (Втор., 29:9–11).

Патриархальный характер текста очевиден: “вы” (второе лицо множественного числа) означает “все мужчины Израиля”. Вы, еврейские мужчины, в сопровождении ваших предводителей — старейшин, глав племен, смотрителей, а также в сопровождении слуг, невольников и зависимых лиц, т. е. женщин, детей и пришельцев, “которые среди твоего лагеря”. А женщины — это не “ты”, они “твои” — это большая разница. Они включены в завет только в силу того, что они “твои”.

То, что народ Бога состоит преимущественно из мужчин, ясно из завета обрезания (Быт., 17). Авраам и его мужские потомки несут “знак завета” на своей плоти. Это признак принадлежности к народу: “А необрезанный мужского пола, кто не обрежет крайней плоти, — его душа будет отрезана от его народа: он нарушил Мой завет” (Быт., 17:14). Обрезание становится важным признаком еврейства в эпоху Второго Храма; для Павла, как и для Иосифа, обрезание

становится синонимом следования Торе и соблюдения заповедей. Обрезание отделяет мужчин от женщин так же, как евреев от неевреев. Только мужчины отмечены обрезанием, поскольку только мужчины обязаны соблюдать все заповеди, только мужчины — полноправные члены Божьего народа.

Библейский андроцентризм получил поддержку и развитие в иудаизме Второго Храма и раввинистического периода. Фактически все тексты, написанные в этот период, помещают мужчину в центр, полагая, что типичный еврейский гражданин — мужского пола. Даже те тексты, в которых фигурируют женские образы, такие, как книги Товита, Эсфири и Юдифи, не критикуют и не изменяют патриархальные установки общества. В своем кратком описании иудаизма Иосиф Флавий пишет: “Жена, согласно Закону, во всех отношениях подчинена мужу. В соответствии с этим она должна быть покорной, не для того, чтобы проявлять насилие над ней, а для того, чтобы ее направлять. Ибо Бог наделил этим правом мужчину” (Иосиф Флавий. *Против Апиона*, 2.24, § 201). В своей характеристике иудаизма Филон говорит практически то же самое: “Жены должны быть в подчинении у мужчин, подчинении, основанном не на насилии, а на покорности во всем” (Филон Александрийский. *Гипотетика*, 7.3). Павел и его последователи также убеждали женщин быть послушными своим мужьям, как делали это многие греческие и римские моралисты и мудрецы *Мишны* и Талмуда. Античное общество ожидало от уважаемой женщины любого этнического происхождения и любой культуры подчинения своему мужу. Мужчины действуют, над женщинами производят действия. Роль женщины — быть помощницей своему мужу¹⁵.

Согласно Филону и другим греко-еврейским авторам, женщинам не подобает бывать в общественных местах: “Рыночные площади, залы собраний и судов, собрания и места, посещаемые большим количеством людей, уличная жизнь со всевозможными действиями и беседами — все это подходит для мужчин как в мирное, так и в военное время. Женщинам больше подобает семейная жизнь, не выходящая за границы дома... Женщина не должна вмешиваться в дела, выходящие за пределы ее домашнего хозяйства, а должна стремиться к тихой домашней жизни. Она не должна шататься по улицам, как какая-нибудь бродяга, на глазах у других мужчин” (Филон Александрийский. *Об особых законах*, 3.31, § 169–171)¹⁶.

Тот же идеал проник и в раввинистические представления о праведности: место женщины — в ее доме (ВТ, *Йевамот*, 77а и др.). Конечно, ни Филон, ни мудрецы не считали, что женщина должна жить под домашним

15 Ср.: 1 Кор., 14:34–35; Еф., 5:22–24; Кол., 3:18; 1 Тим., 2:11–12; Тит., 2:5; 1 Пет., 3:1–6. См. также: BLACH D. *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*. Chico, CA: Scholars Press, 1981.

16 О других отрывках см. комментарии дер Хорста (der Horst) к Филону, *Против Флакка*, § 89.

арестом. Хотя место женщины — в доме, общеизвестно и обратное: в определенных ситуациях для нее было совершенно нормальным выходить за пределы своего дома, например на рынок, навестить друзей (ВТ, *Гитин*, 90а), сопровождать детей, совершить паломничество в Иерусалим (Иосиф Флавий. *Иудейская война*, 6.9.3, § 423–426) и принять участие в храмовых церемониях (*Тосефта*, *Сукка*, 5:2 и др.). И мудрецы, и Филон имеют в виду, что женщины не должны принимать участия в еврейской общественной жизни или публично утверждать свой авторитет, поскольку женщине не подобает общественная роль.

Не все еврейские общины, по крайней мере не все еврейские женщины, соглашались с этими идеями и утверждениями. Благородные женщины из династии Хасмонеев, в особенности Саломея Александра, правившая с 76 по 67 г. до н. э., играли важную роль в общественной жизни. Серия эпиграфических надписей из Малой Азии (из Западной Турции) свидетельствует о том, что женщины занимали публичные посты в различных еврейских общинах¹⁷. Несмотря на то что Филон утверждает, что жена не имеет права инициировать развод с мужем, и рабби с ним согласны, некоторые еврейские женщины античности в действительности разводились по своей инициативе (Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 15.7.10, § 259)¹⁸. К тому же не следует забывать, что эти общественные идеалы не обязательно говорят нам что-то о реальной жизни мужчин и женщин, мужей и жен, которые, без сомнения, общались между собой всеми способами, характерными для таких отношений.

Даже если в определенных местах и в определенные периоды некоторые женщины обладали авторитетом в своих еврейских общинах, этот факт не противоречит патриархальному характеру иудаизма и не преуменьшает его, а патриархальность — мы позволим себе это подчеркнуть — была свойственна античному миру в целом. Следовательно, возникает сложный вопрос: если иудейский образ жизни, как было описано в предыдущих разделах этой главы, “был... возложен на всех евреев-мужчин без исключения”, какова была природа иудаизма для женщин? Как женщина выражала свое еврейство и как ее еврейский образ жизни соотносился с образом жизни мужчин? В последнее время было написано множество исследований, посвященных этой теме, но, тем не менее, четких ответов нет¹⁹.

Каким бы ни был опыт женщин в отношении иудаизма, можно быть уверенным, что, по крайней мере для некоторых женщин, он имел большое

17 См.: BROOTEN BERNADETTE. *Women Leaders in the Ancient Synagogue*. Chico, CA: Scholar Press, 1982.

18 ILAN T. *Integrating Women into Second Temple History*. Peabody, MA: Hendrickson, 2001. P. 253–62.

19 О литературе на тему «Женщина в античном иудаизме» см. в разделе «Источники».

значение. Это очевидно из двух явлений, в которых женщина играла важную роль: обращение в иудаизм и мученическая смерть. Среди людей, обратившихся в иудаизм в античности, значительное число составляли женщины. Некоторые ученые утверждали даже, что женщины чаще принимали иудаизм, чем мужчины, поскольку перед ними не стоял вопрос об обрезании. Иосиф Флавий сообщает, что большинство женщин Дамаска, “за небольшим исключением, обратились к еврейской религии” (Иосиф Флавий. *Иудейская война*, 2.20.2, § 560). Хотя непонятно, имеет Иосиф Флавий в виду “обращение” или “юдофилию” (об этой проблеме см. главу 2), тем не менее ясно, что нееврейские женщины считали иудаизм привлекательным для себя. Можно предположить, что иудаизм отвечал их социальным и духовным запросам. Нееврейские женщины обращались в иудаизм, а еврейки по рождению умирали за него. Среди историй о мученичестве евреев периода Второго Храма — история о матери и семи ее сыновьях, живших в эпоху гонений Антиоха Эпифана. После того как ее сыновья были преданы смерти, мать пошла на смерть сама (2 Макк., 7). Другие еврейские женщины нарушали царский указ, запрещающий обрезание младенцев (1 Мак., 1:60–61). Филон упоминает о том, что в ходе зверств времен кровавого легата Флакка (38–41 гг. н. э.) некоторые женщины были арестованы этим тираном. Тех из них, кто согласился есть предложенную им свинину, отпустили. “Более стойкие женщины, однако, были отданы в руки палачей на невыносимые мучения” (Филон Александрийский. *Против Флакка*, § 96). Еврейская идентичность служила основанием для соблюдения законов даже в самых тяжелых обстоятельствах.

На окраинах общины различные группы набожных иудеев могли обеспечить женщинам выход для тех духовных устремлений, которые нельзя было реализовать в рамках основных направлений культуры. Так, многие ученые отмечают, что на ранних этапах развития движения женщины занимали важное место среди последователей Иисуса. Хотя Иисус не назначил ни одной женщины своим апостолом²⁰, по крайней мере по каноническим текстам Евангелий, женщины присутствуют во множестве евангельских историй и являются первыми свидетельницами воскресения Иисуса (Мф., 27:55–56, 28:1–8)²¹. Христианские повествователи не видели никакой проблемы в том, что Иисус и Мария получили пророчество от Анны, вдовы, “которая не покидала Храма, постом и молитвой служа Богу день и ночь. (Лк., 2:36–38). Такие женщины не были редкостью в эпоху раннего христианства. Женщины также играли важную роль в группе, известной

20 О женщинах-апостолах, или, по крайней мере, женщинах, обладающих авторитетом апостолов, см. комментарии к Рим., 16:7.

21 Павел упускает роль женщин как свидетельниц воскресения: 1 Кор., 15:4–8.

как терапевты (по-гречески “целители” или “служащие Богу”). Эта группа, известная нам от Филона, объединяла египетских аскетов и пиетистов, которые регулярно собирались для совместных трапез, учебы, молитв и песнопений. Филон сообщает, что группа состояла как из мужчин, так и из женщин, “большая часть из них — старые девы, которые сохраняли целомудрие не по принуждению... но по своей собственной воле и страстному стремлению к мудрости... Они отвергли удовольствия плоти и не желают смертных потомков” (Филон Александрийский. *О созерцательной жизни*, 8, § 68). На общественных празднествах мужчины и женщины сидели отдельно (там же, 9, § 69). После трапезы мужчины и женщины составляли два отдельных хора и пели гимны во славу Бога, а затем объединялись для совместного завершения (там же, 11, § 83–85). Ученые спорят о том, какая часть описания у Филона, нашего единственного свидетеля, соответствовала реальности, а какая — идеализированный вымысел. Мы вернемся к секте терапевтов в главе 5. В любом случае тот факт, что на окраине еврейской общины существовали группы, которые отводили женщинам, в особенности незамужним (девам и вдовам), достойное место, позволяя им реализовывать свои социальные и духовные нужды, кажется вполне правдоподобным. Без сомнения, история христианства — как древняя, так и средневековая и современная — содержит тому множество примеров.

Другие маргинальные социальные группы, напротив, ограничивали роль женщин в гораздо большей степени, чем предполагаемый мейнстрим. Так, согласно Филону и Иосифу Флавию, ессеи исключали женщин из своих рядов, хотя последний замечает, что иногда женитьба все же была разрешена в целях продолжения рода. Некоторые из кумранских свитков (главным образом *Учебник послушания*) действительно предполагают исключительно мужскую среду, хотя в других (в особенности в *Дамасском документе*) речь идет об обществе из мужчин, женщин и детей. Несколько женских скелетов было найдено среди захоронений близ Кумранского поселения. Мы не знаем, кто были эти женщины, но их останков недостаточно для того, чтобы пересмотреть представление о кумранской общине как о преимущественно, если не исключительно, мужской²². Нет сомнения в том, что это исключение женщин обосновывалось их нечистотой в течение периода менструации. *Храмовый свиток* сообщает, что женщины не могли проживать в Иерусалиме вне зависимости от того, находятся ли они в состоянии менструации, а все города Земли Израиля должны иметь специально отведенные места за пределами города, где бы женщины (и другие люди в состоянии ритуальной нечистоты) могли пребывать до момента очищения.

22 См.: MAGNESS JODI. *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. P. 163–187.

Это экстремистский закон экстремистской группы. Без сомнения, все соблюдающие евреи обращали внимание на законы о ритуальной нечистоте женщин, указанные в книге Левит (15:19–24; 18:19; 20:18), однако нет свидетельств, что евреи античности — будь то времен Второго Храма или же раввинистической эпохи — изолировали от общества женщин в период менструации. Так, история из Евангелия о женщине, находившейся в нечистоте по причине менструации в течение 12 лет, не содержит намеков на то, что она страдала от какой-либо изоляции вследствие своего статуса ритуально нечистой (Мф., 9:18–26 и параллельные тексты). Евреи Кумрана, создававшие исключительно мужские общины и ограничивавшие передвижения женщин в целом и нечистых женщин в частности, были намного строже в этих вопросах, чем вся еврейская община.

В итоге вопрос об иудаизме женщин остается неясным. Достаточно легко собрать упоминания о женщинах в еврейской литературе эпохи античности, чтобы понять, как мужчины представляли себе правильное положение женщин в обществе и законодательстве, но реконструировать опыт еврейской женщины античности практически невозможно. Что думали еврейские женщины о своей роли в обществе? Были они довольны своей участью или страдали? Удовлетворены были духовно или дискриминированы? Мы не можем утверждать с уверенностью; и все же тот незначительный материал, которым мы располагаем, позволяет допустить, что большинство женщин находили-таки способы сделать свою принадлежность к иудаизму осмысленной, а нееврейские женщины считали положение евреек привлекательным. В остальном, однако, следует остерегаться проекции наших собственных ценностей и ожиданий на античных женщин.

Верования

Античный иудаизм избегал догматических формул и “принципов веры”, но литургия позволяет сделать довольно точные выводы о “нормативном”, “общепринятом” богословии. Как мы упоминали выше, храмовая молитва священников включала произнесение трех отрывков *Шма*. Первый отрывок (Втор., 6:4–9) предписывает Израилю любить Бога и постоянно размышлять над Его словами. Идея этого отрывка — признание главенства Бога, то, что *Мишна* называет принятием ига Небесного Царства (*Мишна, Брахот*, 2:2). Второй отрывок (Втор., 11:13–21) предупреждает евреев, что в случае греха они будут страдать от засухи и обретут благополучие, если будут исполнять волю Бога. Тема этого отрывка — утверждение справедливости Бога, то, что *Мишна* называет принятием ига заповедей (*Мишна*,

Брахот, 2:2). Третий отрывок (Числ., 15:37–41) конкретизирует заповедь о кистях на краях одежды. Тема этого отрывка, как может показаться, совпадает с темой первого — постоянно размышлять над Божественными заповедями. Однако *Мишна* делает акцент на последнем стихе этого отрывка (“Я Господь, Бог ваш, Который вывел вас из Египта, чтобы быть вашим Богом”) и выделяет исход из Египта, т. е. избавление как таковое в качестве его основной темы (*Мишна*, *Брахот*, 1:9).

Таким образом, в соответствии с *Мишной*, три темы *Шма* — это Царство Всевышнего, награда/наказание и избавление. Невозможно понять, адекватно ли отражает интерпретация, данная *Мишной*, исконный смысл трех параграфов Писания и первоначальный замысел тех, кто скомпилировал их в единую молитву. Как бы то ни было, благодаря центральной роли в литургии *Шма* служит отображением основы еврейской веры, так же как Десять заповедей служили для Филона и некоторых средневековых еврейских философов удобной формулировкой законов Торы.

ЦАРСТВО БОГА

Первый стих *Шма* утверждает, что Бог один. В эпоху до Вавилонского плена евреи имели различные представления о единственности Бога. Одни пассажи в Еврейской Библии абсолютизируют единственность Бога, утверждая, например, что “Господь есть Бог на небесах, вверху, и на земле, внизу; нет иного” (Втор., 4:39). В то же время в других пассажах, в особенности поэтических, Богу приписывается лишь главенство над другими божествами: “Кто подобен Тебе, Господь, среди богов?” (Исх., 15:11). В вопросе о пределах Божественной власти библейские тексты также неоднозначны. В одних местах, по-видимому, сила и внимание Бога Израиля направлены исключительно на народ Израиля, тогда как другие ясно утверждают, что Бог Израиля — это Бог всего мира и всех народов. К примеру, контрастируют между собой два следующих отрывка. “Ведь тем ты [Аммон] и будешь владеть, что даст тебе в наследие твой бог Кемош, ну а мы унаследуем все, чем дал нам владеть Господь, наш Бог” (Суд., 11:24, отрывок из письма Ифтахы царю аммонитян). Сравним со следующим отрывком: “Я сотворил и землю, и человека, и скот, которые на земле, великой Моей мощью и занесенной рукой; и Я отдал ее тому, кто в Моих глазах того достоин” (Иер., 27:5, объяснение, почему Навуходоносор будет управлять великой державой).

В Еврейской Библии обильно представлена также резкая критика служения израильтян другим богам, которая часто ставит знак равенства между служением другим богам и идолопоклонством. Однако в исторических повествованиях многие израильтяне, как из Северного, так и из Южного царств, сплошь и рядом активно поклоняются наряду с Богом Израиля

Баалу и другим богам. Традиционное научное объяснение этого факта сводится к развитию еврейской веры между этими двумя моментами, ранними верованиями евреев и поздними представлениями пророков. Изначально евреи верили, что их Бог был всего лишь богом их народа, более могущественным, чем другие боги, но не отличавшимся от них принципиально. Пророки же утверждали, что Бог Израиля является Богом всего мира, контролирующим судьбы всех народов, и что евреи должны служить только этому единственному Богу.

К VI в. до н. э. позиция пророков одержала решительную победу. В самом начале эпохи Второго Храма Второисайя провозгласил Бога Израиля творцом мира, насмехаясь над богами из дерева и камня как над пустыми, ничтожными предметами. Всеобъемлющая слава Бога подчеркивалась также эпитетом, широко распространенным в Персидскую эпоху — “Бог небесный” (например, Ездр., 1:2; Иона, 1:9). То, что Бог — всемогущий и всеведущий Творец вселенной, несоизмеримо превосходящий все Свои создания, правящий во славе и величии и непостижимый для человеческого сознания, — распространенный мотив в литературе эпохи Второго Храма и раввинистического периода. Как и правители Персии или эллинистических держав, которым евреи были подвластны, Бог также стал всемогущим властелином безграничной империи. Такое представление о Боге, будь оно следствием внутреннего развития иудаизма или внешнего влияния, породило множество новых сложностей и неоднозначностей. Теология не предполагает логичности, и евреи эпохи Второго Храма могли утверждать истинность противоречивших друг другу представлений о Боге. Эти противоположные концепции — универсализм и партикуляризм, монотеизм и политеизм, имманентность и трансцендентность, Бог философов и Библейский Бог.

УНИВЕРСАЛИЗМ VS. ПАРТИКУЛЯРИЗМ

Бог — и господин всей вселенной, главенствующее Божество, и Бог Израиля как народа, Который избрал Израиль из всех других народов, раскрыв Свою Тору только ему. Несогласованность этих двух концепций проявляется как в Еврейской Библии (ср., Быт., 1–11 и Быт., 12 и т. д.), так и в литературе эпохи Второго Храма и раввинистического периода. Некоторые еврейские тексты намеренно делают акцент на универсальных этических законах, в то время как другие — на конкретных ритуалах (см. выше). Так, некоторые тексты, в особенности апокрифы, приписываемые персонажам, жившим еще задолго до избрания Авраама (например, Енох), подчеркивают всемогущество Бога и уделяют мало, а то и ноль внимания завету с Израилем или вообще его опускают, тогда как другие тексты устроены обратным образом. Некоторые книги, созданные в контексте произошедшей

катастрофы (например, 4 Ездр., написанная как реакция на разрушение Храма в 70 г. н. э.), скорбят о том, что Бог, Господин вселенной, передал власть в руки неевреев, а Бог, господин Израиля, не защитил Свой народ (см. ниже). Христианство разрешило это противоречие между двумя подходами путем утверждения универсализма Бога и отрицания всех доктрин, связывающих Бога с конкретным народом или землей. Для большинства евреев такой выход был неприменим. Согласно раввинистической интерпретации, в *Шма* утверждается существование Бога, Который одновременно является и Царем всей вселенной, и Царем евреев.

МОНОТЕИЗМ VS. ПОЛИТЕИЗМ

В эллинистические времена фраза *Heis Theos* — “Бог один!” (или “Есть только один Бог!”) стала еврейским девизом, однако монотеизм — неоднозначное понятие. Очевидно, оно означает веру в высшее божество, но эта вера может как предполагать, так и не предполагать веру в других сверхъестественных существ. В древности еврейский монотеизм вовсе не исключал веру в различные сверхъестественные существа помимо Бога. Именно в силу власти и авторитета Бога эпохи Второго Храма возникла необходимость населить промежуточный мир различными существами, в первую очередь ангелами.

Ангелы время от времени фигурируют в Еврейской Библии как сверхъестественные посланники, которых Бог использует для той или иной конкретной задачи (см., к примеру, Быт., 22:15; Исх., 23:20). В эпоху Второго Храма роль ангелов в еврейской теологии резко возрастает. Могущественному властелину нужны многочисленные слуги, так что теперь небесный дворец Бога наполнился множеством ангелов, превосходящих описания Исаяи (Ис., 6) или Йехезкеля (Иез., 1) как числом, так и задачами. Дворец располагался на седьмом (или восьмом) небе, каждое из небес охранялось мириадами ангелов. Каждый народ в космической империи Всевышнего имел своего князя среди ангелов: Михаэль был князем Израиля, поддерживающим свой народ в часы невзгод (Дан., 10:13, 21; 12:1). В конце времен Всевышний при помощи Своих ангельских воинств будет сражаться в последней битве с силами зла и тьмы. Таким образом, ангелы выполняли различные задачи: охраняли небесный дворец, пели хвалебные гимны Творцу, служили в воинстве Господа. Кроме того, они считались посредниками в общении людей с Богом, передавая Ему человеческие молитвы и ходатайству за людей.

Для Филона и других грекоговорящих евреев Логос — Божественная “речь” или “разум” (часто неверно переводимый как “Слово”) — служил посредником между Богом и миром в большей степени, чем ангелы (Филон

Александрийский. *О сновидениях*, 1.22, § 141). При всей многозначности Логоса наиболее общепринятым определением будет, что это проявление Бога, вступающее в контакт с материальным миром и воспринимаемое человеком. Сам Бог слишком отделен от этого мира, и только через Его “речь” мы можем познать Его, именно “речью” Он создал мир, который мы способны воспринимать. Из текстов Филона не ясно, является Логос лишь аспектом (или атрибутом) Бога или же это некая самостоятельная “сущность” (как в Ин., 1:1). Если ангелы — наши посредники в общении с Богом, то Логос — Его посредник во взаимодействии с нами.

Логос в понимании Филона напоминает Мудрость из главы 8 книги Притч. Мудрость заявляет (8:22): “Господь создал меня в начале пути Своего, прежде созданий Своих, искони” и затем описывает свое присутствие при творении Богом мира (8:30): “И была я у Него мастером [точное значение слова на иврите не ясно], и была радостью каждый день, веселясь пред Ним все время...” Как и Логос, Мудрость помогает Всевышнему в процессе творения (или, возможно, стоит сказать, что Мудрость в этом процессе и реализуется?). Из-за неясности приведенного стиха непонятно, насколько Мудрость выступает лишь свойством Бога или же самостоятельным персонажем, наделенным какой-то автономностью и независимостью. Филон отождествляет Мудрость с Логосом (Филон Александрийский. *Аллегории законов*, 1:19, § 65)²³. Евангелист Иоанн и другие христианские авторы отождествляют Мудрость с Логосом, а Логос с Христом (Ин., 1:1). Мудрецы III–IV вв. н. э. понимали Мудрость как Тору (см. Бен-Сира, 24) и утверждали, что Бог создал мир, советуясь с Торой (Быт., 1:1). Во многих гностических мифах София (греч. “мудрость”) присутствует как одна из главных сверхъестественных сущностей, которые участвовали в сотворении мира. Таким образом, персонифицированная Мудрость была еще одной разновидностью посредничающей между Богом и миром силы, в особенности проявившейся в ходе творения.

Помимо ангелов, Мудрости и Логоса, сил положительных или, по крайней мере, этически нейтральных, мир посредников включает в себя злых ангелов или духов (демонов). В Еврейской Библии глагол *stin* (“противостоять”, “обвинять”, “создавать препятствие”) и производные от него существительные относятся как к людям (например, 3 Цар., 11:14, 23, 25), так и к вредоносным ангелам (например, Числ., 22:22, 32). В эпоху Второго Храма этот термин (“обвинитель” — *šaṣatan*) стал применяться для обозначения члена небесного суда, который, будучи подотчетен Богу, был, тем не менее, способен проявлять собственную инициативу (Иов, 1:2; Зах., 3:1–2). Слово *сатан* в то время еще не было именем собственным

23 Ср. Прем., 9:1–2.

(во многих переводах 1 Хр., 21:1 встречается вариант “Сатан”, но наиболее точный смысл слова — “вредитель” или “противник”). В III–II вв. до н. э. Сатан превращается в отдельное существо и становится именем собственным. Называемый также Мастемой, Белиалом и другими именами, он превратился в предводителя сил зла. Он стал врагом Всевышнего и праведников и был обвинен во всех бедах, постигающих человечество. Защиту от этих сил зла можно было получить посредством молитвы и праведного поведения или же при помощи амулетов и заклинаний (см. Товит). Широко распространилось представление, будто болезнь есть случай победы сил зла над человеком, так что лечение часто принимало формы экзорцизма, т. е. “заклятия” или “изгнания” демонических сил.

Предпосылкой к вере в тьмы ангелов, которые служат Богу как в этом, так и в горнем мире, являлась, безусловно, именно вера во всемогущество Бога. Чем более возвышенным становился Бог, тем больше требовалось слуг для воздания Ему хвалы или посредников для взаимодействия с этим миром. Предпосылкой к вере в тьмы демонов и духов, которые только и ждут, как бы одолеть человека, было, конечно же, желание объяснить происхождение зла. Если Бог благ, а мир, который Он создал, хорош (Быт., 1), то откуда берется зло? Мы вернемся к этому вопросу, когда речь пойдет о теодицее (см. ниже).

Бог один, а сверхъестественных существ и сил множество: чем не новая, хорошо подогнанная маска для древнего многобожия? Тем не менее для мудрецов *Мишны* и Талмуда здесь было четкое и однозначное деление. Бог создал вселенную вместе со всеми сверхъестественными силами (глава 1 книги Бытия не сочла нужным сообщить о том, что ангелы были сотворены Богом, но эта лакуна заполнена раввинистической традицией точно так же, как, например, решала этот вопрос книга Юбилеев, 2:2). Собственная воля и способность к самостоятельным действиям принадлежат не им, а только Богу; ангелы всего лишь выполняют волю своего Создателя. Из непонятого употребления формы множественного числа в Быт., 1:26 (“Сотворим человека по нашему образу”) мудрецы делают вывод, что ангелы участвовали в творении Богом человека. Для них монотеизм компрометировало не признание существования сверхъестественных сил, а признание их независимости. Поэтому молиться какой-либо сущности, кроме Бога, было запрещено, поскольку это означало бы, что кто-то еще, помимо Бога, обладает самостоятельной силой. Монотеизм требовал монолатрии, служения только Богу, а не сопутствующим Ему силам. Такова была теория мудрецов. На практике же мудрецы не были так уверены в том, что демоны не могут действовать самостоятельно; однако если даже допускались различные способы защиты от демонов, то использование этих сил было однозначно запрещено (вслед за Втор., 18:9–14 рабби не сомневались ни

в существовании духов, ни в могуществе ведьм). Любая молитва, адресованная какой-либо высшей силе, помимо Бога, была ли эта сила на стороне Бога или противостояла Ему, нарушала раввинистическую веру. В лучшем случае такое действие расценивалось как ересь “двух небесных сил”, в худшем — как язычество.

Таковой была система, сложившаяся во II–III вв. н. э., но многие еврейские современники не признавали этой границы, так четко проведенной раввинами. Эти люди направляли молитвы ангелам, восхваляли их могущество и прибегали к их помощи с теми или иными просьбами (особенно это заметно в спорной по датировке *Сефер га-Разим* — “Книге тайн”, возможно, восходящей к античной ангелологической традиции)²⁴.

Раввинистическая система отражает богословские взгляды определенных течений в иудаизме эпохи Второго Храма. Монотеизм, приписываемый Иосифом Флавием Аврааму, напоминает раввинистические представления: Авраам, дескать, “первый решился объявить, что Господь Бог, создавший все существующее, един и что все, доставляющее человеку наслаждение, даруется Его милостью, а не добывается каждым [из нас] в силу собственного нашего могущества” (Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 1.7.1, § 155). В рамках храмового культа и затем раввинистического культа синагоги было место для власти Бога, но не других метафизических сил. Однако в других кругах ангелам — и особенно демонам — приписывалась определенная свобода действий. Даже если Сатан и его приспешники были сотворены Богом (ср. Кол., 1:16), они действуют как Его враги и противостоят Его воле. Такое представление об ангельских “архонтах” (*греч.* “властителях”), которые управляют этим миром и пытаются помешать человеку достигнуть счастья и спасения, также не просто примирить с монотеизмом. Демонология и магия процветали. Судя по всему, даже Филон порой описывает Логос и Божественные “силы” не просто как проявления Бога, а словно самостоятельные сущности²⁵. Многие тексты этого периода подчеркивают превосходство иудаизма над язычеством, поскольку вера в одного превосходит веру во множество, однако такое противопоставление было не столь уж простым и самоочевидным, как предполагает подобная риторика. Многие философы-язычники согласились бы с раввинистическими представлениями об отношениях между верховным Божеством и Его подчиненными. Эти языческие философы отвергали еврейскую версию сотворения мира, откровения и избрания Израиля и употребляли слово “боги”, что не приемлили евреи. Однако в том, что касается

24 Различные христианские авторы упоминают еврейскую практику молитвы ангелам; см.: *Ориген против Цельса*. 1:26 и 5:14.

25 См.: BOYARIN D. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia, 2004. P. 112–116.

структуры мироздания, их схематизация богословия была устроена очень похожим образом²⁶.

Итак, мы видим, что античному еврейскому монотеизму не так просто дать определение. Парадоксальным образом сама концепция, подчеркивающая единичность и главенство Бога, с необходимостью влекла за собой веру в ангелов и других посредников. Традиционный иудаизм — вплоть до Нового времени — так и не разрешил это противоречие. В Средневековье Маймонид определил монотеизм как веру в одну и только одну метафизическую сущность. Демоны и духи были признаны лишь домыслами воображения, ангелы, Логос и Божественные силы — просто атрибутами Бога, не имеющими никакой самостоятельности. И все же такой радикальный монотеизм, как у Маймонида, являлся редкостью даже в Средние века, в античности же мы не встречаем его совсем. Христианство разрешило эту проблему, когда постановило, что Монада множественна, что Один состоит из Трех, Один из Которых, имея одновременно человеческую и Божественную природу, стал главным посредником между Богом и миром. Тем не менее большинство евреев не были готовы к такому повороту.

ИММАНЕНТНОСТЬ vs. ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ

Пребывает ли Бог “в мире” или превознесен над ним? Ответ, конечно, должен сочетать в себе обе версии. Во время освящения Первого Храма Соломон провозглашает: “Но воистину, разве будет Бог жить на земле? Ведь небо и небеса небес не могут вместить Тебя, — тем менее этот дом, который я построил!” (3 Цар., 8:27). Многие библейские пассажи говорят, что сущность, пребывающая в Храме, — не Бог, а Божественное “Имя” (Втор., 12) или “Слава” (3 Цар., 8:11). В предыдущих разделах мы описали тенденцию к возрастанию трансцендентности Бога. Чем далее Бог отстранялся от мира, тем больше становилась необходимость населить промежуточные миры Божественными сущностями. Тем не менее трансцендентность Бога не исключала Его близость к верящим в Него. Многим язычникам эллинистической эпохи боги казались далекими и равнодушными. В 291 г. до н. э. афиняне пели своему правителю: “Другие боги далеки от нас, или не имеют ушей, или не существуют, или не заботятся о нас; а тебя мы видим перед нами, не из дерева или камня, а настоящего. Тебе мы молимся”. Такой хвалой осыпали афиняне своего смертного правителя (Дурий из Самоса,

26 См. общие тенденции в различных религиозных системах поздней античности, к примеру в герметической литературе, неоплатонизме Ямвлиха и Юлиана etc.: GARTH FOWDEN. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986; Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.

в изложении Афиней, 6:63 D–F)²⁷. Евреи согласились бы с Афинеем, что служба богам — глупа и бесполезна (к примеру, 3 Цар., 18:27; Пс., 115:4–8), однако для евреев близость Бога была настолько же реальной, насколько для афинян близость военачальника Деметрия Полиоркета. Хотя Бог евреев являлся Царем вселенной, тем не менее Он находился достаточно близко, чтобы слышать молитвы людей.

Этот парадокс подчеркивается в высказывании мудреца IV в. н. э.: “Языческие боги кажутся близкими [поскольку так близко их образы], а сами — далеки [поскольку они не слышат молитв]; ... но Святой Благословенный кажется далеким [из-за Своей трансцендентности], но нет никого, ближе чем Он [поскольку Он слышит молитвы] ” (ИТ, *Брахот*, 62б–63а)²⁸.

Чувство непостижимости или отстраненности Бога, которое испытывали евреи, было связано не с Его трансцендентностью и удаленностью, а с необъяснимостью Его действий. Почему благой Бог допускает зло? К этому вопросу мы обратимся ниже.

Бог философов vs. Бог Библии

Бог Еврейской Библии — сущность достаточно антропоморфная и антропатичная (т. е. Ему присущи человеческие черты и чувства). Подобно человеку Он ходит и разговаривает, у Него есть руки и ноги, Он сердится, испытывает счастье и грусть, может передумать, говорит с людьми и отвечает им и при этом внимательно наблюдает за происходящим в мире. Бог философов совсем другой: абстрактный (Перводвигатель, Первопричина, Разум или Душа Вселенной), неизменный, не особенно интересующийся происходящим в мире. Противоречие между этими конкурирующими концепциями очевидно в текстах Филона, которому удается найти в Библии такого Бога, Который удовлетворяет концепции философов, лишь при помощи аллегорического толкования (см. главу 6). Филон особенно озабочен тем, чтобы смягчить те пассажи, которые говорят об антропоморфизме Бога. В Земле Израиля необходимость такой интерпретации ощущалась не так остро, однако и здесь тексты *таргумов*, переводов Библии на арамейский язык, смягчают или стирают антропоморфизмы библейского текста.

Возможно, некоторые евреи беспокоились о несоответствии Бога Еврейской Библии взглядам философов, но основную массу это не заботило. Апокалиптические визионеры и мистики видели Бога сидящим на троне, окруженном ангельскими служителями. Для мудрецов не составляло проблемы верить в Бога, Который любит и любим, с Которым можно беседовать

27 Греческий текст см.: ЯСОВУ F. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. № 76. F.13.

28 Пинхас Р., от имени р. Йефуды бен Симона; в венецианском издании — 13а.

и спорить. Массам был необходим (необходим и сейчас!) доступный и понятный Бог. В IV в. большинство египетских монахов понимали антропоморфизмы Библии буквально. Кроме того, выражение “Сотворим Адама по нашему образу” (Быт., 1:26) служит доказательством того, что человеческий облик соответствует облику Бога. Услышав зачитанное письмо от епископа Александрии и проповедь, в которой священник настаивал на том, что антропоморфизмы Писания нужно понимать аллегорически, поскольку Бог не имеет облика, один престарелый монах, собравшись было молиться, не смог. “Увы мне! Они забрали у меня моего Бога!” — причитал он (Иоанн Кассиан. *Собеседования*, 10:3)²⁹. Народная праведность не требует и не нуждается в неизменном и лишенном облика Перводвигателе. Ей нужен Бог, открывающийся людям, слышащий молитвы, постигаемый человеческим восприятием. Это Бог молитвы *Шма*, Библии и литургии, это Бог практически всех еврейских, арамейских и некоторых греческих текстов поздней античности. Бог философов не нужен народной праведности.

НАГРАДА И НАКАЗАНИЕ

Важной темой в этот период является вопрос о справедливости Бога, известный начиная с Лейбница как теодицея. Бог — Царь всех людей и вселенной, и в Его обязанности входит устанавливать справедливость в Своих владениях. Так, Авшалому удастся сместить царя Давида благодаря большей, чем у отца, заботе о справедливости (2 Цар., 15:1–6). Основное утверждение почти всех книг Еврейской Библии состоит в том, что Бог управляет земными делами (или, по крайней мере, делами Израиля), вознаграждая праведных и наказывая нечестивцев. Хотя Божественная власть заметна в мире самыми разными способами, наиболее явным из которых являются чудеса, Библия предполагает, что “пути Бога” могут быть порой непонятны, поскольку они отличаются от человеческих.

Второй отрывок из *Шма* утверждает, что евреи награждаются за свою праведность дождем и благополучием, а за нечестие караются засухой и голодом. Дождь был не единственным орудием. Тем, кто следует Божественным заповедям, обещался успех в битве с врагами, здоровье, различные блага; тех, кто им не следовал, постигало обратное. Это была справедливость на уровне народа: предстоит вернуться к этой теме в следующем разделе, когда речь пойдет об избавлении. Здесь мы остановимся на награде и наказании для отдельного человека.

В период до изгнания из Земли Израиля индивидуум в большей степени был частью целого, чем отдельной единицей. Этот взгляд выражается во

29 *Western Asceticism*, ed. Owen Chadwick. Philadelphia, 1958. P. 235.

многих местах Библии, наиболее явно — в тех разъяснениях Своего пути, которые Господь дает Моисею (Исх., 34:6–7; ср. Числ., 14:18): “Господь Бог жалостливый и милосердный, долготерпеливый и великий в благодеянии и истине, сохраняющий милость для тысяч (родов), прощающий вину и преступление, и грех; но не оставляющий без наказания; взыскивающий за вину отцов и с детей и с внуков до третьего и до четвертого поколения”.

В этих стихах взыскание с детей за грехи родителей (межпоколенческая, диахроническая ответственность) рассматривается в контексте Божественного милосердия, а не жестокости. Хотя Бог терпит зло, Он настаивает на том, что виновные должны быть наказаны, но по Своему милосердию позволяет наказанию быть рассредоточенным на три или четыре поколения. С точки зрения родителей, это действительно милосердие. С точки зрения детей, это может показаться несправедливым, но первоначально евреи так не считали, поскольку индивидуум, по их представлениям, был вписан в род или народ, так что его судьба оказывалась неразрывно связана с судьбой предков, потомков и современников. Позднее представления изменились, и взыскание с детей за грехи отцов стало рассматриваться как проявление Божественного гнева. В пользу прав личности было сделано новое допущение: общая вина переходила на третье и четвертое поколения, только если дети продолжали нечестивые действия своих отцов (см. Исх., 20:5).

Разрушение Храма в 587 г. до н. э. и Вавилонское изгнание нанесли серьезный удар по этой системе взглядов. Хотя израильтянам было очевидно, что Бог использует Навуходоносора и вавилонян в качестве орудия гнева против Израиля, оставалось загадкой, как Бог допустил разрушение Своего Храма. Соответствует ли наказание преступлению? Никто не отрицал, что Израиль грешил, однако наказание было столь велико, а страдания столь тяжелы, что некоторым Бог мог показаться божеством злым, желающим страдания невинных (Плач., 3:1–19). Другие израильтяне утешались мыслью о том, что отчасти страдания постигли их за вину предыдущих поколений (Плач., 5:7), но многие считали, что это результат несправедливости Бога. “Отцы ели незрелый виноград, а у детей на зубах оскомина” — эту пословицу часто вспоминали в те времена (Иер., 31:29; Иез., 18:2). Некоторые евреи считали даже, что их беды связаны с невозможностью продолжать служение Царю Небесному (Иер., 44:15–19) — другими словами, они были наказаны божеством, но это божество не было Богом Израиля! Очевидно, назрела необходимость новой концепции теодицеи.

В ответ на жалобы евреев, будто они незаслуженно страдают за грехи своих родителей, Йехезкель возражал, что каждого человека судят индивидуально. “Душа согрешающая, она умрет; сын не понесет вины отца, а отец не понесет вины сына. Праведность праведника на нем пребудет, а нечестие нечестивого пребудет на нем!” (Иез., 18:20). Это представление было

далеко от той системы, которую Бог открыл Моисею в книге Исход в главе 34. Другой новой идеей, представленной Йехезкелем в той же главе, была идея действительности раскаяния для отдельного человека (см. ниже). Грешник, который раскаялся, больше не является грешником в глазах Бога, а праведник, сбивающийся с пути, перестает быть праведником. Каждому воздается в соответствии с его (или ее) *актуальным*, а не абстрактным статусом. Эти новые идеи, в сочетании с представлением о загробном воздаянии, имели очень серьезное влияние.

БЕССМЕРТИЕ И ВОСКРЕСЕНИЕ

Йехезкель утверждает, что каждый человек получает в соответствии со своими заслугами. Автор книги Хроник, текста позднего персидского либо раннего эллинистического периода, применил эту теорию для пересмотра событий, описанных в книгах Царств. Девтерономического историка устраивала идея коллективной ответственности, а автора Хроник нет. Например, в 4-й книге Царств говорится, что разрушение Храма в 587 г. до н. э. было связано с грехами Менаше (4 Цар., 21:10–16; 23:26–27; 24:3) — царя, который правил за век до разрушения. Автор книги Хроник в своем пересказе отказывается от этого объяснения (2 Хр., 36:11–16), поскольку не верит, что кто-то должен страдать за преступления другого. Такой оптимистический взгляд на мир не согласуется, однако, с действительностью. Часто праведник страдает, а процветает злодей. Этот вопрос остро поднимает книга Иова — текст неизвестной датировки, часто относимый исследователями к персидскому либо эллинистическому периоду. Иов отвергает идею о взыскании с детей за грехи отцов и награде и воздаянии в грядущей жизни. Почему же он, праведный человек, страдает? Книга предполагает, что страдание не всегда связано с наказанием, и оно не всегда является признаком нечестия. Иногда Бог хочет испытать праведника или исправить его в незначительных проступках. Эти идеи оказали огромное влияние как на еврейское, так и на христианское представление о праведности³⁰.

В итоге, тем не менее, книга Иова приходит к выводу, что пути Господни неисповедимы, так что человеку не стоит пытаться понять то, что находится за пределами его понимания.

“Ответ Иову” — это отсутствие ответа. III–II вв. до н. э. оставили нам множество свидетельств бурных размышлений о природе зла и тайне теодицеи. В этот период мы впервые встречаем упоминания о падших ангелах, один из которых становится вселенским предводителем сил зла, и о вреде, наносимом этими существами. Многие из подобных легенд были связаны

30 См. примеры из эпохи Второго Храма: Товит, Псалмы Соломона, 2 кн. Баруха.

с сюжетом из книги Бытия (6:1–5), где кратко упоминается смешение неких “сынов Бога” (выражение “*бенеи элохим*” может переводиться разными способами) с праведными дочерьми людей. Уже в книге Иова Сатан предстает как достаточно самостоятельная фигура (Иов, 1), а отсюда недалеко до идеи, будто он (или его аналог) возглавляет силы мирового зла и получает удовольствие, причиняя людям неприятности или сбивая их с пути истинного (см. выше).

Такого рода представления получили стремительное развитие. В Кумране они легли в основу дуалистической картины мира, согласно которой весь мир делился на два лагеря — сынов света и сынов тьмы. Сыны света, т. е. члены самой кумранской секты, будут помогать ангелам света в последней битве против сынов тьмы, возглавляемых предводителем темных сил (*Учебник послушания*, столбцы 3–4). Эта космическая борьба параллельна борьбе, происходящей внутри каждого человека, борьбе духа праведности с духом нечестия. Ряд высказываний Павла перекликается с этими представлениями, хотя не в такой радикальной форме (Еф., 5:8, 1; 1 Фес., 5:5; ср. Ин., 4:6)³¹. Во II в. н. э. многие христианские гностики развивали идеи радикального дуализма, который объяснял, что мир был сотворен либо главой сил зла, либо в результате серии ошибок и случайностей. Эта гностическая концепция объясняла, почему зло торжествует в мире, но такое объяснение наносило удар по монотеизму. В действительности любое из этих мнений плохо согласуется с монотеизмом. Это неудивительно, ведь данные идеи пришли в иудаизм из неоплатонизма и зороастризма, где они были связаны с дуалистической богословской системой. Многие гностические концепции являлись как антимонотеистическими, так и антиеврейскими, поскольку Бог евреев, который также являлся Богом Еврейской Библии, отождествлялся в них со злым Творцом. Тем не менее в настоящее время большинство исследователей согласны в том, что эти антимонотеистические и антиеврейские представления берут исток, по крайней мере отчасти, в еврейских спекуляциях эпохи Второго Храма.

Во II–III вв. до н. э. мы также впервые находим упоминание о бессмертии и воскрешении как о награде, ждущей праведных, и о вечном наказании, ждущем злодеев. В тех частях Библии, которые относятся к периоду до Вавилонского плена, Шеол понимается как место пребывания душ, лишившихся тела, — душ праведников наравне со злодеями. В Шеоле, очень похожем на греческий Аид, нет ни награды, ни наказания. Некоторые поэтические пассажи утверждают, что Бог может вернуть из Шеола тех, кто уже отправился туда (1 Цар., 2:6), или что умерший может снова стать живым

³¹ См. FLUSSER D. *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 1988. P. 25–28, 54–60.

(Ис., 26:19; Иез., 37:1–14), однако это лишь метафорическое выражение Божественного всемогущества, а не элемент теодицеи. Ни Иов, ни Бен-Сира (ок. 200 г. до н. э.) не знают ничего о награде и наказании после смерти. Экклезиаст, книга, почти наверняка относящаяся к эллинистическому периоду, задает вопрос (3:21): “Кто знает, возносится ли ввысь дух сынов человеческих, а дух животных — нисходит ли вниз, в землю?” Если ни праведник, ни злодей не получают по заслугам ни при жизни, ни после смерти, то в чем смысл быть праведным? Где справедливость Бога? Такие провокативные вопросы задают праведникам книга Еноха, Премудрость Соломона и многие другие тексты, включая раввинистическую литературу. Поскольку настоящее с этой точки зрения необъяснимо, ответ должен быть дан в будущем. Смерть не означает конец, праведники — и, возможно, злодеи тоже — должны получить воздаяние после смерти.

Эта доктрина начинает проявляться уже в некоторых частях книги Еноха, относящихся к III в. до н. э. (1 Ен., 22 и 27). Более четкий ответ содержит книга Даниила, где описываются события конца времен: “И многие из спящих в земном прахе пробудятся, одни — для вечной жизни, а другие — для вечного поругания и вечного позора. А просвещенные будут сиять, как сияние небес, и ведущие многих по пути справедливости — как звезды, во веки веков” (Дан., 12:2–3).

Судя по всему, Даниил предполагает, что лишь некоторые (“многие”) из умерших будут воскрешены, быть может, те, кто не получил воздаяния при жизни. Другие избранные будут вечно сиять как небесные звезды. Эту идею ученые назвали астральным бессмертием. Более поздние тексты уточняют детали, опущенные у Даниила. В одних книгах воскрешения удостаиваются все, в некоторых — лишь праведники, в третьих (как и в книге Даниила) — лишь отдельные праведники и злодеи. Во многих текстах воскрешение сопровождается судом, хотя не всегда ясно, будет суд иметь место сразу после смерти или в грядущие времена. В одних текстах воскрешение понимается как телесное, в других — как воскресение душ без тела. Вопрос о связи воскресения с приходом Мессии (также опущенный в главе 12 книги Даниила), тоже был темой интенсивных размышлений.

Учение о воскресении имеет даже более ранние, чем книга Даниила, корни, главный импульс к ее принятию иудаизмом послужил кризис II в. н. э. В первый раз за всю писаную историю народ проиграл в борьбе за религиозную свободу. В первый раз в еврейской истории мужчины, женщины и дети были убиты за то, что отказывались нарушать заповеди Торы. Так же, как разрушение Храма и гонения на иудаизм вывели на новый уровень идею национального избавления (см. ниже), смерть праведных мучеников пробудила веру в бессмертие и воскресение. Как Даниил в яме со львами и его друзья в огненной печи, праведники предавались мучениям, но

оставались “живыми”. Через смерть они обретали вечную жизнь. Эта идея звучит уже в первой еврейской мартирологии, 2-й книге Маккавеев (6–7) тексте, порожденном грекоговорящими иудеями, описывающем смерть старика и семи братьев от рук Антиоха Эпифана. Представление о воскресении мучеников для вечной жизни сыграло огромную роль и в становлении христианства.

Бок о бок с учением о телесном воскресении развивается учение о бессмертии души. Вследствие близости с идеями греческих философов оно было популярно среди эллинизированных евреев (2-я книга Маккавеев, впрочем, явно отсылает к идее материального воскресения), особенно у Филона (Филон Александрийский. *О гигантах*, 13, § 60–61; *Жертвоприношения Каина и Авеля*, 2, § 5). Когда Иосиф Флавий описывает три основные еврейские “секты”, он представляет их как различные направления в философии, спорящие между собой по вопросу о бессмертии души (Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 13.5.9, § 172–173).

Рассмотрение вопроса о жизни после смерти мы начнем с тезиса Йехезкеля, что каждый уже в этом мире получает от Бога по заслугам. Поскольку реальность как тогда, так и сейчас не подтверждает подобный оптимизм, евреи эпохи Второго Храма разработали концепцию награды и наказания после смерти. Йехезкель отвергает идею об ответственности одних поколений за другие (взыскание с детей за грехи отцов), хотя она, по крайней мере, объясняла, почему праведники и злодеи не получали соответствующей награды или наказания при жизни. Доктрина о награде и наказании после смерти была намного более тонким решением вопроса.

РАСКАЯНИЕ И СВОБОДА ВОЛИ

Земной суд не принимает раскаяние. Преступник должен понести наказание за свое преступление. Принимая во внимание раскаяние, суд может смягчить наказание, но само раскаяние не отменяет ни преступление, ни наказание за него. Иначе обстоит дело с судом Божественным. Злодей, который раскаялся, может избежать последствий своих злых дел. Таково было утверждение Йехезкеля. Однако мера, в какой раскаяние упраздняет грех или, что может быть более важно, греховность, была тем вопросом, который активно обсуждался в эпоху Второго Храма и в раввинистический период.

Теодицея, по мнению Йехезкеля, предполагает наличие у человека свободы воли. Люди выбирают, быть им праведными или нечестивыми, изменить свой путь или нет, и в соответствии с этим получают воздаяние. Следуя той же линии, Бен-Сира утверждает, что грешник не может избежать ответственности за свои поступки. “Не говори: это по воле Бога я сошел с правильного пути... не говори: это Он ввел меня в заблуждение” (Сир.,

15 (16):11–12). “Не говори: я спрятался от Бога, кто наверху обратит на меня внимание? Среди всех людей я незаметен, ибо кто я среди всего твоя твоя?” (Сир., 16 (17):16–17). Первая ошибка грешника — утверждение, будто человек не имеет свободной воли, что все заранее предопределено Богом (или судьбой). Вторая ошибка — утверждение, что Бог не обращает внимания на дела людей, поскольку человек настолько незначителен, а Бог так велик. Эти аргументы ложны, говорит Бен-Сира. Правда состоит в том, что каждый несет ответственность за свои дела и получает соответствующую реакцию Бога.

Бен-Сира, как и Йехезкель, говорит о раскаянии. Многочисленные тексты последних веков эпохи Второго Храма указывают на действенность и важность покаяния. Возможно, самое красивое выражение эта идея находит в *Молитве Манассии*³², в которой говорится: “Ты, Господь, по великой щедрости Своей обещал прощение тем, кто раскаивается в своих грехах, и по великой милости указал на раскаяние как путь к спасению. Поэтому Ты, о Господь, не предназначил милости для праведников... а предназначил для меня, который грешен... И вот сейчас падаю на колени в сердце своем перед Тобой и умоляю Тебя о доброте. Я согрешил, Господь, я согрешил... Прости меня, Господи, прости меня!”

Иоанн Креститель, Иисус и, надо полагать, другие проповедники I в. н. э. также призывали евреев к покаянию. Раввинистическое благочестие полагается на действенность раскаяния для прощения греха и восстановления отношений между отдельным евреем и Богом как на важнейший ресурс. Средневековые казуисты, как еврейские, так и христианские, обсуждали ключевые моменты этой теории. Действительно ли раскаяние для всех грехов? Как нужно раскаиваться? Какая степень раскаяния достаточна?³³

Согласно еврейской концепции раскаяния, свобода воли есть не только у человека, но и у Бога. Говоря от Божьего имени, пророк не просто предрекает неотвратимую судьбу, которая должна неизбежно постигнуть его слушателей. Это задача греческих оракулов и современных прогнозов погоды. Когда израильские пророки объявляют Израилю его участь, их главная цель — склонить людей к покаянию в надежде на то, что ее можно изменить.

32 *Молитва Манассии* — малое псевдоэпиграфическое произведение в 15 строк, созданное, вероятно, в конце эпохи Второго Храма. Написана она от имени Менаше (Манассии), израильского царя VI в. до н. э., оцениваемого библейским историописанием крайне негативно. *Молитва* разворачивает стих 2 Хр., 33:19, согласно которому Менаше покаялся и был прощен Богом. Сохранилась на сирийском, церковнославянском и других языках. В эфиопской Библии текст *Молитвы* вставлен в 2 Хр., 33. На возрастание роли покаяния указывает уже само возникновение стиха 2 Хр., 33:19, отсутствующего в 4 Цар. — *Примеч.ред.*

33 McNEILL J. T., GAMER H. *Medieval Handbooks of Penance*. N.Y., 1938; repr. 1990; MARCUS I. G. *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany*. Leiden, 1981.

Пророки — это часовые, которые по приближении опасности бьют тревогу, чтобы предупредить людей и попытаться предотвратить беду (Иез., 33). Такова основная мораль книги Ионы, которая также, вероятно, была создана в персидскую или эллинистическую эпоху. Пророк Иона объявляет от имени Бога: “Через сорок дней Ниневия будет разрушена”. 40 дней спустя Ниневия, тем не менее, разрушена не была, и не потому, что Иона был лжепророком, а потому, что ниневитяне принесли покаяние, так что Бог, в свою очередь, тоже смог “раскаяться” в Своем намерении разрушить город. Пророки, как им свойственно, доносят этот урок на уровне судеб народов, однако та же логика верна и в отношении отдельно взятых людей.

Итак, получается, что человек свободен в своих действиях, а Бог свободен в выборе наград или наказаний. Многих евреев такая схема вполне устраивала. Иосиф Флавий пишет, что саддукеи “совершенно отрицают Судьбу и считают, что... люди свободны в выборе между добром и злом, и каждый человек должен решать, чему следовать” (Иосиф Флавий. *Иудейская война*, 2.8.13, § 164–165). Поскольку саддукеи отрицали бессмертие души, воскресение мертвых и воздаяние после смерти, вероятно, они верили, как и пророк Йехезкель, что Бог наказывает грешников и награждает праведников при жизни.

Действительно ли человек обладает абсолютной свободой воли? Еврейская Библия сплошь и рядом отказывает царям или народам в свободе воли. Так, потомки Авраама должны были быть рабами в Египте 400 лет не из-за какого-либо греха, а потому, что так хочет Бог (Быт., 15). Бог ожесточил сердце фараона, чтобы исход из Египта стал поводом чудесных проявлений Божественного могущества. Вавилонский плен должен длиться 70 лет (Иер., 25:12; 29:10). В этой альтернативной схеме не имеют значения понятия праведности и греховности, упорства в преступлениях и раскаяния, поскольку человеческая судьба предопределена Богом. Такой образ мыслей имел огромное влияние на апокалиптическую литературу эпохи Второго Храма. Автор книги Даниила (главы 2, 7, 8) описывает историю как последовательную смену четырех царств. Другие визионеры говорили о большем или меньшем числе или вместо этого описывают последовательность лет, но все они согласны в том, что структура человеческой истории заранее предопределена Богом, возможно, с самого творения мира. Раскаяние народа, которое вносит в схему элемент условности, не играет роли в этой литературе.

Многие евреи в эпоху Второго Храма считали, что действия отдельных людей не в меньшей степени, чем действия целых народов, предопределены Богом. На этих людей повлияла вера в астрологию, захватившая весь эллинистический мир в III в. до н. э., или же они не могли смириться с мыслью, что Бог настолько отстранился от мира, чтобы наделить людей свободой творить, что им вздумается. Согласно Иосифу Флавию,

есееи, в противоположность саддукеям, утверждали, что “во всем проявляется мощь предопределения и все, постигающее людей, не может случаться без и помимо этого предопределения” (Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 13.5.9, § 172–173). Фарисеи же говорили, что “кое-что, хотя далеко и не все, совершается по предопределению, иное же само по себе может случаться” (*там же*). Использованное Флавием слово “предопределение” (или, точнее, “судьба”, *греч.* eimarmen), указывает на абсолютную предрешенность, не зависящую, по-видимому, от воли или действий человека. Есееи утверждают, что все человеческие дела определены судьбой, а фарисеи говорят, что жизнью совместно управляют судьба и воля. Кумранские свитки, многие из которых, по всей вероятности, являются документами ессеев (см. главу 5), подтверждают, что эти люди полагали, будто Бог сотворил два вида людей: тех, кому было определено стать сынами света и ревнителями правды, и тех, кому предначертано стать сынами тьмы и поддерживать зло. Когда новый член принимался в эту группу, определялось, что его “жребий” — присоединиться к праведному остатку Израиля. Но убежденность ессеев в том, что они были избраны заранее, не была настолько сильной, чтобы уничтожить необходимость праведности, добрых дел и раскаяния. В Кумранских гимнах (*zodaiot*) уверенность, проистекающая из предопределенности, отсутствует. Вместо этого они переполнены чувством благодарности, которое испытывает раскаивающийся по отношению к Богу, поскольку Бог избрал его, грешного и недостойного, чтобы тот служил Ему³⁴. Рабби также отдавали себе отчет в парадоксальности сочетания свободы воли и Божественного предопределения. По афористичному выражению р. Акивы, “все предопределено, но свобода выбора дана” (*Мишна, Авот*, 3:15). Очевидно, фарисеи и есееи Кумрана не были согласны в вопросе о мере, в которой предопределение управляло человеческими делами, но они соглашались в основном принципе, согласно которому события в жизни людей — результат сочетания свободной воли и предопределения.

Если Бог отчасти ответствен за людские дела, разве не отвечает Он также за зло, совершаемое людьми? А если да, то как же можно судить человека за совершаемые им дела? А если за зло Он не отвечает, то откуда берется человеческая склонность к греху? Иосиф Флавий полагает, что эти вопросы заставили саддукеев признать, что Бог не имеет отношения к человеческим делам: “Бог неспособен ни совершить грех, ни узреть его” (Иосиф Флавий. *Иудейская война*, 2.8.13, § 164). Наиболее распространенным способом ответа на эти вопросы было признать существование некоей силы, хотя и сотворенной Богом, но достаточно отстраненной от Него, которая могла бы отвечать за человеческую греховность. Этой силой были Сатан (или его

34 См.: FLUSSER D. *Dead Sea Scrolls*. P. 28–35.

аналоги) и злые силы, которыми он командовал (см. выше). Согласно некоторым кумранским текстам, борьба Духа истины с Духом нечестия проявляется и в борьбе, происходящей в душе каждого человека (*Учебник послушания*, столбцы 3–4). Раввинистической версией этой идеи будет представление о том, что человек сотворен с двумя “побуждениями”, добрым и злым, так что жизнь представляет собой постоянную борьбу этих двух начал (ВТ, *Брахот*, 61а; *Кидушин*, 30б). Злое начало неустанно предлагает новые и новые пути к греху, которым человек должен сопротивляться. Некоторые тексты находят истоки греха в падении Адама и Евы.

В большей части текстов этого направления признается не только то, что “нет никого, кто бы не грешил” (3 Цар., 8:46), но и то, что греховность является неотъемлемой чертой человека. Почему Бог сотворил человека грешным — загадка, однако в конце времен произойдет “новое творение”, и в этом новом мире места греху не будет (см. ниже). Эти концепции имели разные следствия в христианстве и в раввинистическом иудаизме. Для первого грех может быть преодолен только верой в Христа. Без заступничества Иисуса люди не способны спастись (т. е. обрести прощение грехов). Напротив, раввинистический иудаизм, признавая власть греха, верит, что человек способен заслужить Божественную милость без помощи какой-либо посреднической фигуры. Средствами, которыми можно достичь этого, являются раскаяние, молитва, изучение Торы и добрые дела.

ИЗБАВЛЕНИЕ

Третий отрывок молитвы *Шма* заканчивается утверждением, что Бог спас евреев из Египта: “Я Господь, Бог ваш, Который вывел вас из земли Египетской, чтобы быть вам Богом” (Числ., 15:41). *Мишна* называет этот отрывок “Исход из Египта”, а темой его считает избавление. Так же, как однажды Бог избавил Свой народ от египетского рабства, так же однажды Он избавит его снова. В предыдущем разделе (о награде и наказании) мы рассматривали теодицею для отдельного человека и сосредоточились на понятиях воскресения, бессмертия и раскаяния. Большая часть идей применима и здесь, однако темой этого раздела будет теодицея в контексте народа целиком. Различение между отдельным человеком и народом важно, чтобы выделить разные пласты еврейской эсхатологии; тем не менее преувеличивать это различие не стоит, поскольку сами античные евреи не уделяли ему особого внимания. Многие личные молитвы еврейской литургии написаны от первого лица множественного числа. Идея личной ответственности постоянно сопровождается идеей ответственности коллективной. Словно подчеркивая эту взаимосвязь, первый отрывок *Шма* грамматически обращен ко второму лицу единственного числа, а второй и третий — множественного.

Основными вопросами, на которые требовалось найти ответ, были те же, что мы обсуждали выше. Почему существует зло? Почему Бог отдал власть в руки других народов? Даже если признать, что евреи грешили, а Бог использовал другие народы в качестве средства выразить Свой гнев на евреев, почему наказание должно длиться так долго? Почему оно должно быть так сурово? Когда оно закончится? И, что самое прискорбное, разве не грешат и другие народы еще больше, чем евреи, несущие святую Тору? Почему Бог не наказывает их? Эти вопросы в той или иной форме звучат на всем протяжении рассматриваемого периода — после событий 587 г. до н. э. (разрушение Первого Храма), 167 г. до н. э. (гонения на иудаизм и осквернение Храма Антиохом Эпифаном), 63 г. до н. э. (завоевание Иерусалима римлянами), 70 г. н. э. (разрушение Второго Храма) и 135 г. н. э. (поражение Бар-Кохбы). Книга Псалмов полна “плачей народа”, посвященных этим вопросам (хотя датировка псалмов не ясна). Вот, к примеру, несколько фрагментов псалма 79, относимого многими исследователями к эпохе Маккавеев:

“Боже, пришли народы в Твой удел,
осквернили Твой святой Храм,
превратили Иерусалим в руины” (Пс., 79 (78):1);
“Опозорены были мы [в глазах] соседей наших,
осмеяны и посрамлены окружающими нас.
Доколе, Господи, гневаться будешь — вечно?
[Доколе] пылать будет, подобно огню, ярость Твоя?
Излей ярость Твою на народы, которые не знают Тебя,
и на царства,
которые не призывают имени Твоего (Пс., 79 (78):4–5).
“Зачем народам говорить: “Где Бог их?” (Пс., 79 (78):10).
“И семикратно возврати соседям нашим,
в лоно их, оскорбления, которыми они
оскорбляли Тебя, Господи!” (Пс., 79 (78):12).

Множество внешних свидетельств подтверждает жалобу псалмопевца, что евреи стали посмешищем в глазах народов. Антиеврейские авторы, такие как Цицерон, Апион и Тацит, использовали факт политического подчинения евреев для того, чтобы доказать, что иудаизм — бесполезная религия. Этот аргумент использовался и дальше в христианской и антиеврейской полемической литературе. Так же, как праведники вынуждены терпеть насмешки злодеев, евреи вынуждены терпеть насмешки других народов.

С точки зрения некоторых евреев, однако, продолжающаяся несправедливость их положения зависела не от других народов, а от их собственных собратьев-евреев. Как подробнее будет объяснено ниже (см. главу 5),

один из признаков сектантской идеологии — это представление об исключительности. Только члены данной группы праведны в глазах Бога, только они правильно понимают Его волю. В настоящее время злодеи из евреев контролируют Храм и все остальные государственные и религиозные институты, а праведные сектанты страдают от оскорблений и притеснений. Согласно этой концепции, противопоставление евреев другим народам сопровождается, если не заменяется, противопоставлением праведников (т. е. секты) злодеям (всем другим евреям и, вероятно, другим народам). Секты страдают как от притеснений, так и от возникающего в их результате психологического комплекса, через призму которого постигающие их страдания становятся доказательством преданности Богу. Отстранившиеся от остального общества, они воображали идеальный мир, который в конце времен реализуется на земле, так что противники увидят их правоту. Классическими представителями этой тенденции, начиная с эпохи Второго Храма, являлись кумраниты и христиане.

Тем не менее различие между спасением народа и спасением группы не всегда явно. Один из основных вопросов, который вызывают у нас эсхатологические тексты эпохи Второго Храма, — вопрос об их социальном контексте. Адресует визионер свои тексты отдельной группе или всему народу? Обычно эсхатологические тексты с их абстрактными праведниками и нечестивцами не предоставляют достаточно информации, чтобы ответить на этот вопрос. Дабы упростить дело, мы будем использовать слова “народ”, “евреи” и “праведники” как синонимы, даже в том случае, когда сами тексты разделяют эти понятия.

Настоящее время — время испытания, когда праведники Всевышнего подвергаются гонениям. Почему Бог допускает это — вечный вопрос о существовании зла, на который, как мы видели, евреи давали разные ответы. Но даже если сегодняшний день не дает удовлетворительных объяснений, очевидно, что в будущем справедливость восстановится. Погибшие праведники будут воскрешены для славы или другой награды, а народ Израиля вновь обретет почет, которого он заслуживает.

Уже в пророческой литературе появляются “день Всевышнего” и “конец времен”, однако эти пророчества не затрагивают вопрос, перед которым стоят евреи эпохи Второго Храма. Пророки уверяли современников, что по прошествии наказаний, установленных Богом, придут лучшие времена. В будущем на земле наступит мир: львы будут лежать рядом с ягнятами, а мечи перекуют на орала. От “корня Ишая” произойдет новый “росток”, который будет управлять праведно (Ис., 2 и 11). Эти прекрасные образы в значительной степени повлияли на дальнейшее развитие эсхатологических представлений, но сами по себе они еще никак не связаны с необходимостью объяснить процветание зла и подчинение евреев власти других

народов. Кроме того, для пророков “конец дней” — лишь какое-то время в будущем, это не конец истории и установление нового миропорядка. Позднейшая литература, описывающая борьбу сил света с силами тьмы, с ее акцентом на новое творение в конце времен, разработанной ангелологией и обилием деталей имеет принципиально иной характер, чем предшествующие ей пророческие тексты. Отличается она и по ряду формальных признаков, о которых мы расскажем в главе 6.

Что именно произойдет в конце времен (*греч.* эсхатон, “конец” — отсюда эсхатология, учение о конце времен), было предметом интенсивных и разнообразных размышлений. Согласно книге Даниила, гонения Антиоха Эпифана закончатся битвой Антиоха с египетским царем Птолемеем. После битвы “поднимется Михаэль, великий архангел, стоящий на стороне твоего народа, и будет тяжкое время... И в это время спасется твой народ, — все, кто будет найден записанным в книгу [жизни]” (Дан., 12:1). После этих событий будет воскресение мертвых. Представление о великой битве в конце времен было распространенным мотивом, хотя версии, кто именно с кем будет сражаться, различались. В книге Даниила один нееврейский царь будет бороться с другим; ни евреи, ни ангелы не принимают участия в этой битве (задача Михаэля состоит лишь в том, чтобы защитить свой народ, евреев). Однако чаще встречается изображение битвы между евреями и другими народами, в которой первые выступают под предводительством мессии, царя-помазанника. В кумранском *Свитке войны* окончательная битва происходит не между людьми, а между Небесными силами, Добром (сынами света) и Злом (сынами тьмы). Эта картина была развитием пророчества Йехезкеля о Гоге, который пойдет войной на народ Израиля (Иез., 38–39). Йехезкель имел в виду нападение реального царя, но текст легко поддается космической интерпретации (ср. Откр., 20:7–10). Согласно Йехезкелю, в последней битве евреи будут лишь наблюдателями тех чудес, которые проявит Господь, поскольку Бог Сам одержит победу над врагами. Евреям не надо будет делать ничего, кроме как очистить поле битвы и похоронить погибших.

В главе 12 книги Даниила битва происходит без участия праведников, нет там и сцены Суда; возможно, именно по этой причине не упоминается здесь и мессия. Подобным образом и в кумранском *Свитке войны*, где вся битва происходит между высшими силами, также нет места мессианской фигуре. Тем не менее многие другие тексты приписывают мессии (или аналогичной фигуре, например, “сыну человеческому” в Дан., 7) роль победителя сил Зла в битве или же в Суде. Мессия может быть либо военачальником, либо судьей, или и тем и другим. Бог посылает его наградить праведных и наказать грешных. Мессия — это человек, помазанный Богом, чтобы выполнить Его волю в конце времен. Некоторые тексты говорят

о двух мессиях, мессии из колена Леви (мессия-священник) и мессии из колена Йеѓуды (мессия-царь), или же мессии Аѓарона и мессии Израиля, но функции каждого из них не прописаны четко. В подавляющем большинстве этих текстов мессия — человек, однако два еврейских текста I в. н. э. (или это христианские интерполяции?) описывают Избранника как предвечное существо, восседающее на небесах на престоле славы, которое в конце времен будет судить и людей, и “духов” (1 Ен., 45–47; 4 Езд., 14).

Книга Даниила также опускает (или считает самоочевидными) многие подробности, которые были неотъемлемой чертой эсхатологических спекуляций его современников: восстановление Иерусалима (возможно, путем замены земного Иерусалима небесным), соби́рание рассеянных по миру израильтян, восстановление царства Давида, признание Бога всеми народами (по всей видимости, теми их представителями, которые не погибли в последней битве) и творение мира заново. Все эти идеи были широко распространены и принимали в литературе различные формы.

Такой набор представлений зиждется на целом ряде как высказанных, так и невысказанных допущений. Так, справедливость должна восторжествовать, поскольку Бог истории — это справедливый Бог. Бог заключил договор (“завет”) с людьми, и этот договор должен быть выполнен. Бог также имеет неотменимый договор с царской династией Давида и священническим родом Аѓарона. Грядущее наказание народов, прославление Израиля и установление мира во всем мире были обещаны пророками, и эти пророчества не могут не исполниться. Бог управляет земными делами и заранее предопределил определенные этапы человеческой истории: торжество империй зла и сил греха, кризис конца времен и затем его разрешение. На эти процессы не влияет раскаяние, ибо ход неизбежен. Как в прошлом Бог избавлял Свой народ от бед (от фараона, из Вавилонского плена), так, без сомнения, снова придет ему на помощь, ведь настоящее положение так же тяжело, если не еще тяжелее, чем те, из которых Бог спасал его в прошлом. Конец времен — не просто какое-то неопределенное время в будущем, как это было в пророческой литературе. Это конец самой истории, конец обычного существования. Это новое творение, в котором не будет места злу.

Влияние этих идей на поведение евреев было различным. Так же, как твердая вера в бессмертие и воскресение еще не делает смерть привлекательной, твердая вера в мессию и избавление не обязательно означает желание увидеть *эсхатон*. Словно в доказательство тому, многие тексты особенно подробно останавливаются на бедах и катастрофах, которые будут сопутствовать концу времен (к примеру, Ам., 5:18–20). К тому же поскольку конец времен предопределен, евреи не могут ничего сказать или сделать, чтобы повлиять на его наступления. После сокрушительных поражений в 70 г. н. э., 115–117 гг. н. э. и 132–135 гг. н. э. это звучало как констатация.

Но многие евреи, особенно в I в. н. э., ощущали, что они живут в конце истории, и со дня на день ожидали избавления. Обычно оно понималось как освобождение от римлян, что очевидно, к примеру, из текстов Евангелий и чуть менее — из описания повстанческих группировок войны 66–70 гг. н. э. Иосифом Флавием. В любом случае, имеющаяся апокалиптическая литература, даже та, которая наделяет праведников решающей ролью в окончательной битве, не была делом рук политических революционеров. При переходе через Красное море Моисей сказал израильтянам: “Господь будет воевать за вас, а вы молчите” (Исх., 14:14). Апокалиптические визионеры говорили евреям, что Господь вновь будет за них сражаться.

Некоторые евреи, однако, понимали спасение как более индивидуальный и духовный процесс. Для них Царство Небесное должно было быть реализовано на земле через действия отдельных людей. Такие евреи были в раннехристианских общинах и, еще тысячу лет спустя, среди еврейских мистиков Средневековья. Вновь мы видим взаимосвязь между спасением индивидуума и спасением коллектива.

Заключение

Самым главным процессом в иудаизме периода Второго Храма и раввинистической эпохи была демократизация религии. Конечно, иудаизм до Вавилонского плена также часто обращался к судьбе отдельного человека, а иудаизм Второго Храма — к судьбе общины в целом, однако в рассматриваемый период в этом отношении происходит сдвиг. Главной институцией богослужения в эпоху до изгнания был Храм, а главным элементом культа — жертвоприношения животных. Отдельный еврей играл в нем мало роли, поскольку священники — единственные, кто мог заходить в культовое помещение, служили Богу от имени всего народа Израиля. В эпоху Второго Храма в дополнение к Храму возникает синагога, институция светская, а храмовый культ дополняется молитвой — практикой, доступной каждому; наряду со священниками появляются книжники, выделенные образованностью, а не происхождением.

В период до плена пророки обличали людские грехи и провозглашали, что катастрофа неизбежна, если только весь народ не вернется к Богу и не раскается в своих грехах, но начиная с VI в. до н. э. понятия греха и раскаяния все более индивидуализировались. Они больше не относились лишь к народу как единому целому, а имели — быть может, даже в первую очередь — индивидуальный смысл. Иеремия и Йехезкель, провозвестники новых идей, утверждали, что грехи отцов не взыскиваются с детей.

Праведники спасутся, даже если народ в целом виновен. Эти идеи получили развитие в эпоху Второго Храма. Раскаяние стало пониматься как актуальная для каждого добродетель; День искупления стал днем раскаяния каждого еврея, а не просто днем, в который первосвященник очищает жертвенник от накопившейся грязи (Исх., 30:10; Лев., 16). Блага конца времен теперь понимались не только как мир и благополучие для народа, но и как награда для индивидуальных праведников Израиля, включая главную награду — воскресение.

Демократизация религии имела своей целью сакрализацию повседневной жизни. Каждое действие и каждый момент становились служением Всевышнему. Новая система учебы, молитвы, ритуалов и этики распространялась не на священническую элиту, а на всю общину. Все евреи (мужчины) в равной степени были обязаны следовать ей.

Теологические изменения являлись не менее важными, но, быть может, чуть менее выраженными. Одним из главных вопросов эпохи Второго Храма была теодицея, по отношению к которой существовало два разных подхода. Первый подход состоял в стремлении уверить праведников в том, что справедливость восторжествует в будущем; второй пытался объяснить, почему справедливость не царит в настоящем. Первый ответ связывался с новыми эсхатологическими представлениями. Награда и наказание были отложены по ту сторону смерти. Праведники должны воскреснуть для вечной жизни, а злодеи — для вечного наказания. Народ Израиля (или группа праведников внутри этого народа) также получит в будущем по заслугам. Эти будущие времена, которые ознаменует либо проявление Бога, либо его небесных слуг, либо избранного смертного (мессии) или все это вместе, понимаются всеми как новое творение, в котором миропорядок будет разительно отличаться от установленного сейчас. Второй ответ соотносился с новыми теологическими идеями. Падшие ангелы, Сатан и другие злые силы испортили Божественное творение, они ответственны за распространение греха среди людей и за торжество зла в мире.

Теология занимает важное место в литературе периода между Маккавеями и *Мишной*, но в большей степени иудаизм определяется своей практикой, а не верованиями. По всей видимости, все, кого считали евреями и кто называл себя евреями, верили в одного Бога, Который создал мир, избрал евреев для того, чтобы те восприняли Его откровение, раскрыл Свою волю Моисею и пророкам и управляет миром в целом и евреями в частности. Но все эти теологические принципы подвергались различным интерпретациям, и в античности никто не пытался утверждать, что какая-либо одна интерпретация или набор интерпретаций являются единственно верными. Другими словами, евреи не формулировали принципы иудаизма как кредо.

Обсуждая природу Бога, еврейские мудрецы античности утверждали

несколько противоречивых истин — антиномий, — которые они даже не пытались примирить между собой: Бог есть Господин всего мира, и в то же время Бог народа Израиля (универсализм vs. партикуляризм); Бог один и единичен, и в то же время Ему служат мириады ангелов и противодействуют значительные силы (монотеизм vs. политеизм); Бог присутствует в мире, пребывает среди людей и в то же время является Богом космоса, сидящим на небесном троне (имманентность vs. трансцендентность); Бог вечен, неизменен, неподвижный перводвигатель вселенной, и в то же время Ему присущи гнев, жалость и другие человеческие свойства (Бог философов vs. Бог Библии). Вопрос теодицеи иногда был связан с другими противоречивыми утверждениями: Бог наделяет человека абсолютной свободой действовать как ему угодно, и в то же время Он управляет человеческими делами в соответствии со Своей волей (свобода воли vs. предопределение). Для современного мышления эти утверждения кажутся взаимоисключающими, но для евреев античности все они являлись истинными. В разных произведениях на первый план могут выходить те или иные стороны этих взглядов, но основные противоречия так и остаются неразрешенными.

Глава 4

Община и ее институты

За исключением недолгого Маккавейского периода, античным евреям так и не представилось случая насладиться политической свободой. Они в той или иной степени зависели от долготерпения завоевателей. Тем не менее, хотя евреи и жили под властью самых разных держав, их, как правило, не особенно притесняли. Им предоставляли не только свободу вероисповедания и политическую автономию, но и позволяли создавать свои органы управления, которые ведали (или пытались ведаť) внутренними делами еврейской общины. Это были публичные институты, регулировавшие жизнь евреев (например, Храм, синедрион, политевмы¹ в рамках греческих городов). Помимо них существовал широкий спектр частных институтов, которые, по крайней мере на местном уровне, представляли собой реальный центр жизни общины (секты, школы, союзы). Где-то на границе между первыми и вторыми стояли синагоги. Каждый из этих типов общинных институтов мы рассмотрим отдельно.

Публичные институты в Земле Израиля

Земля Израиля, будучи имперской провинцией, управлялась, как и все провинции. В Персии она называлась Иудея (Яхуд), в эллинистические времена — Келесирия, Иудея на заре римского времени и Палестина после поражения Бар-Кохбы. Там были города и деревни, в которых имелись свои наместники и управители, сборщики налогов и военачальники. Однако евреи, составлявшие весьма значительную часть населения, представляли

¹ Этническая община в греческом городе, обладающая автономией. — *Примеч. ред.*

собой народ или религиозную общину, которую государство признавало и которой позволялось соблюдать собственные законы и иметь собственные органы власти. В результате на протяжении периода Второго Храма и раввинистической эпохи евреи Земли Израиля принадлежали к двум совершенно параллельным политическим системам. С одной стороны, существовала светская власть, осуществлявшая правление на уровне городов и деревень и даже всей провинции. Вначале это были вассальные цари (например, Ирод Великий и Ирод Антипа), затем наместники (к примеру, прокураторы в I в. н. э.). С другой стороны, присутствовала национальная или религиозная власть, которая большую часть эпохи Второго Храма находилась в руках первосвященника. В некоторых вопросах эти две системы накладывались друг на друга, создавая своего рода путаницу (такова, скажем, евангельская история суда над Иисусом).

После того как в VI в. до н. э. евреи вернулись в Иудею, персы учредили там диархию, т. е. разделение властей между наместником (его для начала выбрали из бывшей царской семьи, им стал потомок Давида Зерубавель) и первосвященником (Йеѓошуа, сын Йоцадака). Возвышение первосвященника до фигуры государственного значения было новшеством. Прежде никакой реальной властью первосвященник не обладал. В эпоху Первого Храма он прислуживал царю и лишь изредка проявлял себя как самостоятельный авторитет (здесь следует отметить 2 Цар., 11). Ко времени Эзры и Нехемии (середина V в. до н. э.) царский род прервался, так что первосвященник оказался единственной ведущей фигурой в политике. Эзра не являлся ни наместником, ни первосвященником; он проводил свои преобразования на правах посланника, приставленного персидским царем к евреям. А вот Нехемия был наместником провинции, так что его реформы подкреплялись светской властью. Однако и для Эзры, и для Нехемии в их реформаторской деятельности институт первосвященников стал главным источником противодействия.

К IV в. до н. э., если не раньше, первосвященник считался бесспорным главой всего еврейского народа, а не только Храма. В эллинистические времена эту должность занимали по назначению царя (египетского или из династии Селевкидов). Он отвечал и за сбор налогов. В лице одного человека, таким образом, сосредотачивалась светская и религиозная власть. Война Маккавеев тоже во многом была связана с первосвященниками. Радикальную эллинизацию начали первосвященники, поставленные на это место Антиохом Эпифаном, они же разграбили Храм и даже, возможно, принимали участие в гонениях. Для закрепления своей победы Маккавеи добились от евреев, чтобы их избрали новым первосвященническим родом.

После римского завоевания в 63 г. до н. э. гражданская власть перешла к представителям Рима, так что власть первосвященника снова ограничилась

религиозными вопросами. Когда в 66–70 гг. н. э. грянуло Великое восстание, гнев мятежников обрушился на первосвященников в не меньшей, если не в большей мере, чем на римлян. Так, они первым делом сменили первосвященника, поставленного римлянами, на своего. В итоге персы, дав первосвященнику властные полномочия, заложили основу политической жизни следующих веков.

Первосвященнику были подведомственны два общественных учреждения — Храм и синедрион. Обратимся к каждому из них.

ХРАМ

Будучи единственным центром религиозного культа, Храм являлся главным общинным институтом для евреев не только Земли Израиля, но и диаспоры. Ежегодные приношения в полшекеля и паломничества на праздники связывали палестинское и диаспоральное еврейство воедино (см. главу 1). Храмовая идеология тоже служила связующим звеном: Храм считался символом монизма и “единственности”. Лишь одно место на земле годилось Богу в качестве дома, и это место — Храмовая гора в Иерусалиме. В эпоху Второго Храма было построено не меньше трех альтернативных храмов, однако ни один из них не мог всерьез соперничать с Иерусалимским. Первый построили евреи Элефантины (Верхний Египет) в VI в. до н. э. Позднейшая еврейская традиция полностью предала его забвению, так что мы знаем о нем только благодаря найденному в конце XIX в. еврейскому архиву из Египта. Вторым был храм самаритян, воздвигнутый на горе Гризим примерно в период правления Александра Македонского. Этот храм, ставший культовым центром самаритян во время раскола (см. главу 5), затем разрушил Иоанн Гиркан. Третий возник в Леонтополе (город Гелиопольского нома) в Египте, когда туда сбежал из Иерусалима Ония, опальный отпрыск первосвященнического рода, скрываясь от преследований Антиоха Эпифана. Но каковы бы ни были цели Онии, этот храм не получил поддержки и признания египетских евреев; Филон Александрийский даже не упоминает о нем. Евреи диаспоры с уважением относились к претензиям Иерусалима на исключительность. “Единый храм для единого Бога”, — объясняет Флавий (Иосиф Флавий. *Против Апиона*, 2.23, § 193).

Храм не только объединял еврейское общество, но и служил опорой правящего (или одного из правящих) классов. Священники как единственные служители Бога в Его Храме пользовались огромной властью и авторитетом. Иосиф Флавий, сам принадлежавший к священническому роду, подчеркивает, что священники гордились своей родословной и слыли большими знатоками священных текстов (*там же*, 1.7, § 30–38). С точки зрения Флавия, идеальным государственным строем для евреев была

теократия — прямая власть Бога над Его народом, которая осуществлялась бы через посредничество священников (Иосиф Флавий. *Против Апиона*, 2. 16, § 165). Не только Иосиф Флавий одобрял власть священства. Так, иерархическое сообщество, созданное евреями в Кумране, в значительной мере управлялось “священниками, детьми Цадока”. Множество текстов говорит о мессии-священнике, грядущем прийти в конце времен². Даже после римского завоевания в 63 г. до н. э. священники, несмотря на потерю светской власти и выдвижение при Ироде “новых людей”, сохраняли свой престиж и авторитет на протяжении всего I в. н. э. После разрушения Храма они продолжили настаивать на своем особом статусе, составляя конкуренцию рабби (*Мишна*, *Шкалим*, 1:4; *Мишна*, *Ктубот*, 1:5, *Мишна*, *Рош га-Шана*, 1:7; *Мишна*, *Эдуйот*, 8:2).

Священнический класс состоял из первосвященников (великих *коёенов*³, это понятие включает в себя не только людей, осуществлявших первосвященнические функции в Храме, но и роды, из которых эти люди выби- рались) и простых священников (*коёенов*) — сословия, чем-то напоминающего высшее и низшее духовенство в дореволюционной Франции. Все священники считались потомками Моисея и Аѓарона, однако по происхождению первосвященники стояли выше, чем остальные. Коёенские роды и светские роды, породнившиеся с ними, составили в конце эпохи Второго Храма настоящую аристократию. Социальные конфликты, предшествовавшие войне 66 г. н. э., показывают, что противоречия между первосвященниками и священниками были не меньше, чем между первосвященниками и народом. Хотя все священники пользовались десятиной и служили в Храме, только первосвященникам принадлежала по должности вся полнота власти.

Первосвященники и священническая элита ведали вопросами Храма и культа, но их авторитет нельзя назвать непререкаемым. Вассальные цари Иудеи (такие, как Ирод Великий) и римские наместники на протяжении I в. н. э. неотрывно следили за Храмом, чтобы тот не стал центром беспокойства. Именно в Храме началось Великое восстание 66–70 гг. н. э., и вплоть до своего разрушения он оставался точкой опоры повстанцев. Многие секты мечтали получить Храм под свой контроль (ср. Мак., 11:15–19). Раввинистические тексты уверяют, что первосвященники, принадлежавшие к садуккеям, были обязаны подчиняться законодательству раввинистических мудрецов (мы вернемся к этому в главе 5). Таким образом, Храм являлся для еврейского общества источником и власти, и источником борьбы за эту власть.

2 См.: VERMES G. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Minneapolis, 1977. P. 86.

3 *Коёены* — священническое сословие в иудаизме, ведущее происхождение от Аѓарона. *Коёены* осуществляли служение Богу в скинии, а затем в Храме. Кроме них эту функцию не мог исполнять никто.

СИНЕДРИОН

Синедрион (евр. *Сангедрин*; от греческого слова, означавшего “сидение вместе”, т. е. заседание или собрание) остается одним из самых загадочных институтов эпохи Второго Храма. Согласно Евангелиям и Деяниям апостолов, это был верховный суд, возглавляемый первосвященником и состоявший из представителей различных идейных и общественных групп (саддукеев, фарисеев, священников). Он имел право разбирать дела, связанные с грубыми нарушениями еврейского закона (например, случай человека, провозгласившего себя царем евреев, или человека, введшего иноземца во внутренние помещения Храма). Зато, согласно раввинистической традиции, синедрион считался не только судебным, но и законодательным органом власти, который возглавляли два мудреца; членами синедриона также являлись представители раввинистической элиты. Случайные упоминания о синедрионе у Иосифа Флавия свидетельствуют, что этот орган власти был не постоянным, а, скорее, являлся специальным комитетом, собиравшемся первосвященником для решения сложных вопросов (тем не менее Иосиф знал и о постоянно действующем совете в Иерусалиме, который он называет *буле*⁴). Историки веками пытаются разобраться в этих противоречивых данных об институте, которому приписывается важнейшая роль в жизни и смерти Иисуса.

Так или иначе, все достоверные источники едины во мнении, что римляне оставили евреям значительную автономию во внутренних делах. Иосиф Флавий и Новый Завет заявляют, будто первосвященник возглавлял еврейскую политическую жизнь, а синедрион находился у него в подчинении, и это, возможно, исторически справедливо. После разрушения Храма в 70 г. н. э. иерусалимский синедрион прекратил свое существование, и еврейская община лишилась централизованной организации. Образовавшуюся пустоту затем постепенно заняли рабби. Главой автономной еврейской общины в Земле Израиля стал теперь патриарх⁵ (*наси*), а высшая судебная и законодательная власть перешла к совету рабби (его, в свою очередь, часто по-прежнему называли синедрионом). Римляне признали это только в самом конце II в. н. э. В результате, около 300 г. н. э. патриарх уже мог претендовать на определенный авторитет по отношению ко всем евреям Римской империи, точно так же, как некогда Храм требовал верности от всех евреев мира (в последней главе данной книги мы еще вернемся

4 Буле (от греч. *bule* — совет) — в античной Греции совещательный орган в рамках полиса, состоящий из представителей знати.

5 Патриарх (*наси*; ивр. «князь»). Термин *наси* употребляется еще в Библии, где он означает главу семьи или колена. Когда речь идет о поздней античности, под *наси* понимается представитель еврейского народа, признанный римской администрацией.

к этому вопросу). Таким образом, раввинистические свидетельства о синедроне до 70 г. н. э., скорее всего, нужно считать некоей проекцией раввинистической ситуации на эпоху Второго Храма.

ПУБЛИЧНЫЕ ИНСТИТУТЫ В ДΙΑСПОРЕ

В Земле Израиля евреи подчинялись одновременно и внешней власти государства, и своему собственному управлению. Схожая ситуация имела место и в крупных общинах диаспоры в эллинистический и римский периоды, где управление тоже осуществлялось двумя различными политическими структурами. С одной стороны, евреи диаспоры, как и все, подчинялись местной городской и провинциальной администрации. С другой стороны, они также принадлежали к своим этническим общинам, которые пользовались немалой внутренней автономией. Автономная этническая община в греческом городе называлась *политевма*. Остальные этнические группы тоже имели свои *политевмы*, однако из-за столкновений между евреями и “греками” в Александрии в 38–41 гг. н. э. мы располагаем большей информацией именно о еврейской общине города.

Еврейскую *политевму* Александрии возглавлял попечительский совет, в который входил глава общины. В *политевме* были свои суды и свои архивы. Многочисленные городские синагоги принадлежали еврейской общине и входили в единую систему управления. Все евреи города являлись гражданами *политевмы*. Одновременно они воспринимали себя в качестве александрийцев, что может означать как граждан, так и жителей города Александрия. Именно попытки прояснить эту незначительную, на первый взгляд, техническую двусмысленность и приводили к жестоким столкновениям. Александрийцы относились к еврейской общине настороженно, потому что она существовала в городе, не будучи при этом городским учреждением. Юридически она была как бы отделена от полиса и, таким образом, ограничивала собой полисное самоуправление, тем самым оскорбляя “гордость” города, поэтому александрийцы требовали роспуска еврейской *политевмы*. Евреи же, напротив, требовали, чтобы городское правление признало всех членов еврейской общины гражданами Александрии. Между тем городское гражданство предоставляло множество привилегий и давало кроме почета ряд материальных преимуществ (в том числе налоговые льготы и смягчение уголовных наказаний). Апион, глава антииудейской партии, утверждал — евреям, коль скоро они желают быть александрийцами, следует поклоняться богам александрийцев (см. главу 2). Евреи возражали на это, что еще со времен Александра Македонского они всегда считались полноправными александрийцами. Так началась схватка. Кто или что именно послужило началом войны, нам не

более ясно, чем императору Клавдию, когда после четырехлетних стычек и кровопролитий он приказал евреям и александрийцам прекратить беспорядки и жить в мире друг с другом. Аналогичные столкновения имели место в Кесарии (Иудея), Антиохии (Сирия) и городах Ионии (ныне Западная Турция) на протяжении I в. н. э., а страшный конфликт, почти уничтоживший еврейство Египта, Кирены и Кипра в 115–117 гг. н. э., стал, по-видимому, их новым витком.

Греческие надписи из Беренике (современный Бенгази в Ливии) дают представление о настоящем образе жизни еврейской общины в спокойные периоды⁶. Первая надпись, датируемая 8–6 гг. до н. э., представляет собой решение политевмы о почестях некоему Дециму Валерию Дионисию, вероятно, еврею, носившему греко-латинское имя, который оштукарировал и украсил общинный амфитеатр. По этому случаю община решила создать восхваляющую его надпись, освободить его от ряда общинных повинностей и публично короновать венком на ежемесячных заседаниях в день новомесячья. Вторая надпись, примерно 24–25 гг. н. э., содержит решение политевмы и ее девяти председателей, принятое в праздник *Суккот*, о вынесении почестей римскому чиновнику, который, будучи присланным в округ, проявил большое великодушие как к евреям, так и к грекам. Он тоже удостоился надписи в амфитеатре и публичной хвалы на ежемесячном заседании. Наконец, третья надпись, 56 г. н. э., представляет собой памятную надпись, установленную общиной (названной на этот раз не политевмой, а синагогой) в честь денежных подношений, сделанных девятью председателями, одним священником и еще восемью частными лицами на ремонт здания синагоги.

Эти надписи показывают, что евреи Беренике были организованы в единую общину (именуемую политевмой в первых двух надписях и синагогой в последней), которую возглавляли семь или девять попечителей; что общине принадлежало здание, называемое в первых двух амфитеатром и в третьей надписи синагогой (о значениях слова “синагога” см. далее); что община регулярно собиралась (по новомесячьям и, похоже, по еврейским праздникам); наконец, что сама структура, созданная евреями Беренике для охраны своих законных прав и культурной обособленности, являлась преимущественно греческой как по концепции, так и по форме: она владела своим амфитеатром, принимала решения, высекала памятные надписи, вручала выдающимся членам венки.

6 LUDERITZ G. *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Kyrenaika*. Wiesbaden, 1983., № 70–72. Обсуждение в: APPLEBAUM SH. *Jews and Greeks in Ancient Cyrene*. Leiden, 1979. P. 160–167 (содержит ряд неточностей).

Тем не менее не все евреи жили в общинах с собственной центральной организацией. В западной части империи и городках и деревнях Востока евреи так и не создали признанных государством общинных структур. Поскольку централизованного самоуправления не было, разные синагоги в этих городах существовали обособленно друг от друга. Римляне утвердили за евреями право публично собираться для богослужений во всех частях империи, так что каждая синагога, созданная в рамках этого права, рассматривалась римлянами как клуб или ассоциация с религиозными целями. Таким образом, евреи имели возможность свободно осуществлять свои культовые потребности, однако далеко не всегда могли создавать общественную организацию или орган правления, который признавался бы государством в качестве еврейской общины того или иного региона. В небольших населенных пунктах, где имелась лишь одна синагога, разница между центральной организацией (политевмой) и местной организацией (синагогой) не имела никакого значения, но в более крупных городах, где синагог было несколько, она становилась существенной. В III и IV вв. н. э. евреи Рима содержали не менее 11 синагог, однако ничто не указывает на то, что они составляли в совокупности единую общину. Каждая синагога имела свое название и руководящий состав. Возможно, евреи города по внутренней договоренности создали какой-то общий совет, объединивший все синагоги и занимавшийся вопросами римских евреев в целом, однако такой институт, если и существовал, не имел никакой законной силы с точки зрения государства. Такой тип организации поддерживал религиозную свободу не меньше, чем политевма, но почти не обеспечивал общинного самоуправления. В подобных общинах основной структурой являлась синагога.

Синагога

У синагоги как института есть три аспекта: это молитвенный дом, школа, или дом учения, и место собраний, клуб. Судя по всему, каждый из этих аспектов изначально существовал и развивался совершенно независимо, и лишь в результате долгого и сложного процесса они объединились. Наилучшим доказательством тому служит номенклатура. Грекоязычные евреи диаспоры, обозначая определенное место или здание общинного значения, чаще всего пользовались редким греческим словом *proseuche*, что буквально значит “молитва”. Распространенное же слово “синагога” они использовали по его прямому значению “приход” или “собрание”. Напротив, евреи Земли Израиля старались избегать слова *proseuche*, называя общинное здание синагогой. Таким образом, у евреев диаспоры были “молитвенные

дома”, а у евреев Земли Израиля — “дома собраний”. Филон Александрийский отмечает, что *proseuche* напоминают школы, потому что их главная задача — обучать законам Моисея и словам Бога (Филон Александрийский. *Жизнь Моисея*, 2.39, § 216⁷, *Посольство к Гаю*, 23, § 156). Рабби также часто связывают *бейт мидраш* (досл. “дом учения”, т. е. школа или академия) с *бейт кнесет*, домом собраний или синагогой. Такое разнообразие названий указывает, что синагога полностью сложилась не сразу и даже не за одно поколение. Далее мы вкратце попытаемся рассмотреть процесс объединения трех главных функций синагоги (ежедневная молитва и изучение Торы — две идеи, лежавшие у истоков синагоги, — уже обсуждались в предыдущей главе).

Древнейшие сохранившиеся упоминания о синагогах содержатся в двух почти идентичных надписях из Верхнего Египта, относящихся к царствованию Птолемея III Эуэргета (246–221 гг. до н. э.)⁸. Первая гласит: “Царю Птолемею и царице Беренике, его сестре и жене, и их детям, евреи [посвятили] молитвенный дом (*proseuche*)”. Вторая отмечает посвящение другой синагоги тем же царю и царице от лица “иудеев города Крокодилополя”. Еврейские общины этих маленьких городков, очевидно, не были организованы политически (т. е. не являлись политевмами), однако эти надписи свидетельствуют о некотором роде общинной структуры. Молитвенные дома строились иудеями и посвящались правящим монархам — практика, имевшая место повсюду в Египте и Киренаике в III и II вв. до н. э. Эти здания всегда назывались *proseuche*, что подтверждает первичность их молитвенной функции.

То, что первые упоминания о молитвенных домах иудеев встречаются в диаспоре, вряд ли является совпадением. Удаленные от Храма с его культом, евреи диаспоры нуждались в альтернативных способах ежедневного общения с Богом. Они не хотели строить храмы или приносить жертвы, поэтому создали новый тип учреждения, где община собиралась бы для молитвы. Многие ученые считают, что такое учреждение возникло уже в VI в. до н. э., когда вавилонские изгнанники нуждались в замене разрушенному Храму. Хотя подобное предположение полностью исключить нельзя, оно не подтверждается никакими письменными свидетельствами и, по-видимому, относит обычай ежедневной (регулярной) молитвы к более ранним временам, чем мы можем судить по имеющимся данным. Убедительнее допустить, что молитвенные дома — продукт эллинистической диаспоры, возможно,

7 Там вместо слова *proseukteria* используется *proseuche*.

8 См.: LEWIS D. M. *The Jewish Inscriptions of Egypt*. № 1440 (P.131) и 1532A (P. 164) // *Corpus Papyrorum Iudaicarum*. Vol. 3/ Ed. Tcherikover V. et al. Cambridge., 1964; HORBURY W., NOY D. *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*. Cambridge, 1992. № 22/ № 117.

именно Египта. Как бы то ни было, первые упоминания о синагоге — под названием *proseuche* — встречаются в Египте III в. до н. э.

Прошло еще 200–250 лет, прежде чем мы вновь встречаем упоминания о синагогах в Земле Израиля. Большая часть разнообразной литературы конца эпохи Второго Храма не уделяет синагоге ни малейшего внимания. Антиох Эпифан осквернил Храм и преследовал евреев, однако ни один источник не обвиняет его в разрушении синагог, вероятно, потому, что их еще не существовало в Иудее (впрочем, некоторые ученые пытаются доказать, что Пс., 74:8 относится именно к уничтожению Антиохом синагог). Древнейшие однозначные упоминания восходят к I в. н. э. Евангелия упоминают различные синагоги в Галилее; в Иерусалиме, согласно Деяниям апостолов (6:9), были отдельные синагоги вольноотпущенников, киренцев, александрийцев и киликийцев. Иосиф Флавий также сообщает в своем тексте о синагогах во многих иудейских городах. В крепостях Массад и Иродион, построенных Иродом, археологи обнаружили комнаты для собраний, возможно, использовавшиеся как синагоги. Город Гамала в долине Гаулан (на границе Галилеи и Самарии. — *Ред.*) имел большой зал для собраний, который, судя по всему, служил синагогой. И самое яркое свидетельство — грекоязычная надпись из Иерусалима, по всей видимости, датируемая I в. н. э.⁹: “Феодот, сын Веттена, священник и архисинагог, сын архисинагога и внук архисинагога, построил синагогу для чтения Закона и изучения заповедей, и гостевой дом, комнаты и водопровод в качестве таверны для тех, кто прибыл из других мест; каковую [синагогу] его отцы основали, а также старейшины и Симониды”.

Феодот был архисинагогом в третьем поколении, т. е. управителем синагоги — должность, упомянутая в Новом Завете (например, Мк., 5:35–38; Деян., 18:18; 7), а также на многих других сохранившихся надписях. Феодот также называет себя жрецом, хотя ни его отец, ни его дед не обозначаются таковыми.

Как соотносятся эти синагоги с диаспоральными? Феодот объясняет, что его синагога предназначена для чтения Закона и изучения заповедей. Учить — основное занятие Иисуса в синагогах Галилеи, как и Павла в синагогах Малой Азии. Как мы уже упоминали ранее, Филон тоже подчеркивал дидактическую задачу синагог. Изучение Писания, таким образом, — точка пересечения функций синагог в Иудее и диаспоре. В остальном, однако, они весьма различаются. Иудейские синагоги не были *proseuche*, т. е. молитвенными домами. Феодот не упоминает молитвы

9 LIFSHITZ B. *Donateurs et fondateurs dans les synagogues Juives*. Paris, 1967. P. 70–71, № 79; ROTH-GERSON L. *The Greek Inscriptions from the Synagogues in Erets-Israel*. Jerusalem., 1987 (ивр.), № 19.

в своем описании синагоги. Скорее всего, как гости, так и жители Иерусалима молились бы в Храме или возле него, но где же молились евреи, жившие на расстоянии более дня пути от Иерусалима? Для них, как и для их единоверцев в диаспоре, не годилась ежедневная (да и еженедельная) молитва в Храме. Конечно, они могли молиться в своих местных синагогах, однако в таком случае поразительно, что лишь один текст (Иосиф Флавий. *Жизнь*) говорит о *proseuche* в Земле Израиля, и лишь один текст (Мф., 6:5) однозначно указывает на совершение в синагоге регулярных молитв (хотя, возможно, Матфей имеет в виду собрания, а не собственно синагоги). В пассаже Иосифа Флавия, где идет речь о молитвенном доме, описывается, как народ Тивериады собрался в *proseuche* в субботу, но не столько молиться, судя по рассказу автора, сколько совещаться по поводу военных действий. Лишь несколько дней спустя, когда приходит особый постный день, тивериадцы переходят к молитве (она, впрочем, тоже быстро прервется политическим спором) (Иосиф Флавий. *Жизнь*, 54, § 277, 280; 56, § 293). Где же тогда они молились? Быть может, на городской площади, а возможно, за городом в полях (см. Мф., 6:5). Однозначного ответа на этот вопрос нет.

В тех частях Земли Израиля, где жило много иноверцев (например, в Кесарии), местная синагога, вероятно, играла ту же роль в общинной организации, какую играла в диаспоре. Однако ситуация сильно отличалась бы в еврейских областях. Тиверия была еврейским городом, и Иосиф Флавий имеет в виду, что молитвенный дом являлся муниципальным зданием. Раввинистическое законодательство относительно синагог тоже подразумевает, что это было городское учреждение. В Иерусалиме, напротив, нет никаких указаний на муниципальную синагогу. Синагоги считались здесь частным делом, наподобие клубов или ассоциаций. Это явственно следует из их названий, перечисленных в упомянутом выше отрывке из Деяний апостолов (6:9), да и из надписи Феодота. Кем бы ни были «старейшины и Симониды», можно сделать твердый вывод, что синагога, по большому счету, находилась в руках семьи Феодота/Веттена более трех поколений подряд.

В этом отношении синагога Феодота вряд ли являет собой исключение. Ряд синагог более позднего периода, судя по надписям из них, основали частные лица; разумеется, они были открыты для общины, но принадлежали (или по крайней мере обслуживались) узким кругом лиц, не имевших отношения к городскому правлению. Археологические раскопки показывают, что многие синагоги первоначально являлись жилыми домами и лишь затем их стали использовать в культовых целях.

Подытоживая сказанное выше, можно сделать вывод: синагога представляет собой смесь молитвенного дома (института, возникшего, похоже, в раннеэллинистической диаспоре), учебного заведения или школы

(скорее всего, появившегося в Иудее в тот же период) и, наконец, места собраний, который использовался для разнообразных целей как в Земле Израиля, так и в диаспоре. К I в. н. э. эти несвязанные элементы еще не оформились повсеместно в единую структуру. Единообразное устройство синагог, собственно, не сложилось даже к концу поздней античности. Наши источники от III до VII в. н. э. изображают совершенно несхожие между собой синагоги. Богатые археологические данные, касающиеся Земли Израиля, а также диаспоры, фиксируют различные типы синагог, так что исследователи оставили даже попытки прочертить единую линию их развития. Раскопанные археологами синагоги с их резьбой, мозаиками и росписями — это совсем не тот вид здания, который ожидал бы увидеть читатель раввинистических свидетельств. В последней главе мы ненадолго вернемся к этим вопросам.

Из такой реконструкции следуют два важных исторических вывода. Во-первых, многие исследователи используют в своих трудах и учебниках слово “синагога”, как если бы оно описывало единообразный, постоянный и не нуждающийся в дополнительных определениях феномен. Однако в действительности как в эпоху Второго Храма, так и в раввинистический период существовало много видов синагог, различающихся по функциям, архитектуре, религиозным ритуалам и социальному положению. Никакой объединенной синагоги античности, которая диктовала бы стандарты составлявшим ее общинам, попросту не существовало. Слово “синагога” указывает на большой набор разнородных явлений, так что определение, пригодное в одном месте, будет совершенно неверным в другом. Во-вторых, поскольку происхождение синагог сложно и неоднородно, маловероятно, чтобы одна конкретная группа или служба могла ведать всеми синагогами античности. Синагога не являлась изобретением фарисеев, нет оснований и полагать, будто все синагоги до 70 г. н. э. даже в Земле Израиля были подведомственны фарисеям (вопреки Мф., 23:2; 6). Возможно, после разрушения Храма рабби консолидировали свою власть над рядом синагог в Земле Израиля, однако, поскольку синагоги принадлежали местным общинам, а порой и частным лицам, рабби, безусловно, не имели возможности быстро и надежно установить контроль над всеми синагогами римского мира. Это было процессом долгим и медленным. Оба приведенных тезиса опровергают распространенное представление, будто процесс иудео-христианского раскола подошел к концу, когда рабби в 90–100 гг. н. э. включили в синагогальную литургию благословение (точнее, злословие) против Иисуса и христиан. Если даже рабби включили бы такую антихристианскую молитву, что маловероятно, они никак не могли бы добиться ее принятия во всех синагогах за пределами их непосредственного влияния (см. главу 7).

Частные институты

До Вавилонского плена общество делилось на племена. Племя представляло собой агломерацию кланов, а каждый клан состоял из родов. Всего было 12 племен; тринадцатое, племя Леви, исполняло сакральные функции. После падения Северного царства в 722 г. до н. э. и Южного в 587 г. до н. э. племенная структура безвозвратно разрушилась. Когда евреи вернулись в Иудею из Вавилонии в VI в. до н. э., построенное ими общество делилось уже на кланы, но не на племена (Эзра, 2; Нехем., 7). Племя Леви распалось на две ветви священников и левитов, остальной народ назывался просто израильянами (Эзра, 10:25). О другой классификации населения мы в данной работе говорить не будем. Воспоминание о 12 племенах было еще свежо (Эзра, 8:35), и таковым оно будет оставаться на протяжении эпохи Второго Храма и раввинистического периода, зато в целом даже клановая система к началу эллинизма пришла в упадок или по крайней мере уже не обеспечивала подчинение родов.

Распад племени на кланы, а клана — на роды соответствует распаду представлений о коллективной ответственности и возникновению учения о теодицее, основанного на личном предопределении. Эсхатологические рассуждения и другие религиозные учения этого времени рассматривали отдельного человека уже не просто как члена рода, клана или этноса, но и как независимое действующее лицо, воздаяние которому зависело только от его собственных поступков (см. главу 3). Чтобы дать индивидууму место в обществе, которое соответствовало бы его возрастающей значимости, возникли новые учреждения. Образец таких институтов — ассоциации.

В греко-римском обществе ассоциации (иначе гильдии или клубы; *лат. collegia, греч. koina*) являлись довольно распространенным явлением. Они давали человеку и надежное убежище от тягот жизни, и место, где он находил дружбу и признание. Ассоциации могли быть различными — религиозными, экономическими, братскими и т. п. Многие подобные группы соблюдали писанный устав или закон, а руководители почти всех из них носили громкие титулы. Эти группы были устроены как полисы, только в миниатюре, и тем самым обеспечивали своим членам участие в управлении, которого им часто не хватало во внешнем мире.

Еврейское общество тоже имело свои частные ассоциации. Как обсуждалось в предыдущем разделе, даже синагога, как минимум в западной диаспоре, являлась частным объединением, правда, ставившим перед собой религиозные задачи. В греческом языке, за пределами иудео-греческого, само слово “синагога” иногда подразумевало ассоциацию, да и титул архисинагога встречается в качестве обозначения руководителя такого союза.

Синагога была не только клубом, тем не менее ее рост и развитие во многом диктовала мода на ассоциации в эллинистический период. Другими словами, синагога представляла собой наиболее распространенный вид еврейского частного союза, однако далеко не единственный.

СЕКТЫ

Латинское слово *secta* (досл. отрезанная) обозначало способ жизни и в более широком смысле — школу или школу мысли, что соответствует греческому *hairesis*, от которого, в свою очередь, пошло русское “ересь”. В русском языке слова “секта” и “ересь” зачастую имеют отрицательный оттенок: секта — это отколовшаяся группировка, а ересь — ложное учение. В следующей главе мы рассмотрим понятия ереси и ортодоксии в античном иудаизме и другие коннотации, вытекающие из современного употребления этих слов. Однако в этой главе нас больше будет интересовать не теологическая достоверность и не социальный масштаб, а только структура коллектива. В данном случае мы станем использовать понятие “секта” в качестве нейтрального обозначения различных групп в античном иудаизме, которые были достаточно самобытны, чтобы получить групповые названия от внешних наблюдателей или самим выработать самоназвание (ессеи, христиане, фарисеи и др.).

Самый простой пример секты — это группа, жившая в Кумране и, как правило, отождествляемая с ессеями, описанными у Филона и Иосифа Флавия. Два основных кумранских документа, обрисовывающих устройство секты, — *Дамасский документ*, или *Книга Дамасского завета*, особенно вторая его часть, и *Устав общины*, также называемый “Учебником послушания”, особенно с 5:1 по 6:23, однако картина в обоих документах не полностью совпадает и также не совпадает с эсхатологическими описаниями общины в других кумранских произведениях. Группа, описанная в *Дамасском документе*, жила в отдельных “лагерях” среди остальных евреев. Они женились, рожали детей, имели собственность и рабов, но должны были относиться с большой осторожностью к любым контактам с язычниками и евреями, не входящими в секту. Их руководитель назывался Верховным надзирателем (в греческом языке это соответствовало бы слову *episkopos*, т. е. епископ), которому содействовали священник и коллегия из 10 судей. Все члены общины, как старые, так и новые, по-видимому, приносили присягу верности законам Моисея.

Устав общины исходил из другого общественного устройства и требовал куда большей отделенности от всего мирского. Члены общины жили коммуной, почти (или вовсе) не общались с внешним миром. Собственности у них не было, все имущество вступающего в секту становилось

общественным. Они также отказывались от брака. Фигура Верховного надзирателя и здесь являлась значимой для управления группой, однако еще большую роль играли “священники, дети Цадока”. Сверх того, совет общины в тексте описывался как общее собрание, где обсуждались различные вопросы, в особенности касающиеся принятия новых членов. Его возглавляли надзиратель, священники, левиты и старейшины. Кандидаты в члены общины проходили испытательный срок в три года, в начале которого они приносили клятву верности секте. Завершив свою, так сказать, катехизацию, они могли присоединиться к секте и ее общим трапезам в случае утверждения их кандидатуры советом. Каждый год члены секты обновляли завет с Богом при помощи особой церемонии, восходящей к Второзаконию (27–28). Таким образом, хотя организация, предусмотренная *Дамасским документом*, схожа с общиной Устава вниманием к ритуальной чистоте, отделением от грешников, подчинением властям и клятвами верности, эти два документа также часто расходятся во многих вопросах.

Как по содержанию, так и по литературной форме оба устава очень напоминают правила греко-римских ассоциаций. С точки зрения социологии кумранская секта представляла собой ассоциацию, задача которой была создать утопическое общество для своих членов. *Дамасский документ* еще описывал ситуацию в рамках реальности, тогда как в Уставе общины мы видим общество без женщин, детей, собственности, вражды и лжи — т. е. утопическую, никогда не существовавшую структуру, о которой так мечтали многие политические мыслители античности. Утопические элементы занимают заметное место и в описаниях ессеев у Филона и Иосифа Флавия, чьи сообщения почти совпадают. Оба автора отмечают, что ессеи 4000 человек и они живут в деревнях и городах по всей Земле Израиля. Ни один из них не говорит об исключительности или иератическом характере группы, а это в большей степени согласуется с образом общества из *Дамасского документа*. Противоречие между идеалом и реальностью может отражаться, в том числе и по утверждению Иосифа Флавия, в том, что одни из ессеев соблюдали целибат, тогда как другие женились и рожали детей. Впрочем, в целом и Филон, и Иосиф Флавий подчеркивают именно утопические элементы, близкие (хотя и не идентичные) к тексту *Устава общины*. Они восхваляют ессеев как удивительных людей, ведущих истинно философский образ жизни.

Многие утопические и “сектантские” черты кумранских ессеев присущи и другим еврейским группам эпохи Второго Храма. Есеевская община по ряду вопросов на редкость совпадает с раннехристианской, как она предстает в открывающих главах Деяний апостолов. Все имущество общее, нарушители подвергаются наказаниям, община управляется советом руководителей, избираемых по жребию, вступление в общину требует ритуального

перехода, т. е. обращения, совпадают и другие черты, не говоря уже о параллелях в общем настрое (эсхатология), учении (обе группы соглашались, что мир находится во власти зла), практике (обе группы считали важными обряды омовения или крещения).

Чуть меньше похожа на кумранскую секту *хавура* (ивр. содружество или братство), описанная в *Мишне* (*Дмай*, 2:2–3) и других произведениях того же круга. По сути, она представляла собой ассоциацию тех, кто поклялся всегда соблюдать законы ритуальной чистоты, даже когда не собирался входить в Храм или приносить жертву (в остальных жизненных ситуациях ритуальная чистота не была юридически необходима. — *Ред.*). Многие иудеи старались смягчить или обойти законы о десятине для священников, а члены *хавуры*, наоборот, давали обет неукоснительно соблюдать их. В результате они не могли есть вместе с кем-либо, кроме членов своей группы. Раввинистическое законодательство, как и *Дамасский документ*, исходило из такой модели общества, при которой члены группы ежедневно тесно общались с представителями внешнего мира, как еврейского, так и нееврейского. Как и *Устав общины*, оно требовало от всех новообращенных принести клятвы и проходить испытательный срок три года. За этот промежуток времени новобранец шаг за шагом приближался к тому, чтобы стать полноценным членом союза. Как и в *Уставе общины*, новый статус выражался в допуске к совместной с остальными членами трапезе.

Многие ученые полагают, что *хавура* — разновидность секты, поскольку членство в ней требовало обособления от остальной общины, и возводят ее к фарисеям, чье название указывает на отщепенчество и сепаратизм. Независимо от того, являлась ли *хавура* первоначально фарисейской, нельзя быть уверенными в ее сектантском характере, поскольку в раввинистических источниках о *хавуре* (другими мы не располагаем) нет четких указаний, была она сплоченной организацией или просто свободным собранием религиозных элитистов. Затем, хотя *хавура* и отделяла себя от широких масс, неясно, насколько подобное отделение было связано с претензией на обладание единственно возможной истиной, как в случае ессеев или христиан. Между тем без притязаний на последнюю истину никакая группа не может считаться сектой (см. след. главу). Кумранские сектанты праведны и потому чисты; все остальные — злодеи и, стало быть, нечисты. Раввинистические законы строились, судя по всему, исходя из обратной логики: члены *хавуры* чисты и тем праведны; все остальные нечисты, а потому злодеи. Впрочем, какой бы ни была социальная реальность, стоящая за *хавурой*, как она описана в раввинистических текстах, ряд общих с Кумраном моментов показывает, что даже вне собственно сектантских группировок идея обособления по критерию ритуальной чистоты имела значительную силу.

ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ СОЮЗЫ

В отличие от синагог и сект, профессиональные гильдии глубоко укоренились в истории, в особенности в древние времена на Ближнем Востоке. Гильдии ремесленников и купцов играли важную роль в экономике Вавилонии, Ассирии и Египта. О гильдиях Израиля дошло не так уж много свидетельств, однако их достаточно, чтобы не сомневаться в существовании профессиональных союзов на протяжении эпохи Второго Храма и раввинистического периода¹⁰. Так, когда Нехемия перестраивал стены Иерусалима, он поручил часть работы представителю “серебряников”, а часть — представителю “аптекарей” (Неем., 3:8)¹¹.

В 1-й книге Хроник говорится о “семьях” писцов (1 Хр., 2:55)¹² и “домах выделщиков льна” (1 Хр., 4:21). Иосиф Флавий и Новый Завет много раз упоминают различных ремесленников, включая писцов, однако никак не указывают на их организацию. Зато раввинистические тексты содержат свидетельства о гильдиях торговцев, красильщиков, булочников, погонщиков мулов, корабельщиков, мясников и ткачей. Еврейская надпись II в. н. э. из Яффо говорит о союзе рыбаков¹³.

Еще одна раввинистическая традиция рассказывает о “семье”, которая отвечала в эпоху Второго Храма за выпекание хлебов предложения¹⁴ для храмовых жертв, и другой “семье”, готовившей храмовые благовония. На основании этих и подобных источников можно полагать, что профессиональные гильдии были частью социальной жизни античного иудаизма. Другие типы нерелигиозных союзов тоже, вероятно, могли существовать, однако о них нигде не упоминается.

ШКОЛЫ

Еще один тип частных институтов представляли собой школы. Согласно раввинистической традиции, обязательное образование для всех детей предписал, по одной версии, Шимон бен Шетах (I в. до н. э.), а по другой — Йеёшуа бен Гамла (I в. н. э.), однако обе, вероятно, не историчны

10 Список ремесел, упомянутых в раввинистической литературе (иногда в связи с профессиональными союзами), см.: AYALI M. *Nomenclature of Workers and Artisans in the Talmudic and Midrashic Literature*. Tel-Aviv, 1984 (2-е изд. 2001, ивр.).

11 В синодальном переводе слово *regaхим*, т. е. аптекари, понято вслед за *Септуагинтой* как имя собственное. — *Примеч. ред.*

12 В синодальном переводе «соферицы», как имя собственное. — *Примеч. ред.*

13 *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*. Ed. Frey J. B. — Rome., 1952., V. 2., № 945. P. 142–43,

14 Хлеба предложения — 12 хлебов, уложенные по 6 в ряд на особом столе в Храме вместе с ладаном. Предполагалась, что эти хлеба могут выпекать только левиты.

(ИТ, *Ктубот*, 8:11, 32с; ВТ, *Бава батра*, 21а). В отдельных греческих городах в эпоху эллинизма было введено (как правило, в результате пожертвований богатых граждан) детское образование за общественный счет¹⁵, однако нет никаких указаний на то, что еврейская община Второго Храма, будь то в Земле Израиля или в диаспоре, содержала школы для детей (как, собственно, и для взрослых). Иосиф Флавий и Филон, говоря, будто каждый иудей вплоть до ребенка знает законы Моисея, связывают это с обычаем публичного чтения Торы (в синагоге), а о школах как отдельном учреждении не упоминают. Наиболее вероятно предположение, что начальное обучение было делом семейным. Богатые (или необразованные!) могли нанять своим детям преподавателя, однако чаще всего в древнем мире начальное семейное образование ограничивалось отеческими наставлениями, касающимися того или иного ремесла.

Дальнейшее образование, если не считать синагогальных чтений и толкований Торы по субботам, оставалось почти исключительно уделом представителей богатых и привилегированных слоев, так как только они имели достаточно средств и свободного времени (слово “досуг” по-гречески — *schole*, откуда и происходят латинское *schola*, а затем и наше слово “школа”), дабы продолжать интеллектуально развиваться вместо того, чтобы зарабатывать себе на жизнь (ср. Сир., 38:24–39:11). Какой же могла быть школа, куда ходили богатые? У нас слово “школа” ассоциируется со структурированным, постоянно действующим учреждением, занимающим большое здание, где полно учителей, студентов и чиновников. Таких школ древний мир, конечно, не знал. Афинские школы, основанные Платоном, Аристотелем, Эпикуром или Зеноном в IV и III вв. до н. э., действовали непрерывно (эпикурейская школа продолжала процветать еще во II в. н. э.) и имели разделение на учащихся и преподавателей, однако в остальном были гораздо меньше и неформальнее, чем подразумевает современное слово “школа”. У евреев эпохи Второго Храма, насколько мы можем судить, не имелось (ни в Иудее, ни в диаспоре) академий афинского образца, хотя Иосиф Флавий и представляет читателю фарисеев, саддукеев и ессеев философскими школами (см. главу 5). Он сопоставляет, по-видимому, именно учения еврейских сект с их греческими аналогами. Тем не менее нельзя исключить, что он подразумевает сходство и в организации. Вслед за ним многие современные исследователи обратили внимание на сходство утопической структуры есеевской общины и школы пифагорейцев. Однако большинство античных школ не являлись братствами, где все жили вместе, а полноценных школ афинского образца в Земле Израиля до раввинистического времени, скорее всего, еще не было.

15 HANDS A. R. *Charities and Social Aid in Greece and Rome*. N.Y., 1968. P. 116–130.

Другой тип школы — это кружок, когда горстка учеников собиралась вокруг одного учителя. Ученики были как бы подмастерьями, обучение которых предполагало постоянное посещение мастера. Они следили за каждым его действием и прислушивались к каждому его слову. Кружок учеников существовал до смерти (или ухода) учителя и заканчивал существование вместе с ним. Соответственно такого рода школы нельзя назвать ни учреждениями, ни постоянно действующими организациями. Ученический кружок был наиболее распространенным способом получения высшего образования как для еврейской, так и для греко-римской античности.

Первые твердые указания на институализацию высшего образования в период Второго Храма можно найти в книге Бен-Сиры (около 200 г. до н. э.), которая гласит (51:31–36)¹⁶:

Обратитесь ко мне, неученые,
и ночуйте в моем доме учения!
Доколе будете вы хотеть того и сего,
а душа ваша будет жаждать?
Открыл я рот и сказал о ней:
приобретите себе мудрость не за деньги,
Шеи ваши под ярмо склоните,
и ваша душа получит прибыль.
Близка она к ищущему ее,
и тот, кто вложит душу, ее найдет.
Посмотрите своими глазами: был я мал,
придерживался ее — и обрел.
Многие слушали мое учение в моей юности —
и приобрели через меня серебро и золото.

Бен-Сира призывал своих хорошо обеспеченных читателей последовать его примеру и принять на себя “ярмо” мудрости. Он призывал их возлечь в его доме исследования, на иврите — *бейт мидраш*. Это был, вероятно, кружок, собиравшийся дома у Бен-Сиры. Книга Притч, более древний пример литературы Мудрости, тоже подразумевает ситуацию поучения (так, характерно обращение во втором лице “мой сын”), но никак не указывает на учебное заведение вроде *бейт мидраша*.

В раввинистической литературе понятие *бейт мидраш* становится частотным, хотя рабби нигде не давали ему четкого определения. Иногда *бейт мидраш* предстает просто местом, где учитель и его ученики собираются для учебы, иногда — это специальное здание. На надписанной

¹⁶ В синодальном переводе 51:23–28. — *Примеч. ред.*

дверной перемычке, найденной во время раскопок в Голане, читаются слова “*Это бейт мидраш р. Эльзара га-Каппара*”, раввинистического учителя II в. н. э. (к сожалению, никаких следов остальных частей здания не обнаружено)¹⁷. Один раввинистический текст II в. н. э. сообщает о *бейт мидраше* в Ардакусе, другой — о *бейт мидраше* в Лоде (*Тосефта*, *Эрувин*, 6:4; *Псахим*, 3:11). Из этого следует, что ко II в. н. э. *бейт мидраш* становился повсеместным учреждением. Как правило, рабби того времени не нуждались в специальном месте для преподавания, поскольку ученики постоянно находились рядом со своим учителем. Они вместе жили, ели, спали и путешествовали. Ученики слушали споры учителя с другими рабби и наблюдали, как он принимает судебные решения. Пространства частной жизни оставалось мало и у тех, и у других: даже в брачную ночь раббана Гамлиэля посетили преданные ученики (*Мишна*, *Брахот*, 2:5). К учителю иногда обращались “отец”, потому что он заменял своим ученикам отца. Согласно раввинистическому законодательству, обязанности учащегося по отношению к учителю походили на обязанности сына перед отцом: вставать в его присутствии, приветствовать его и даже, по-видимому, кланяться ему. Ученик не имел права садиться на место учителя, говорить в его присутствии, спорить с ним или резко отвечать (*Тосефта*, *Мегила*, 3:24). Таков был путь Торы. По большому счету, вступить в ученический кружок было все равно что вступить в новую семью (ср. *Мк.*, 3:32–5; 10:29–31).

Такие мини-сообщества преданных учеников вокруг досточтимого мастера во многом, разумеется, напоминают ранние стадии общины последователей Иисуса. Иисус, как мы отмечали ранее, много занимался преподаванием; апостолы были его любимыми учениками. Впрочем, Иисус являлся не только учителем, Он был также пророком и целителем, а рассказы о нем частично восходят к библейским сообщениям об Илие и его ученике Элише. Напротив, рабби II в. н. э. не претендовали на святость или чудотворство (хотя с отдельными рабби в III и IV вв. это случалось). Еще одно отличие связано с социальным происхождением учеников: ученики Иисуса были в основном из бедняков, тогда как последователи рабби II в. н. э., по-видимому, принадлежали к более высокому сословию (что тоже изменилось в III в.). Первые христиане зависели от донаторов; рабби — нет (*Мф.*, 10:9–11; 1 *Кор.*, 9:2; 2 *Кор.*, 7:10–11; *Флп.*, 4:10–20). Таким образом, между кружком Иисуса и раввинистическими кружками II в. н. э. есть расхождения социального порядка, однако имеется и значительное сходство.

Исторические следствия из предложенной нами реконструкции аналогичны тем, что высказывались ранее по поводу синагог: школы были

17 См.: URMAN D. *Israel Exploration Journal* 22 (1972). P. 21–23; NAVEH J. *On Stone and Mosaic: The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues*. 1978 (иср.). № 6. P. 25.

частными институтами, а не общественными. Никакой единой организации, которая надзирала бы за школами и давала полномочия учителям, не существовало. Еврейские общины, как в Земле Израиля, так и в диаспоре, видели множество самых разных людей, которых последователи величали *дидасками* (от греч. учителя) или рабби (ср. Ин., 1:38). Не все из них были фарисеями или членами тех избранных братств, которые создали впоследствии *Мишну* и связанные с ней работы, и тем более далеко не все из них учили одной и той же трактовке еврейской религии.

Заключение

Еврейское общество эпохи Второго Храма и раввинистического периода было во многих отношениях типичным античным обществом. Оно состояло по большей части из бедняков и даже нищих. Аристократия и интеллектуальная элита, создавшие основную дошедшую до нас литературу и заметно присутствующие в исторических рассказах, составляли крайне незначительный процент населения. “Молчащее большинство” включало в себя не только бедняков, но и другие обездоленные группы, например женщин и рабов. Бедняки ненавидели богачей настолько сильно, что их ненависть не могла не переходить порой в насилие. Сельские жители завидовали горожанам и тоже ненавидели их, поскольку город был территорией сборщиков налогов, землевладельцев (т. е. культуры). Маккавейское восстание стало победой простых сельских священников над столичными первосвященниками. Война 66–70 гг. н. э. была во многом гражданской войной между низшими и высшими храмовыми чинами, бедняками и богачами, между деревней и городом. Во всех этих отношениях еврейское общество во многом соответствует античному обществу в целом.

Иудаизм и созданные им институты выделяли еврейское сообщество и делали его еврейским. Священники и храмы, ассоциации и школы в греко-римском мире существовали повсюду, однако особенности иудаизма придавали их еврейским аналогам особые черты при всем формальном сходстве. Ни одна другая античная религия не породила ни исключительности и уникальности Иерусалимского храма, ни всеобщего посещения синагог, ни полемического азарта, какие присущи еврейским сектам. Даже политевма, продукт эллинистического греческого и римского права, использовалась евреями прежде всего для защиты своих прав и обеспечения свободы религиозного служения. Дух иудейства выразился не только в обрядах и верованиях, но и в особенностях социальных институтов.

Глава 5

Сектантское и нормативное

Описывая правление Ионатана Первосвященника (середина 140-х гг. до н. э.), Иосиф Флавий отмечает:

В это время существовало среди евреев три секты, которые отличались друг от друга мировоззрением. Одна из этих сект называлась фарисейскою, другая саддукейскою, третья ессеюскою. Фарисеи утверждают, что кое-что, хотя далеко и не все, совершается по предопределению, иное же само по себе может случаться. Секта ессеев учит, что во всем проявляется мощь предопределения и что все, постигающее людей, не может случаться без и помимо этого предопределения. Саддукеи, наконец, совершенно устраняют все учение о предопределении, признавая его полную несостоятельность, отрицая его существование и нисколько не связывая с ним результатов человеческой деятельности. При этом они говорят, что все лежит в наших собственных руках (*Иудейские древности*, 13:5:9).

Повествуя о событиях в Иудее полутора веками позже, Флавий снова обращается к трем философским школам, или сектам, причем почти в тех же выражениях. Между тем эти его описания довольно загадочны и вызывают ряд вопросов. Что значит “философская школа” (*греч.* *hairesis*)? Когда и почему возникли эти три философские школы? Какова их история? Каково значение и происхождение их названий — фарисеи, саддукеи, ессеи? Был ли вечный вопрос о судьбе/свободе воли главным предметом спора между этими школами? Только ли три философские школы существовали в иудаизме и каждый ли еврей непременно принадлежал к одной из них? Ни Флавий, ни другие античные авторы не обращаются к этим вопросам напрямую. Мы же начнем обоснование своего ответа с обсуждения

терминов “секта”, “ересь”, “ортодоксия” и “нормативность”. В целях разъяснения допустим, что фарисеи, самаритяне, ранние христиане и евреи Кумрана были сектами или по крайней мере группами с ярко выраженными сектантскими чертами. Делая подобное допущение, мы предвосхитим итоги основного раздела данной главы — исторического обзора сект во времена античности.

Секта и ересь

В русском языке слова “секта” и “ересь” обычно несут негативное значение. Секта — это группа, которая отклоняется от нормы и отделяет себя от церкви; напротив, конфессия — это легитимная подгруппа церкви. Ересь — недостоверное или незаконное учение; напротив, догмат — официальное и основополагающее учение. Другими словами, секты и ереси — не что иное, как религиозные группы и учения, которые мы осуждаем. Однако в своем первоначальном значении латинское слово *secta* и его греческий эквивалент *hairesis* не несли никакой отрицательной коннотации и были нейтральными терминами для обозначения школ (социальных групп) или философских школ (идеологических групп). Когда Иосиф Флавий относит фарисеев, саддукеев и ессеев к *hairesis*, он не говорит о них как о сектантах или еретиках, а преподносит как школы или философские школы, которые его греческие читатели могли бы оценить. *Secta* в современном смысле этого слова стало обозначать секту, а *hairesis* — ересь в сочинениях отцов церкви, использовавших эти термины, чтобы очернить своих оппонентов.

В этой главе мы будем использовать слово “секта” в совершенно ином смысле. Вот наше определение.

Секта — это маленькая организованная группа, которая отделяет себя от более крупного религиозного сообщества и утверждает, что лишь она одна воплощает идеалы большей религиозной группы, потому что только ей одной дано постичь волю Божию.

Секта должна быть небольшой, чтобы представлять собой часть *более крупного религиозного сообщества*. Если секта разрастается до такой степени, что становится крупным сообществом, она перестает быть сектой, а становится религией или церковью. Социологи спорят о том, каковы точные определения крупного сообщества и церкви, но эти вопросы мы затрагивать не будем. В рассматриваемый период две еврейские секты (или сектоподобные группы) вышли за границы своих сектантских истоков и превратились в самостоятельные религии. Из христианской секты выросло

христианство, а из фарисейской — раввинистический иудаизм, также известный как просто иудаизм.

Секта должна быть *организованной*. У секты обычно есть административная структура, процесс посвящения для новых членов, правила поведения и угроза исключения для тех, кто отказывается подчиниться правилам. Во многие секты человек может быть принят только через обращение, не по рождению. (Разумеется, это иногда верно и в отношении религий; так, Тертуллиан, отец церкви конца II в. н. э., с гордостью заявлял, что “христианами становятся, а не рождаются”).

Секта *отделяет себя* от сообщества, но это отделение может принимать различные формы. Члены секты могут уходить в пустыню или какое-нибудь другое удаленное место или могут жить среди других представителей своей религии, не сектантов, но не вместе с ними. Они устанавливают табу (ограничения), которые препятствуют нормальным социальным взаимоотношениям между членами группы (чистыми, праведными, избранными) и не членами (нечистыми, злыми, проклятыми). Какие бы формы ни принимало это обособление, оно обычно бывает вызвано чувством отчуждения к остальным представителям сообщества, особенно к его центральным институтам. Во многих случаях (как в Кумране) дуалистическая теология, которая делит сверхъестественную реальность между Богом и Сатаной (см. главу 3), отражает дуалистические общественные представления, разделяющие человечество на сыновей света и сыновей тьмы. Общественное отчуждение может также выражаться в напряженной эсхатологической спекуляции, с помощью которой секта убеждает себя, что ее текущее положение бессилия лишь временно. В будущем секта восторжествует, а ее враги будут наказаны.

Секта утверждает, будто *лишь она одна воплощает идеалы большей религиозной группы*. В терминах иудаизма это означает, что секта видит себя истинным Израилем. В лучшем случае все остальные евреи — грешники; в худшем — едва ли они вообще заслуживают называться Израилем. Полярность взглядов у членов секты и более широкого сообщества проявляется в том, как они друг друга называют. Секта может использовать самоназвания, которые подчеркивают ее элитарность (например, “избранные Израиля”, “праведный остаток”, “благословенные Богом”, “сыны света”) или набожность (предположим, “кающиеся Израиля”, “праведные”, “благочестивые”, “вступившие в Новый Завет”), или просто называть себя Израилем (как делали — и продолжают делать — самаритяне и христиане). Прочих же иудеев секта отвергает как злодеев, притеснителей, сынов тьмы и т. п. Оппоненты секты, отрицая ее легитимность, могут, в свою очередь, награждать ее самыми не лестными эпитетами. Секта “откололась” от Израиля (слово “фарисей”, по всей вероятности, было первоначально оскорбительным эпитетом, означавшим “сепаратист”) и отстаивает агрессивную или ложную идеологию.

Претензия секты на то, чтобы являться исключительным воплощением идеалов более широкого сообщества, основана на утверждении, что *только она одна понимает Божью волю*. Это положение подкреплялось самыми различными способами. Секта может утверждать, будто она или ее лидер причастны к новому Божественному откровению, которое было неизвестно людям, не принадлежащим к секте, или неверно ими понято. Она также может заявлять, что хранит древнюю традицию или вновь открыла истинную религию, забытую либо искаженную большинством. Наконец, секта может утверждать, будто одна верно понимает Священные Писания или что лишь ей удалось правильно отобрать книги, которые входят в канон. В общем, секта отстаивает мнение, что только ее авторитеты способны говорить от лица Бога, поскольку вожди более широкого сообщества доступа к истине лишены.

В конечном счете именно обособленность и исключительность делают секту сектой. Гильдии, клубы, синагоги и школы напоминают секты тем, что представляют собой небольшие добровольные объединения, но до тех пор, пока они не отделяют себя от сообщества и не претендуют на исключительное обладание истиной, они не секты. В некоторых случаях группа может отделять себя от большинства и все еще не являться сектой; классический тому пример — ордена католической церкви. Бенедиктинский орден — это маленькая организованная группа, которая отделяет себя от сообщества и ведет себя в соответствии с уставом (Устав св. Бенедикта), напоминающий устав кумранской общины как по форме, так и по содержанию. Однако бенедиктинцы не секта, поскольку они рассматривают себя как элиту, а не как единственных обладателей христианской истины. Они допускают, что христиане-небенедиктинцы, которые ведут религиозную жизнь, обретут спасение. Свою легитимность они получают не из какого-нибудь собственного откровения или священного текста (Бенедикт признается святым всей католической церковью), а от папы Римского, стоящего во главе всех католиков.

Ключевые моменты еврейского сектантства

Секты чувствовали себя отрезанными от окружающего мира. Для них традиционные общественные ценности и практики были искажены и осквернены, поэтому более не работали; еврейское общество казалось им непорочно греховным. Доказательством тому служило неприятие этим обществом тех или иных личностей и групп (как правило, собственно данной секты) и, напротив, принятие других личностей и групп (других сект),

которые, наоборот, такового не заслуживали. Совокупность этих ощущений приводила к выводу, что единственным способом существования — вплоть до момента вмешательства небесных сил и создания нового миропорядка — могло быть только полное отделение от общества и создание собственной, более совершенной общины. К тому времени, когда секта отделилась от основного общества и составила самостоятельную группу, уже невозможно, как правило, установить первоначальную причину ее отчуждения, поскольку теперь первичные ощущения были усилены или трансформированы новыми, вызванными самим процессом отчуждения.

Так, документы из Кумрана представляют нам группу определенных “мы”, которая критикует группу “вы” за неправильное исполнение нескольких десятков законов, связанных с ритуальной чистотой, храмовыми приношениями, свадьбами и т. п. Перечислив все эти спорные пункты, автор заключает: “[Вам известно, что] мы отделились от народа [и их нечистоты] и дальнейших споров с ними” (ММТ, раздел С) ¹. Автор, по всей видимости, подразумевает, что кумранитам пришлось отделиться от остальных израильтян из-за нежелания или неспособности последних “правильным” образом соблюдать набор законов о ритуальной чистоте и храмовых ритуалах. Иначе говоря, этот текст пытается объяснить причины отчуждения секты от основного общества. Вопрос об этих причинах достаточно спорный. Нет никакого сомнения, что кумранская группа отделилась в действительности не из-за тех или иных технических разногласий, касающихся соблюдения законов “чистоты”, а из-за каких-то более глубоких переживаний. То, что наш документ связывает зарождение секты с полемикой по конкретным деталям законодательства и практики, крайне существенно (мы еще вернемся к этому мотиву), однако не вызывает сомнения, что в нем видны не действительные причины отчуждения кумранитов, а последствия (или симптомы) этого отчуждения.

Независимо от того, насколько отвержение (или, как минимум, жесткая критика) институтов и обычаев остального общества было исторически связано с отчуждением секты, эта критика являлась характерным признаком иудейских сект. В античном иудаизме существовали три главных предмета полемики между сектами и остальным обществом: закон, храм и Писание. Мы рассмотрим каждый из них в отдельности.

ЗАКОН КАК КЛЮЧЕВОЙ МОМЕНТ

Христианство — религия веры, и христианское сектантство тоже связано с вопросами веры. Все множество споров и расколов в раннем христианстве

¹ Цит. по: VERMES G. *Complete Dead Sea Scrolls in English*. P. 227.

ведет начало от богословских проблем, в особенности природы и взаимодействия первых двух ипостасей Троицы. Однако иудаизм не был (и по большому счету не является до сих пор) религией веры. Не богословие, а законодательство служило той гранью, по которой происходила демаркация античных еврейских сект. Конечно, у сект часто имелись и специфические учения, но они не играли той формообразующей роли, как вопросы юридические. У нас нет недостатка в подтверждениях этому: протосектантские движения персидского периода; критика еврейского общества в кумранских *Уставе общины* или *Дамасском документе*; кумранский текст, упомянутый в предыдущем разделе; утверждение Иосифа Флавия, что фарисеи признают значимость “отеческих обычаев”, а саддукеи — отрицают; сообщения Нового Завета о спорах между Иисусом и фарисеями и, наконец, раввинистические сообщения о фарисейско-саддукейской полемике. Во всем этом материале подчеркивается юридический характер разногласий между сектами, зато почти не затрагивается философская или богословская их сторона.

Есть, надо признать, и какая-то доля сведений обратного свойства: таково описание Иосифом Флавием фарисеев, саддукеев и ессеев как философских школ, которые различались своими взглядами на вечные вопросы судьбы, свободы воли и бессмертия души, и новозаветные (Мк., 12:18–27; Деян., 4:2; 23:6–8) представления об отрицании саддукеями воскресения мертвых (находящие определенную поддержку в одном раввинистическом тексте (*Авот де-рабби Натан*, А5, В10)²). Таким образом, два грекоязычных источника (Иосиф Флавий и Новый Завет) поддерживают как юридическую, так и философскую трактовку спора между еврейскими сектами, тогда как ивритские источники (Кумранские свитки и раввинистическая литература) почти исключительно свидетельствуют о легальной стороне полемики. Из этого мы сделаем вывод, что основой раскола в иудаизме были именно юридические вопросы (это продолжилось и в средневековом еврейском сектантстве), тогда как греческие источники выдвигали другую версию, в основном в интересах своей нееврейской целевой аудитории.

2 *Авот де-рабби Натан* («[Поучения] отцов рабби Натана») — поздний раввинистический трактат, построенный как развернутая версия мишнаитского трактата *Авот* («Отцы»), включающего в себя цепочку преемственности раввинистических учителей вместе с их афоризмами и мировоззренческими высказываниями. *Авот де-рабби Натан* существенно разворачивает материал *Авот*, снабжая его комментариями и дополнительной информацией. Созданный предположительно между 700 и 900 гг. н. э., трактат дошел до нас в 2 рецензиях — «А» и «Б». Русский перевод Н. Переферковича под ред. Р. Кипервассера см.: *Талмудические трактаты. Пиркей Авот. Авот де-рабби Натан*. М.—Иерусалим, 2011.

В законодательстве полемику вызывали в основном три правовых раздела — матримониальное право, законы субботы и праздников и законы, связанные с Храмом и ритуальной чистотой. С точки зрения сектантов, браки правящей элиты (или всего общества) заключались противозаконно. Это могло касаться неправильного понимания списка запрещенных связей из книги Левит (18 и 20) или браков с “чужими” женщинами. Выступая против этих браков и тем самым отказывая рожденным в них детям в легитимности, сектанты не только подчеркивают, что лишь они соблюдают иудаизм правильным образом, но и возводят преграду для браков между собой и представителями остального общества. Точно так же, поскольку суббота и праздники определенным образом отмечались всем еврейским обществом как в Храме, так и за его пределами, сектанты, предлагая свою трактовку этих ритуалов, дистанцируются от общепринятых норм религиозности. В Кумране такое отделение достигло наибольшей глубины: сектанты не только выступали за особенно строгие правила соблюдения субботы, но и следовали собственному календарю, отличавшемуся от общего иудейского. Когда кумраниты отмечали День искупления (*Йом Кипур*), у остальных евреев был обычный рабочий день.

Третий раздел права, значимый для самоопределения сектантов, касался Храма и ритуальной чистоты. Законы чистоты изложены в книгах Левит (в основном в первой части) и Числа (особенно в главе 19). Основными источниками нечистоты служили человеческие трупы, “нечистые” животные и истечения из половых органов (как у мужчин, так и у женщин). Эти законы были достаточно сложно устроены, поскольку учитывали много варьирующих факторов: источник, из которого нечистота передалась; объект нечистоты (человек, пища или предмет); степень нечистоты; способ и срок очищения. Тора рассматривает каждое из сочетаний этих факторов, и все они подробно исследовались и разбирались на протяжении эпохи Второго Храма (особенно в Кумране) и в раввинистическую эпоху. Современное понимание выражений “чистота” и “нечистота” может создать ложное ощущение, будто эти законы носят гигиенический (чистое vs. грязное) или метафорический (хорошее vs. плохое) характер. Это неверно. Книге Левит нет дела до физической грязи тех или иных животных (например, свиней), поскольку она не имеет отношения к их ритуальному статусу; точно так же Левит не относит к числу источников нечистоты очевидные для нас примеры грязного (например, мочу или фекалии). В главе 16 искупление приравнивают к очищению, однако в основном на протяжении книги грех не является причиной нечистоты, а праведность не подразумевает чистоту. Эту разницу подчеркивает современный научный термин “*ритуальная чистота*”.

Согласно книгам Левит и Числа, всякий, кто входит в “стан”, на освященную Божественным присутствием территорию походного лагеря, должен быть чист. Нечистый (или ставший нечистым) должен быть изгнан из

лагеря (Лев., 13:46; Числ., 5:1–4). Лагерь включает в себя всех израильтян — переносную скинию со священниками и левитами и 12 племен. Всю полноту практических выводов из этого предписания сделали только в эпоху Второго Храма. Пиетисты и сектанты соблюдали все законы, связанные с чистотой, потому что Бог, по их мнению, постоянно пребывал в “стане”. Чистота стала вопросом повседневной жизни. Пища на обеденном столе сопоставлялась с жертвенным мясом на алтаре; на каждом еврее в “стане” лежали не меньшие обязанности по сохранению чистоты, чем на священнике, входящем в Храм. Братство (*хавура*) кумранитов — яркий пример этого образа жизни. Именно опасения за ритуальную чистоту, вероятно, заставили ессеев отказаться от женского присутствия в Кумране. Тем не менее для большинства евреев эпохи Второго Храма освящение быта не доходило до таких крайностей. По их мнению, а в дальнейшем таково будет и мнение большинства рабби, священная территория “стана” ограничивалась в действительности лишь Храмом и Храмовой горой. Собираясь войти в Храм, евреи проходили ритуальное очищение. Раскопки на Храмовой горе в Иерусалиме обнаружили целую систему бань³, прилежавших к лестнице главного входа в Храм. Здесь верующие могли омыться перед входом в святилище. Зато в стороне от Храма большинство евреев не видело оснований соблюдать ритуальную чистоту, поскольку они жили за пределами священного “стана”.

Законы чистоты в еще большей степени, чем законы о браке или субботе, препятствовали нормальным социальным отношениям между соблюдающими их и остальной частью общества. Тот, кто следовал в повседневной жизни правилам ритуальной чистоты, не мог делить с другими трапезу, посуду, еду. Ему также приходилось избегать физического контакта с ритуально нечистыми людьми. Таким образом, принятие той или иной сектой доходящих до идеосинкразии требований к чистоте было естественным бытовым выражением сектантского чувства отчужденности и исключительности. Закрытая община — территория чистоты, которая не только соперничает с Храмом, но и упраздняет его. Храм осквернен, священники предаются разврату, так что храмовые ритуалы лишились смысла. Храм сделался нечистым, так что прежде, чем занять подобающее ему место в Божественном миропорядке, его потребуется заново очищать. Таково сектантское отношение к Храму; к нему мы сейчас и обратимся.

ХРАМ КАК КЛЮЧЕВОЙ МОМЕНТ

В течение всего времени своего существования Второй Храм парадоксальным образом обладал одновременно и значительно более высоким и более

3 Имеется в виду *миква*, бассейн для ритуального омовения. — *Примеч. ред.*

низким статусом по сравнению с Первым. Храм больше не был под пятой царского дворца; пророки не спорили о нем, а “высоты” или другие храмы не составляли ему конкуренции (по крайней мере заметной). В этом отношении Второй Храм достиг центрального положения и значимости, каких не было в действительности у Первого. Священники стали аристократией, первосвященник возглавил все государство. По мере роста диаспоры росли подношения Храму и приток паломников со всего мира. После перестройки Храма Иродом Великим Иерусалим стал одним из известнейших городов на Востоке, а сам Храм пользовался всеобщим восхищением.

Безусловно, новообретенная значимость не могла скрыть и ряд новых проблем. Первый Храм, построенный царем из династии Давида по пророческому благословию и в итоге ставший местом чудесного явления Бога (в виде облака дыма и, согласно книге Хроник, небесного огня), был блестящим достижением блестящей эпохи. Напротив, Второй Храм, пусть и авторизованный Хагеем и Захарией, построили по приказу языческого царя, и он никогда не удостоивался малейшего знака Божественного присутствия. Второисайя, пророчески возвещая об избрании Богом Кира Великого в качестве помазанника, который освободит евреев из Вавилонского плена и построит Храм, отдает себе отчет, что отнюдь не все евреи в восторге от Божьего замысла (“Увы спорящему со своим изготовителем, о черепок черепком, сделанный из земли! Глине ли говорить горшечнику “Что ты делаешь?!” и твоему ли изделию “У тебя нет рук!”” — Ис., 45:9). Старики, помнившие Первый Храм, плакали при освящении Второго (Ездр., 3:12) — быть может, от грусти. Ко II в. до н. э. шаткость статуса Храма была понятна уже всем и каждому. Первосвященники порочили свою должность династической борьбой и эллинизацией; Храм захватил и осквернил языческий царь. Пусть даже его потом отвоевали и очистили благочестивые иудеи, теперь уже не было пророка, чтобы благословить их работу, а никакое чудо не подтвердило, что Храм снова стал местом Божественного пребывания. Маккавеи заняли пост первосвященников, не имея на то права по происхождению. Римляне, войдя в Иерусалим в 63 г. до н. э., тоже осквернили Храм своим присутствием в Святая святых. Ирод, великолепно его отстроивший, рассматривался своими противниками как полужеврей. При нем пост первосвященника потерял всякую моральную силу, поскольку Ирод назначал на него своих ставленников, имевших даже меньше прав на родовое место потомков Аѓарона, чем Маккавеи.

Таким образом, хотя Второй Храм занял положение главного символа и центрального института иудаизма, а священство (в особенности первосвященство) превратилось в новую еврейскую аристократию, и Храм, и его священники, особенно с Маккавейского периода, были во многом идеологически ослаблены. Могли ли евреи быть уверены, что учреждение

и сословие, претендующие на звание единственных посредников между народом и Богом, на самом деле имели на то основания? Секты утверждали, что ни Храм, ни его нынешние священники не пользовались благосклонностью Бога. Стремление Храма к исключительности — “Один Храм для Одного Бога”, как выражается Иосиф Флавий (*Против Апиона*, 2:23), — переносилось с Храма на сектантскую общину. Соответственно, будь то прямо или косвенно, секта воспринимала себя и своих руководителей как замену Храма и священников. Такое самовосприятие нетрудно обнаружить как в Кумране, так и в раннем христианстве (например, 1 Кор., 3:16–17; 6:19; 2 Кор., 6:16; Еф., 2:19–22; 1 Пет., 2:1–10). Разница лишь в том, что кумраниты считали свою общину только временной заменой Храму в ожидании грядущего, Богом построенного Храма, тогда как ранние христиане — по крайней мере некоторые и иногда — настаивали на вечном и окончательном характере этой замены (Откр., 21:22). Соблюдение законов ритуальной чистоты в повседневной жизни среди (возможно) фарисеев, кумранитов и многих других сект тоже было актом присвоения себе того, что изначально относилось исключительно к Храму.

Тесная связь между Храмом и сектантством прослеживается также в хронологических параллелях между основными этапами развития сектантства и основными моментами истории Храма. Первые, еще нечеткие, сектантские движения складываются в персидский период, когда отстроенный Храм стремился утвердить свой авторитет. В полностью сложившемся виде они появляются на исторической сцене во II в. до н. э. после осквернения Храма Антиохом Эпифаном и его очищения Маккавеями. После 70 г. н. э. секты исчезают, поскольку исчезает и Храм как один из ключевых моментов в сектантской идеологии.

ПИСАНИЕ КАК КЛЮЧЕВОЙ МОМЕНТ

Ко времени возвращения евреев из Вавилонии в персидский период классическое пророчество — как оно осуществлялось в VIII — начале VI в., клонилось к закату. Евреи осознавали, что Бог уже не разговаривал с ними так, как делал это раньше. Пророки, которые по-прежнему получали небесные знамения или слышали голоса, видели и воспринимали совсем иначе, чем их предшественники. В результате (или это было причиной?) прекращения и/или изменения пророчества иудеи стали искать Божиего слова не у людей, а в книгах. Священные традиции прошлого были собраны, отредактированы и изданы — так возникла Тора. Следом также собрали и издали речения великих пророков прошлого. Этот процесс, приведший в итоге к созданию Библии (см. главу 6), порождал два важнейших вопроса. Первый: какие именно книги считать каноническими (ограничимся пока

определением “авторитетными”); второй: как толковать канонические книги и в том числе кому достанется это право?

Канон включает одни книги и исключает другие. В христианстве отбор канонических книг Нового Завета стал полем битвы между ересью и ортодоксией. Во II в. один из ортодоксальных отцов церкви отвергал учение еретиков, опираясь на каноничность тех или иных книг: только четыре Евангелия истинны (каноничны); никакое другое Евангелие не может быть источником церковного учения. Стало быть, всякий, кто читал то или иное неканоническое Евангелие, не принадлежит к святой и истинной церкви (Ириней Лионский. *Опровержение всех ересей*, кн. 3). В расколах и противоборствах античного иудаизма состав библейского канона, напротив, никакой роли не играл. В эпоху Второго Храма канон был еще до крайности подвижен. Конечно, все евреи признавали авторитет Торы, и все евреи, кроме самаритян, признавали авторитет за корпусом пророков. Однако природа и степень авторитетности этих книг, а также отношение к ряду других популярных книг могли сильно варьировать от общины к общине внутри иудаизма Второго Храма. Так, когда ессеи-кумраниты осуждали религиозную жизнь остального еврейства, они, тем не менее, никогда не укоряли противников за пренебрежение есеейской литературой. Нет ни одного древнего источника, где состав канона являлся бы фокусной точкой споров между сектами. Нет свидетельств и тому, чтобы какое-либо центральное учреждение (например, священство) пыталось внедрить в общество единообразный канон. Таким образом, состав библейского канона был неотъемлемой частью антисектантской полемики в христианстве, но не в иудаизме. Еврейские секты создавали и хранили собственные книги, которые считали авторитетными, однако это не являлось, по-видимому, решающим фактором ни для их самоопределения, ни для их признания со стороны противников.

Толкование Библии было фокусной точкой сектантских споров в гораздо большей степени. Поскольку слово Бога более не открывалось, как издревле, через пророков, евреи обратились к экзегезе священных писаний. Благодаря интерпретации вечные истины текстов могли быть извлечены на свет и применены к современной жизни. Изучение Торы формализовалось как часть литургии, возникла целая страта образованных книжников, которые претендовали на общественное влияние благодаря своей эрудиции и опыту библейского толкования (см. главу 3). Различные секты, в свою очередь, тоже возводили свои учения и практики к Писанию и, конечно, утверждали, что их трактовка текста являлась единственно верной. Таким образом, толкование Библии обладало сущностной значимостью для самоопределения сектантов. Ориген, отец церкви III в. н. э., объяснял, что одной из главных причин возникновения среди иудеев различных школ

мысли (по-гречески он использует слово *hairesis*) было “различие в толкованиях писаний Моисея и речений пророков” (Ориген. *Против Цельса*, 3:12). Это применимо и к зарождению еврейских сект, как мы их рассматриваем в этой главе.

До Вавилонского плена основным вопросом, стоявшим перед израильтянами, было различие истинных пророков и ложных. И пророки, и лжепророки провозглашали, что “так говорит Господь!”, однако лишь некоторые из них были правдивы. Евреи Второго Храма, конечно, тоже имели дело с проблемой лжепророчества, однако во многом ее сменила другая: как распознать подлинные (т. е. канонические, имеющие право на авторитет) книги и подлинные (правильные) толкования этих книг? У сект на этот вопрос имелись четкие ответы.

Ортодоксальное и нормативное

На предыдущих страницах мы старались избегать слов “ортодоксальный” и “нормативный”, равно как и их антонимов “еретический” и “раскольнический”. Причины тому мы разъясним в данном разделе.

Греческое слово *orthodoxia*, породившее понятие “ортодоксальность” (и понятие “православие” как его русскую кальку), означает “верное мнение”, равно как и латинское *norma* (поведенческий стандарт). Эти термины соответственно подразумевают некую “верность” того явления, к которому применяются. Так, ортодоксальный иудаизм означает иудаизм истинный, как он был дан Богом и выработан традицией. Нормативный иудаизм — это иудаизм большинства, т. е. такая его форма, которой большинство евреев следует как единственно легитимной. Область значения этих понятий совпадает, но лишь частично. Определяя то или иное направление иудаизма как ортодоксальное, мы принимаем богословское решение, а исповедание не может быть рационально проверено. Историк ничего не может сделать с вопросом, являлся ли иудаизм фарисеев более истинным, чем саддукеев, или было ли мнение Гамалиэля подлиннее, чем мнение Иисуса и Павла. Историк не имеет права описывать ту или иную разновидность иудаизма как ортодоксальную (если только он не пишет с конфессиональной перспективы).

Напротив, определение того или иного вида иудаизма как нормативного — суждение историческое, оно предполагает, что такой иудаизм был более распространен, нежели другие. Однако и тут неотвратимо примешивается оценочный элемент правоты. В период Первого Храма, если верить пророческой критике, большинство израильтян поклонялись чужим богам

и приносили им жертвы “на каждом высоком холме и под каждым тенистым деревом” (Втор., 12:12; Иер., 2:20 и др.). Религия масс, а в какие-то периоды и религия государства являлась политеистичной, так что наряду с Богом Израиля почитались и другие Божества. Должны ли мы назвать древнеизраильский политеизм нормативным? Мы не делаем этого, потому что библейские пророки и те, кто записывал историю, которых иудаизм и христианство признают носителями Божественной вести, однозначно осуждают эти практики. Таким образом, даже слово “нормативный” оказывается окрашено “правильностью” и заслуживает осторожности (можно заменять его на более сдержанные эквиваленты: популярный или господствующий).

Собственно, к этому вопросу можно относиться по-разному. Что есть иудаизм? Способ ли это религиозного поведения, которого придерживается народ, известный как евреи, израильтяне или иудеи? Или это идеальный набор верований и практик, служащий мерилom и критерием оценки для реальной еврейской жизни? Если выбрать первое, то иудаизм — лишь конструкт, постоянно меняющийся, как меняются люди, и ни одна разновидность иудаизма не может считаться правильнее или аутентичнее, чем другая. Если выбрать второе, то иудаизм — абсолютная истина, раскрытая Богом и/или развитая Преданием, по степени близости к которой можно измерить большую или меньшую истинность каждого из видов иудаизма. Такова будет позиция верующего. В этой книге мы выступаем как историки.

Другое возражение против термина “ортодоксия” заключается в том, что он не соответствует никакому концепту в самом античном иудаизме. Церковные соборы IV в. поставили христианским верованиям и обрядам рамки допустимого, установили канон, формализовали догматы и предали анафеме секты с ересями. Иначе говоря, церковные соборы определили понятие “ортодоксия”. Собственно, именно в течение IV в. слово “ортодоксальный” и связанные с ним понятия получили широкое распространение в патристике для различения истинного и ложного христианства. Рост папства еще более усилил этот процесс самоопределения: находящийся в литургическом общении с епископом Рима считался ортодоксом; все остальные — еретиками. Восторжествовавшая в IV в. партия превратилась в христианскую ортодоксию и воспринимала себя носителем того христианства, которое было “везде, всегда и у всех” (формулировка из так называемого Викентийского канона; см.: Викентий Леринский (Перегрин). *Памятные записки*, 2:3). Все остальные трактовки христианской веры, возникшие в предыдущие века, окончательно осудили как ереси и расколы. Вера ортодоксов — вера Иисуса и Павла, а многочисленные секты, искажавшие единую и истинную церковь, считались лишь юношескими соблазнами. Таким образом, торжество ортодоксии сопровождалось ересиологией (изучением и опровержением ересей), экклезиологией (учением о церкви и церковной общине, которое

включало одних и исключало других) и церковной историографией (описанием истории церкви с перспективы победителей).

Напротив, иудаизм никогда не имел ни Папы, ни церковных соборов и соответственно был лишен объективных критериев для определения ортодоксии. Храм служил авторитетом, в борьбе против которого секты определяли свою позицию, однако сам первосвященник не имел достаточной власти, чтобы установить, какие формы иудаизма будут ортодоксальными, или исключить из храмовой общины евреев, соблюдавших осужденные практики. Раввинистическое движение, конечно, постепенно приобрело роль центрального авторитета после разрушения Храма в 70 г. н. э., однако этот процесс занял несколько веков, а сами рабби никогда не объединялись в достаточной мере, чтобы выбрать Папу или созвать Синод. Евреи не создали ересиологию, экклезиологию и экклезиастическую историографию вплоть до Средних веков, когда раввинистический иудаизм столкнулся с караимским сопротивлением изнутри и мусульманским и христианским давлением снаружи. Античная раввинистическая литература содержит, разумеется, отдельные нападки на различные секты (в особенности на саддукеев), определяет некоторые рамки терпимости в верованиях и практиках и проецирует свои ценности на великие фигуры прошлого (взять хотя бы наречение Моисея нашим рабби), однако последовательное самоопределение, так активно присутствующее в христианской литературе IV в., здесь отсутствует. Слово “ортодоксальный” не применялось ни к одной разновидности иудаизма вплоть до XIX в., когда противники реформизма объединились под флагом “ортодоксального иудаизма и истинной Торы”. Только тогда отдельные евреи, имея целью показать противозаконный характер реформ, переняли историческую перспективу, которую использовали средневековые раввины в борьбе с караимами. Ортодоксальный иудаизм и сегодня воспринимает себя как носителя того самого иудаизма, в который верили “везде, всегда и все”, поэтому единственный способ избавиться от теологической и полемической нагрузки, связанной с понятиями еврейской ортодоксальности и нормативности, не существовавшими в античности, — отказаться в нашем рассуждении от этих терминов и стоящих за ними концептов.

Протосектантство в персидский период

В эпоху Первого Храма не было недостатка в религиозных противостояниях, будь то между царями и пророками, пророками и священниками, священниками и царями, “истинными” и “ложными” пророками, политиками и монотеистами, сторонниками местных култов и защитниками

уникального статуса Иерусалима, однако они не привели к образованию сект. Пророки не отделялись от остального народа, чтобы составить собственную общину. В израильском обществе до Вавилонского плена можно найти лишь один пример, отдаленно напоминающий секту. Это дом Рехавитов — клан (или союз?), во главе с их “отцом” (быть может, основателем) Ионадавом сыном Рехаба, постановившим воздержание от винопития, строительства домов и возделывания земли (Иер., 35). В раннем Средневековье как иудейское, так и христианское воображение связывало Рехавитов с ессеями, однако те Рехавиты, которых описывает Иеремия, даже если они были не родом, а группой пиетистов, не обладают основными признаками секты.

С чем же связано отсутствие сектантства при религиозных противостояниях эпохи Первого Храма? На этот вопрос возможны разные ответы, однако мы ограничимся одним предположением, развивающим предшествующие мысли. В допленный период израильская идентичность определялась в основном этнически, по рождению. Как мы уже показывали в главе 2, переход в иудаизм до Вавилонского плена был невозможен, поскольку родовое общество оказалось неспособно создать фиксированные механизмы натурализации “пришельцев”. Институт перехода в иудаизм подразумевает, что еврейское “гражданство” — вопрос религии (или политики), а не происхождения. Сектантство тоже исходит из религиозного определения еврейства. По мнению секты, большинство евреев по происхождению не соблюдают иудаизм правильным образом, а потому перестают быть “Израилем”, теряют свой еврейский статус. Именно переход от родовой идентичности к религиозной создал условия как для прозелитизма, так и для появления сект. Оба этих явления отсутствуют в допленный период, зарождаются в персидский и получают полное развитие лишь во II в. до н. э.

Религиозные споры, которые велись внутри еврейской общины Вавилонии и Земли Израиля в персидские времена, имели несколько направлений. Из этих споров возникли группы, которые во многом предвосхестили будущие секты. Рассмотрев вкратце деятельность Эзры и Нехемии, мы обратимся затем к трем наиболее освещенным в различных источниках протосектантским группам: “общине (вернувшихся) изгнанников”, упомянутой в книге Эзры (Езд., 10:7 и др.; дословно “дети изгнания”), группировке, описанной в книге Нехемии (10), и группировке, описанной в книге Исаяи (65).

ЭЗРА И НЕХЕМИЯ

Законы, Храм и интерпретация Писания, которые мы описали как фокусные точки сектантства, являлись также основными пунктами программы Эзры и Нехемии. Как и секты впоследствии, эти реформаторы возражали

против того, как широкие круги общества соблюдали законы, связанные с заключением браков, субботой и праздниками, а также Храмом и ритуальной чистотой. Эзра и Нехемия добивались соблюдения запрета на смешанные браки, который нарушался в первую очередь священством и аристократией. Нехемия ужесточал требования к соблюдению законов субботы и перестроил систему десятины и храмовых приношений. Кроме того, он очистил территорию Храма, в том числе выгнал Товию Аммонитянина, который по приглашению первосвященника поселился в одной из храмовых комнат (Неем., 13:7–8).

Во всех действиях Эзры и Нехемии основной удар наносился по священству и его союзникам. Эзра зачитал вслух книгу Назидания (Торы) Моисея и с помощью левитов разъяснил ее содержание (Неем., 8). Стало быть, Эзра “опубликовал” Тору, сделав ее доступной всем слоям населения. Это напрямую угрожало политической гегемонии священников. Слово “Тора” означает “назидание” или “учение”, однако в допленные времена оно ассоциировалось в первую очередь с поучением священников (например, Иер., 18:8). Эзра же пытался отстранить священников от посредничества между народом и священными традициями, давая народу прямой доступ к Торе. Римляне считали публикацию своих Двенадцати таблиц в 451 г. до н. э. (по забавному совпадению почти одновременно с реформами Эзры) значимым шагом к постепенному ослаблению патрициев, поскольку записанный и доступный населению закон снижал возможность произвольного и пристрастного решения со стороны должностных лиц. Дав народу доступ к Торе, Эзра подрывал власть священников как должностных лиц Иудеи. Поддержку ему оказывали левиты — группа, находившаяся в течение эпохи Второго Храма в напряженных отношениях со священством (Нехемия тоже опирался на левитов); Тора читалась не в самом Храме, а у Водяных ворот, возможно, именно потому, что храмовые священники не хотели этих реформ.

Что же давало Эзру и Нехемии авторитет, достаточный для противостояния священству, отмены их браков, изгнания из Храма их друзей и перестройки системы приношений и жертв? И Эзра, и Нехемия были чиновниками на персидской службе и потому пользовались поддержкой на имперском уровне. Эзра имел царскую хартию уполномоченного по еврейским делам при дворе (Ездр., 7), а Нехемия являлся управителем провинции Иудея. Эзра имел и внутреннюю легитимацию. С одной стороны, утверждается (Ездр., 7:1–5), будто он был священником первосвященнического рода, хотя нигде в тексте это не подтверждено. Возможно, он готовился выступить против интересов своего класса именно потому, что не служил первосвященником. С другой стороны, гораздо более важным ресурсом Эзры был его статус книжника, “писца, опытного в Учении (Торе)

Моисея” (Ездр., 7:6). По всему Ближнему Востоку писцы выступали чиновниками, которые осуществляли на местном уровне исполнительную власть, руководили гражданской жизнью, составляли письма и договоры. Эзра считался “еврейским” писцом, сведущим не в общих ближневосточных законах, а в учении Моисея. Его авторитет держался на образованности. Он был способен учить Торе и определять законность или незаконность заключенных аристократами брачных союзов благодаря большей опытности в ней. Нехемия не являлся ни священником, ни книжником, однако мы можем предполагать, что он также пользовался внутренней поддержкой благодаря своим образованности и благочестию. Даже священники в Храме были подотчетны ему, поскольку они хуже, нежели он, представляли себе, каков наиболее богоугодный способ организации жизни Храма.

Подобно позднейшим сектам, Эзра и Нехемия делали акцент на законах о браках, субботе, Храме и ритуальной чистоте; выступали против священства и в особенности первосвященника; их авторитет в первую очередь опирался на образованность — познания в Торе Моисеевой. Они считали священство негодным и некомпетентным, продолжали почитать Храм и признавать его центром еврейской религии. С точки зрения библейского повествователя, евреи, поддержавшие Эзру и Нехемию, не были отдельной группой, а представляли все иудейское общество в целом. В этой работе мы не станем дискутировать ни о деятельности обоих реформаторов, ни о полноте оказанной им поддержки. Для нас намного важнее, что сам библейский историописец вопреки собственному представлению изображает Эзру и Нехемию предводителями не всех, а лишь некоторых евреев, которых в обоих случаях можно выделить в качестве некой группы. Именно об этих протосектантских движениях персидского периода и пойдет речь дальше.

“Дети изгнания” и книга НЕХЕМИИ

Книга Эзры использует слова “изгнанники”, “дети изгнания” и “община изгнанников” для обозначения населения, вернувшегося из Вавилонии в Землю Израиля во времена Зерубавеля и Эзры (т. е. не тех, кто в изгнании, а тех, кто из него вернулся). Автор представляет себе общину изгнанников как организованную и дисциплинированную группу, воплощающую собой истинный образ иудаизма (своего рода церковь). Эти евреи отстроили Храм, победили “врагов Йеғуды и Беньямина” (Ездр., 4:1), освятили Храм, справили *Песах* (6:19–20), принесли жертвы за 12 племен Израиля (8:35). Их ряды пополнялись теми, кто “отделился от нечистоты народов земли, чтобы стремиться к Господу, Богу Израиля” (6:21) — новообращенными,

которые присоединились к общине. Когда Эзре доложили, что некоторые из изгнанников женились на местных женщинах, он приказал всем возвращенцам собраться на площади перед Храмом; тем, кто не исполнит этот приказ в течение трех дней, грозили конфискация имущества и исключение из общины изгнания (10:7–8). Было обнаружено более 100 смешанных браков, которые предписывалось расторгнуть, а жен с детьми отослать (подчинились они или нет, остается не вполне ясным).

Хотя книга Нехемии не использует слово “изгнанники” в этом значении, там также присутствует аналогичная группа. В главе 8 описывается чтение и разъяснение Торы народу Эзрой. В главе 9 сообщается о публичном посте и искупительной службе, вызванной чтением Торы, — в точности как открытие книги Второзакония полутора столетиями ранее стало поводом для всенародного покаяния (ученые спорят о первичности связи между Неем., 8 и Неем., 9–10, поскольку Эзра, главное действующее лицо главы 8, не упоминается в последующих). В основе этой службы лежала длинная покаянная молитва от первого лица множественного числа, заканчивающаяся в главе 10 договором, или зарокон. Участники этого договора, перечисленные по имени и по-прежнему называющие себя “мы”, взяли на себя обязательство следовать Учению Бога (Торе) и соблюдать все его предписания, в особенности избегать браков с “народами земли”, не вступать с ними в торговые сделки по субботам и соблюдать субботный год, а также поддерживать Храм и его священников разнообразными приношениями, деньгами, дровами, первыми плодами, первенцами скота, начатками муки и др.

Как и община изгнания, подписавшие этот документ позиционируют себя воплощением подлинного иудаизма и воспринимаются библейским автором как церковь, представляющая единство всего народа (раввинистические тексты будут называть их “мужами великого собрания”, см., например, *Мишна*, *Авот*, 1:1). В конце списка подписей означены “остальной народ, священники, левиты, привратники, певцы и служки Храма, а также все, кто отделился от народов земли ради Торы Божией” (Неем., 10:20). Как и община изгнания, эта группа была дополнена категорией, о которой мы не знаем; скорее всего, имеются в виду евреи или прозелиты, как и в случае Ездры, 6:21. Если община изгнания была связана с фигурой Ездры, участники договора в Неем., 10 связаны с фигурой Нехемии, первого (и наиболее влиятельного) из подписавшихся. Этот договор делает упор на законах, введенных Нехемией во второй срок своего управления (432 г. до н. э.), их уточненных или расширенных версиях. Отказ от смешанных браков и изгнание иноверцев из Храма (Неем., 13:1–9, 13:23–30); поддержка Храма и духовенства десятиной и приношениями (13:10–14, 30–31); избегание торговых сделок в субботу (13:15–22; упоминание о праздных годах в договоре отражает,

возможно, указ Нехемии от первого срока правления, 445 г. до н. э., связанный с отменой долгов в Неем., 5).

Обе эти группы представляют собой протосекты. Община изгнания воспринимала себя подлинным выразителем иудаизма; ее противники — враги Йеѓуды и Беньямина. Иудеи (почитающие Бога Израиля), находящиеся за пределами группы, воспринимались как иноверцы, и соответственно браки с ними запрещались. Тот факт, что священники, для которых была важна чистота рода, женились на их дочерях, а также еврейские имена этих людей (например, Товия) указывают нам, что эти люди отнюдь не являлись настоящими иноземцами по рождению, вопреки полемическому применению к ним этнонимов “аммонитяне”, “моавитяне” и др. Нарушители устава общины изгонялись. Завет в главе 10 книги Нехемии похож по форме на Устав общины из Кумрана. Он устанавливает цель существования группы (“ходить по Торе Божией”) и подчеркивает наиболее важные для самоопределения группы правила. Как и в будущем сектанстве, эти правила связывались с браками, субботой и приношениями в Храм (нет речи только о законах чистоты).

ИСАЙЯ, ГЛАВА 65

Несколько иной тип протосекты мы видим в книге Исаяи. Анонимный автор ее последних глав называется в науке Третьим Исайей (или Трито-исайей). Главы 63–64 представляют собой поэтический плач о разрушенном Иерусалиме с призывом к Богу умерить Свой гнев. В главе 65 Бог (или пророк от Его имени в первом лице) отвечает на этот плач. Бог воззвал к Своему народу, а те не слышат:

Откликался Я, — а они не спрашивали Меня,
являлся Я, — а они не искали Меня,
Я говорил: “Вот Я! Вот Я!” народу, не звавшему Меня по имени
[или: не называющемуся Моим именем].
Я протягивал руки весь день к народу бунтующему,
ходящему дорогами недобрыми, произвольными,
Народу, который всегда оскорбляет Меня в лицо.
(Ис., 65:1–3)

Далее следует перечень недостойных действий этого народа: они едят свинину и совершают различные запрещенные (языческие) обряды. Поэтому Бог уничтожит их, однако не всех.

... ради слуг Моих, ради того, чтобы не всех убить,
Я произведу потомство от Якова,

и от Йегуды — наследников Моей горы,
унаследуют ее Мои избранники,
и Мои слуги поселятся там.

<... >

Вы же, оставленники Господа,
Забывающие гору Моей святости...

... вас Я обреку мечу,
и всех вас — на заклятие.

<... > Поэтому так говорит господин Господь:
вот, Мои слуги будут есть, а вы — голодать,
Мои слуги будут пить, а вы — жаждать,
Мои слуги будут радоваться, а вы — сокрушаться.

<... >

Останется ваше имя как ругательство у Моих избранников,
и умертвит вас господин Господь,
а Своим слугам наречет другое имя. (Ис., 65:8–15)

Эти угрозы сопровождаются обещанием создать “новое небо и новую землю” для “Моего народа”, который будет жить в утопических условиях вокруг святой Божьей горы.

Сама мысль, что Бог наказывает Израиль за грехи и проводит различие между праведниками и грешниками, не слишком нова. Однако резкий контраст между “слугами Бога” и народом в целом, согласие пророка с уничтожением большей части населения за их нечестие, “слуги” и “избранники” Бога не как характеристика, а как обособленная группа, и представление о грядущем оправдании праведников перед лицом злодеев — все это новшества, и все это предвосхищает будущее мировоззрение сектантов. Так, неудивительно, что эта глава весьма часто цитируется или упоминается в кумранских свитках и в раннем христианстве (например, Рим., 10:20–21). Бог сердится на Свой народ, который теряет право на собственное название, указывавшее на его избранность, поскольку не принимает Его обращения. Только Его слуги и избранные получают Его благословение и будут вскоре отомщены.

Мы не можем однозначно сказать, что именно волновало автора этой главы и до какой степени он представлял себе “слуг” и “избранников” самостоятельными группами. Ряд ученых предположили, будто Тритонисайя являлся членом пророческой школы, которая предлагала свою — отвергнутую священниками — программу по восстановлению Храма и общины в персидский период. Автор многократно подчеркивает открытость Храма для неевреев (Ис., 56:6–7, 60:1–14, 66:12–24), что может быть главным поводом расхождений между пророческой школой

и общиной. Если Эзра и Нехемия выражали недовольство слишком мягкой политикой священства в отношении допуска неевреев в общину и помещения Храма, то группа, представленная Тритоисайей, жаловалась, напротив, на жесткость политики в отношении неевреев, желавших служить Господу в Храме. Поскольку позиция пророческой школы не была принята, Тритоисайя пророчил скорую гибель общины и мечтал о времени, когда Бог вознаградит пророческую школу.

Таким образом, уже в персидский период мы видим три примера протосектантских движений. Община изгнания и подписанты из книги Нехемии (10) предвосхитили четкую организацию и легализм позднейших сект, тогда как пророческая школа, создавшая Ис., 65, предвосхитила социальную отчужденность и эсхатологические мечты. Для всех трех групп Храм оставался центром их религиозной жизни, несмотря на противостояние действующим священникам. Они утверждали, будто лучше, чем первосвященник, знали, каким Бог хочет видеть устройство Храма и жизни вокруг него. Ни одна из трех групп еще не соответствовала приведенному выше определению секты, поскольку мы не можем быть уверены, что они были достаточно высоко организованы, с одной стороны, и полностью отделены — с другой, однако каждую из них по-своему можно считать предвестницей будущего сектантства.

Фарисеи, саддукеи и ессеи

Зенит иудейского сектантства приходится на период с середины II в. до н. э. до разрушение Храма в 70 г. н. э. Иосиф Флавий в целом ряде мест описывает философские школы евреев того времени — фарисеев, саддукеев и ессеев. Свидетельства Флавия об этих трех группах дополняются сведениями из Нового Завета, свитков Кумрана и раввинистических текстов (кроме того, Филон Александрийский и ряд греческих авторов добавляют некоторую дополнительную информацию о ессеях — см. ниже). Мы разберем в отдельности каждый из типов источников об этих группах, чтобы затем свести их в единый портрет.

Грекоязычные источники: Иосиф Флавий

Для выделения различий между фарисеями и саддукеями, а также между ними обоими и ессеями Флавий выделяет три области, по которым проходили границы между этими группами. Эти три области — философия, общественное положение (политическая позиция) и образ жизни.

ФИЛОСОФИЯ

Как мы уже видели в открывавшей главу цитате из Флавия, он называет эти группы словом *hairesis*, т. е. школа мысли, или философская школа. Каждая из них, согласно автору, выдвигает определенные учения касательно судьбы, свободы воли и бессмертия — собственно, именно те вопросы, на которые должна отвечать нормальная философская школа. Иосиф Флавий явно указывает на параллель между фарисеями и стоиками, с одной стороны (*Жизнь*, 2, §12), и между ессеями и пифагорейцами — с другой (*Иудейские древности*, 15:10:4), а также подразумевает сходство между саддукеями и эпикурейцами. Саддукеи не отводят судьбе места в человеческих делах и отрицают как бессмертие души, так и воскресение мертвых; ессеи приписывают власти судьбы все человеческие действия и верят в бессмертие душ и воскресение. Фарисеи избирают среднюю линию, оставляя власть и судьбе, и человеческой воле и допуская (возможно, несколько иным, чем ессеи, образом — этот вопрос не вполне ясен) бессмертие и воскресение.

По всей видимости, как мы уже отмечали, изображение этих групп в качестве школ философии Флавий сделал в интересах его нееврейских читателей, которым не было особого дела до реальных фарисеев, саддукеев, ессеев и их разногласий. Вероятно, между этими тремя направлениями в иудаизме действительно имелись богословские и философские расхождения, однако у нас есть основания сомневаться в центральной роли этих споров для их самоопределения.

ПОЛИТИКА И ОБЩЕСТВЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

Эти школы также были связаны с политической жизнью. Иоанн Гиркан, первоначально поддерживавший фарисеев, затем заключил союз с саддукеями. После его смерти Александр Яннай, столкнувшийся с восстаниями многих слоев населения, завещал своей жене Саломее Александре восстановить дружбу с фарисеями, поскольку они “могут сильно повредить в глазах иудеев тому, кто относится к ним недружелюбно, равно как могут оказать поддержку тому, кто к ним отнесется ласково”, ибо “народ им очень верит” (*Иудейские древности*, 13:15:5). Саломея Александра послушалась совета и предоставила фарисеям полную власть. Они убили многих своих противников, в особенности из поддерживавших Яннай аристократов. Аристокрул, сын Саломеи Александры, пытался избавиться от фарисейского влияния на свою мать и противостоял им. Когда к власти пришел Ирод, фарисей Поллион агитировал народ в пользу Ирода; в результате Поллион и шесть тысяч фарисеев пользовались при Ироде почетом и уважением. Далее Флавий отмечает, что фарисеи имели особое влияние на женщин

при дворе Ирода. Последний раз он упоминает о фарисеях в политическом контексте 66 г. н. э., когда — перед самым восстанием — они присоединились к руководителям общины и священства, призывая повстанцев не развязывать заведомо проигрышную войну. Их совет не был принят. В течение первого года восстания фарисей Шимон бен Гамлиэль входил в повстанческий совет в Иерусалиме, вместе с ним упомянуто еще три фарисейских деятеля.

Таким образом, фарисеи функционируют у Флавия в качестве политической партии во времена Иоанна Гиркана (137–104 гг. до н. э.), Саломеи Александры (76–67 гг. до н. э.), Ирода Великого (37–4 гг. до н. э.) и в начале Великого восстания (66–70 гг. н. э.). Ряд политически значимых фигур времен Ирода и накануне восстания названы у Флавия фарисеями. Саддукеи, напротив, упомянуты им как политическая сила лишь единожды, когда Гиркан, оставив фарисеев, перешел на их сторону; лишь один политический деятель (первосвященник в начале I в.) назван у Иосифа Флавия саддукеем. Ессеи ни разу не фигурируют в качестве политической партии, хотя иногда упоминаются отдельные представители ессеев. Так, один есеей предсказал своим ученикам убийство брата Аристокбула в 104 или 103 г. до н. э. Другой верно предсказал взлет Ирода Великого, третий правильно истолковал его сыну сон. Иоанн Есеей возглавлял какие-то военные действия на заре восстания 66–70 гг. Из этих четырех фигурирующих в тексте ессеев трое соответственно рассматриваются скорее как святые или пророки, нежели как политики.

Фарисеи пользовались полным доверием народа. В другом месте Иосиф Флавий даже усиливает эту мысль. Фарисеи “имеют чрезвычайное влияние на народ, и все священнодействия, связанные с молитвами или принесением жертв, происходят только с их разрешения”; саддукеи, “когда они занимают правительственные должности, что случается, впрочем, редко и лишь по принуждению... примыкают к фарисеям, ибо иначе они не были бы терпимы простонародьем”. Саддукеи пользуются популярностью лишь “среди немногих лиц, притом принадлежащих к особенно знатным родам” (*Иудейские древности*, 18:1:3–4). В изложении Иосифа Флавия фарисеи, которых при Ироде было уже 6000 человек, — это партия масс, тогда как саддукеи — партия аристократов. Таким образом, именно фарисеи, а не саддукеи, по мнению Флавия, владели большей частью политического влияния со II в. до н. э. и вплоть до Великого восстания. Небезынтересно, что идея фарисейского господства появляется лишь в *Иудейских древностях*, законченных в 93/94 г. н. э., однако совсем отсутствует в *Иудейской войне*, написанной 10 или 15 годами ранее. Ессеи, которых Иосиф Флавий исчисляет четырьмя тысячами, по-видимому, вообще не принимали участия в политической жизни как партия.

ОБРАЗ ЖИЗНИ

Античные философские школы часто выделялись не только своим учением, но и образом жизни, который вели их сторонники. Описывая ессеев, Флавий (в главе 4 мы подвели общий итог его пространных описаний) подчеркивает пиетизм и аскетизм их общинной жизни. Хотя он не приводит аналогичных сведений об устройстве жизни фарисеев или саддукеев, Флавий отмечает среди отличий между ними весьма важный для нас момент:

Фарисеи передали народу, на основании древнего предания, множество законоположений, которые не входят в состав Моисеева законодательства. Ввиду этого-то секта саддукеев совершенно отвергает все эти наслоения, требуя обязательности лишь одного писаного закона и отнимая всякое значение у устного предания (букв. предания отцов. — *Ред.*). Благодаря этому часто возникало множество споров и разногласий между обеими сектами (*Иудейские древности*, 13:10:6).

Поскольку фарисеи следуют преданиям отцов, они выказывают почтение своим старцам, тогда как саддукеи, напротив, склонны полемизировать с собственными учителями (ср. *Иудейские древности*, 18:1:3–4). Что именно представляли собой предания отцов, Иосиф Флавий нигде не разъясняет, так что мы не можем однозначно судить о них. Сложно поверить, будто саддукеи в буквальном смысле слова придерживались “лишь одного писаного закона” (текста Торы), так как в этом случае их жизнь состояла бы из одних неясностей и противоречий (см. след. главу). Если же оставить этот вопрос в стороне, мы видим, что фарисеи славилась своей преданностью отеческой традиции, дополнительной к письменной Торе, тогда как саддукеи отрицали фарисейские традиции.

Что нам дает Иосиф Флавий?

Флавий описывает фарисеев, саддукеев и ессеев с трех разных перспектив, однако не объясняет, как именно эти перспективы должны быть сведены воедино. Как связана вера фарисеев в силу как судьбы, так и свободной воли, с их опорой на устные предания? Как связаны между собой эти факты и их популярность среди простонародья, а не аристократии? Такие же вопросы можно задать и к описанию саддукеев. Даже если свидетельства Флавия исторически точны, они не вполне логически последовательны.

Флавий явно не рассматривает эти группы в качестве секты в определенном выше понятийном смысле. Как в *Иудейской войне*, так и в *Иудейских древностях* он описывает фарисеев как наиболее влиятельное движение, но

в последней книге дополнительно подчеркивает, что фарисеи возглавляли простой народ до такой степени, что без их поддержки невозможно было какое-либо управление еврейской общиной. Саддукеи являлись аристократами — противниками фарисеев, а ессеи — движением блестящих знатоков религии и философии, которые жили собственным коллективом, вызывавшим восхищение как у евреев, так и у неевреев. Флавий упоминает о трехгодичном испытательном сроке, клятве верности, отделении от остального еврейского населения и особом внимании к ритуальной чистоте и омовениям, однако рассматривает ессеев не как секту, а как своего рода пиелистскую элиту.

Грекоязычные источники: Новый Завет

Новый Завет, в особенности Евангелия, содержит много информации о фарисеях, меньше о саддукеях и вообще не упоминает ессеев. Все эти данные можно распределить по тем же трем аспектам, которые мы применили к данным Иосифа Флавия — философия, социальное положение и политика, образ жизни.

ФИЛОСОФИЯ

Саддукеи отрицали воскресение мертвых, а фарисеи признавали. Этот факт хорошо известен как авторам Евангелий (Мф., 22:23–33 и параллельные места), так и авторам Деяний апостолов (23). Деяния сообщают также, будто, по мнению саддукеев, не существовало “ни ангела, ни духа” (Деян., 23:8), что, вероятно, означает отрицание прямого контакта между небом и человечеством (поскольку Павел, напротив, его признавал). Нигде более такого тезиса мы не встречаем. Этим новозаветная информация о богословских учениях фарисеев и саддукеев, скорее, ограничивается.

ПОЛИТИКА И ОБЩЕСТВЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

Флавий прямо заявляет о массовой поддержке фарисеев и их весомости в общественной религиозной жизни, тогда как на стороне саддукеев остается лишь аристократия. В Новом Завете подразумевается аналогичная ситуация. Хотя к саддукейской партии принадлежат первосвященник и его сторонники (Деян., 4:1; 5:17), основная полемика евангелистов (в особенности Матфея) направлена не против них, а против фарисеев. Именно они вместе с книжниками (писцами) противостоят Иисусу и Его ученикам и в ответ жестко критикуются за лицемерие и другие грехи (например, Мф., 23):

Учители Закона и фарисеи по праву сели на Моисеево место. (3) Поэтому слушайте их и во всем поступайте так, как они вам велят, но делам их не подражайте, потому что сами они не исполняют того, чему учат. (4) Они громоздят ношу на ношу и взваливают их на плечи людей, а сами и палец о палец не ударят. (5) А если что и делают, то лишь для того, чтобы это видели люди. Потому-то они, когда молятся, надевают на лоб и на руку коробочки шире, чем у других, и кисти на одежде у них длиннее. (6) Они любят на пиру сидеть на почетных местах и в первом ряду в синагогах (7) и чтобы их почтительно приветствовали на площадях, а люди звали их: “Учитель”. *(Пер. В. Н. Кузнецовой)*

Обвинения в лицемерии могли быть результатом внутренних споров, однако в целом мы видим здесь, что для евангелистов (и в особенности для Матфея), фарисеи представлялись значимой — а то и самой значимой еврейской группировкой. Даже Евангелие от Иоанна, которое предпочитает называть еврейские авторитеты просто иудеями, прибегает к слову “фарисеи” и не упоминает о книжниках.

Таким образом, в Новом Завете фарисеи также предстают мощной в еврейском обществе группой. Тем не менее государственные учреждения никак не связываются с их влиятельностью. Хотя и фарисеи, и саддукеи изображаются заседающими в синедрионе, ни те, ни другие не воспринимаются авторами Нового Завета как политическая партия. Ни фарисеи, ни саддукеи не упоминаются в рассказе о суде над Иисусом ни в одном из Евангелий. Власть фарисеев была лишь результатом их благочестия и знаний. Они “воссели на Моисеевом седалище” (синодальный перевод. — *Ред.*), потому что именно они выражают якобы подлинный иудаизм.

ОБРАЗ ЖИЗНИ

Даже если откинуть евангельские сообщения о лицемерии, показном благочестии и начетничестве фарисеев (поскольку это непроверяемые обвинения одной еврейской группы в адрес другой, более сильной), Евангелия сообщают ряд важных подробностей об отличительных особенностях их образа жизни. Иисус в некоторых местах предостерегает Своих последователей не только от фарисейской, но и от саддукейской “закваски”, Евангелия ничего толком не говорят о саддукейской практике.

Что касается фарисеев, то они и здесь известны своей приверженностью преданиям старцев и мелочностью в соблюдении Торы. Фарисейское предание отцов становится предметом нападок Иисуса в Евангелии от Матфея, 15 (параллельный текст — Мк., 7). Когда Павел хвалится своим усердием в отеческих традициях (Гал., 1:14), он тоже, по-видимому, имеет в виду свое бывшее фарисейское благочестие. На протяжении пяти глав Деяний

апостолов Павел трижды заявляет о себе как о фарисее в настоящем времени. В одном случае речь идет о споре между фарисеями и саддукеями по поводу воскресения мертвых (Деян., 23:6). В двух других нет речи о саддукеях, в них Павел говорит о собственном усердии в законе. Вот фрагмент из Деян., 22:3.

Я еврей... получил образование здесь, в этом городе, под руководством Гамалиила и был воспитан в самом строгом соблюдении отеческого Закона. Я ревностно исполнял все обязанности перед Богом — так же, как и вы сегодня (Пер. В. Н. Кузнецовой; автор предлагает в качестве второй версии перевода собственный вариант “был воспитан у ног Гамлиэля в ревности по отеческому закону нашего Бога”. — *Ред.*)

Под Гамалиилом, конечно, имеется в виду известнейший фарисейский учитель (Деян., 5:34). Второе место (Деян., 26:5), где Павел заявляет: “я принадлежал к самому строгому направлению (*hairesis*) нашей религии — фарисеям”. В своих Посланиях Павел также возвращается к данной теме, расширяя этот горделивый список: “Обрезанный на восьмой день, родом израильтянин, из племени Вениамина, чистокровный еврей; по отношению к Закону — фарисей, по рвению — гонитель Церкви, по праведности, достигаемой исполнением Закона, — человек безупречный” (Флп., 3:5–6; пер. В. Н. Кузнецовой).

В нескольких местах Евангелий фарисеи спрашивают Иисуса о его мессианском статусе, однако по большей части они задают ему и его ученикам вопросы, связанные с соблюдением правил Закона. Темой легалистических споров становятся суббота (срывание злаков и исцеление), чистота (омовение рук перед едой, совместная трапеза с нечистыми, очищение посуды), клятвы/обеты и развод. Критикуя фарисеев, Иисус неминуемо критикует и их практики. Один из евангелистов приводит перечень фарисейских обычаев, которые Иисус отвергает: прозелитизм, различие обетов разного рода, упор на десятину и омовения (Мф., 23:15–26). Тут, стало быть, мы можем получить представление о некоторых предписаниях, входивших в состав предания старцев, которые фарисеи с таким рвением соблюдали.

ЧТО НАМ ДАЕТ НОВЫЙ ЗАВЕТ?

Согласно Новому Завету, официальной властью в Иудее I в. обладали первосвященники, священники, левиты, писцы-книжники (группа, о которой Иосиф Флавий умалчивает) и старцы. Ессеи, похоже, представляли собой слишком незначительный фактор в жизни общества, чтобы о нем

упомануть. Саддукеи изображены как школа мысли, которая отрицает воскресение мертвых и поддерживается аристократией во главе с первосвященником. Фарисеи — гораздо более влиятельная группа, пользующаяся большой популярностью в народе. Они славятся своей приверженностью преданиям старцев и дотошным соблюдением Закона. Области права, о которых фарисеи спорят с последователями Иисуса, в значительной мере совпадают с теми, которые продвигали приспешники Нехемии: суббота, чистота (и десятина), брак (и в данном случае развод). Новая тема в споре — значимость и необходимость обетов (клятв). Ничто не намекает на сектантский характер фарисейства (или саддукейства).

Выше мы уже охарактеризовали нападки Иисуса на фарисейское лицемерие как результат активного соперничества и публичного противостояния между фарисеями и ранними последователями Иисуса, которые передавали (или создавали) и публиковали эти речи и сюжеты. Некоторые исследователи выдвигали предположение, что христианская полемика вытекает не столько из противоборства двух сект, сколько из общей враждебности, которую народные массы всегда испытывают к собственным авторитетам. В этом взгляде тоже, вероятно, есть доля истины, поскольку подобный парадокс засвидетельствован в истории религий. Народ одновременно и почитает религиозную элиту, и высмеивает ее, и уважает, и не подчиняется ей всерьез. Раввинистические тексты показывают, что многие евреи проявляли к рабби II и III вв. н. э. такое же двойственное, доходящее до оксюморона отношение (см. главу 7), так что из Нового Завета можно предположить, что уже в I в. некоторые евреи относились так к фарисеям.

Источники на иврите: кумранские свитки

КУМРАНСКАЯ БИБЛИОТЕКА

Свитки, обнаруженные в Иудейской пустыне (известные также как свитки Мертвого моря), — один из богатейших и загадочнейших источников по античным еврейским сектам. Свитки были найдены в пещерах возле поселения Хирбет-Кумран, поэтому и называются кумранскими. Фрагменты керамики из этих пещер указывают на связь между поселением и свитками, так что большинство ученых признают эти свитки библиотекой группы, которая жила в этом поселении; часть свитков, по-видимому, и была написана в Кумране.

Каково происхождение литературы, сохраненной для нас этими свитками? Кумранская библиотека содержит следующие тексты:

- а) произведения различного происхождения, которые были популярны и доступны широким кругам еврейского общества;
- б) произведения, созданные эзотерическими, пиетистскими и сектантскими кругами за пределами Кумрана;
- в) произведения, написанные самими представителями кумранской секты.

Мы склонны полагать, что такая классификация устроит всех исследователей Кумрана, однако вызовет большие споры, какие произведения относить к категории “б”, а какие к категории “в”. Проще всего с категорией “а”, куда причисляют библейские книги (на иврите, арамейском и греческом языке) и книги вроде Товита или Бен-Сиры. Эти книги в Кумране читались, но, конечно, не были там созданы. Среди кумранских свитков найдено множество копий книг Левит и Исаяи, однако вряд ли кому-то придет в голову доказывать на этом основании, что сами эти книги — кумранские. Ко второй категории причисляют, вероятно, книгу Юбилеев, Заветание Леви⁴ и 1-ю книгу Еноха. Они представляются эзотерическими по характеру, однако ничего не говорят о своем происхождении и, скорее всего, не создавались в Кумране (или по крайней мере не отражали достаточно четким образом ни истории, ни идеологии кумранской общины). Работы категории “в” можно, в свою очередь, разделить на два типа. Одни произведения, написанные в Кумране, имеют ярко выраженный сектантский характер. Устав общины (он же *Учебник послушания*), *Дамасский документ*, *Война сынов света против сынов тьмы*, Комментарий (*пешер*) на книги пророка Наума (Нахума) и Аввакума (Хавакука) — все они остро чувствуют противостояние между членами общины и всеми другими (даже если в остальном эти тексты могут расходиться). Однако другие книги, например *Храмовый свиток*, или Гимны (*Годайот*), и упоминавшаяся выше ангельская литургия, которые настолько совпадают с богословскими идеями и религиозной практикой кумранитов, что, вероятно, ими и были созданы, никак не отражают самосознание сектантского типа.

Границы между произведениями категорий “б” и “в” по-прежнему вызывают много споров. Если установить с большей точностью происхождение книг, входящих в категорию “б”, это много дало бы для понимания связей

4 Заветание Леви — псевдоэпиграф II в. до н. э., созданный на иврите от имени Леви, одного из старших сыновей Якова и легендарного основателя «племени» священников-левитов. В нем в аллегорической или мифологической форме описываются события библейской истории, как бы предсказанные умирающим патриархом. В довольно сильно отличающейся позднейшей (возможно, христианской) редакции вошел в известный псевдоэпиграфический текст «Заветаний 12 патриархов». — *Примеч.ред.*

кумранской секты с ее предшественницами III в. до н. э. (когда, например, была написана 1-я книга Еноха). Если прояснить соотношение между двумя родами кумранской литературы (категории “в”), мы могли бы понять о собственно истории секты. Быть может, работы с выраженным сектантским настроением создавались позднее, чем лишенные его, а быть может, они предназначались для разной аудитории (один исследователь даже пытался доказать, что *Дамасский документ* содержит в себе фрагменты “миссионерского” произведения, направленного на привлечение в секту новых членов). Это вопросы, стоящие сегодня перед наукой. В главе 3 мы процитировали несколько кумранских текстов, чтобы создать представление о еврейской религиозности того времени, а в главе 4 описали социальную структуру кумранской общины. В этой главе нас будет интересовать связь между ессеями и кумранскими свитками.

КУМРАН И ЕССЕИ

Есть много общего между группой, создавшей *Устав общины* (также называемый *Учебником послушания*) и ессеями, как их описывают Иосиф Флавий и Филон Александрийский: общность имущества, трехгодичный испытательный срок, клятва верности при вступлении в секту, священные трапезы, особое внимание к ритуальной чистоте (включая ношение белых одежд), жесткая организация и дисциплина, безбрачие и вера в предопределение. Поэтому кажется правдоподобным, что *Устав общины* — есеевское произведение, а ряд связей между ним и другими кумранскими текстами дает основания предполагать, что кумранская община являлась общиной ессеев. Такая идентификация позволит снять ряд явных противоречий внутри кумранских документов. *Устав общины* изображает общину неженатых мужчин, которые живут изолированно от остальных, тогда как *Дамасский документ*, напротив, представляет общину из мужчин, женщин и детей, живущих в городах по всей стране, кроме Храмового города, куда они могут лишь приходить, но не жить постоянно. В Храмовом городе для них запрещены половые отношения. Флавий и Филон Александрийский сообщают, что ессеи обитают по всей Земле Израиля, однако два языческих писателя I в. определяют их место обитания близ Мертвого моря, что совпадает с расположением Кумрана (Плиний. *Естественная история*, 5:73⁵; Дион Хризостом⁶). Сказав о celibате ессеев, Иосиф Флавий отмечает также, что некоторые ессеи женятся ради рождения потомства. Таким образом, как по кумранским данным, так и по сообщениям древних историков, одни

5 См.: ШТЕРН М. *Указ. соч.* Т. 1. № 204.

6 Там же. № 251.

сектанты женились, другие нет; одни жили изолированно возле Мертвого моря, другие нет. Итак, евреи Кумрана, по-видимому, — ессеи.

Сектантские свитки из библиотеки Кумрана показывают также, что и Иосиф, и Филон опускают многие сущностные черты группы, и в том числе ее сектантскую природу. Кумраниты отмечали свои праздники по солнечному календарю из 364 дней, тогда как остальные евреи пользовались лунным календарем продолжительностью примерно 354 дня (некоторые ученые утверждали, что кумранские свитки свидетельствуют о нескольких различных солнечных календарях). Кумраниты осуждали остальных евреев как грешников, называли их сынами тьмы и подкрепляли свой социальный дуализм не менее дуалистической теологией. Они считали, что живут в эпоху торжества зла, Иерусалимский храм лежит в скверне, а его священники исполнены греха. В конце времен мир будет освобожден от зла, грешники погибнут, будет построен новый Храм, а секта достигнет славы и величия. В промежуточный же период секта представляла собой замену Храму, а ее литургия — временный эквивалент жертвоприношений. В отличие от Иерусалимского храма, секту возглавляли истинные благочестивые священники из рода Цадока. И Филон, и Иосиф Флавий умалчивают, по большей части, обо всех этих элементах. Единственным намеком на сектантский характер ессеев может служить замечание Флавия, будто “в храм они доставляют пожертвования, но сами они не занимаются жертвоприношениями, признавая другие способы очищения более целесообразными (букв. “расходясь в [вопросе о] ритуальных очищениях, которые они совершают”. — *Ред.*). Поэтому им запрещен доступ (или: они избегают входить. — *Авт.*) в общий храм и они совершают свое богослужение отдельно”. На греческом языке эта фраза не вполне ясна, возможно, даже искажена при переписке, однако это единственное место, где Флавий касается темы отделения и отчуждения в ессеической картине мира.

ЧТО НАМ ДАЮТ КУМРАНСКИЕ СВИТКИ?

Свитки кумранской секты служат хорошим примером фокусных точек сектантства, которые мы выделяли в предыдущем разделе. Ессеи критиковали принятые остальными евреями практики правоприменения (в особенности касавшиеся законов брака, субботы, праздников, календаря и чистоты), отрицали святость Иерусалимского храма и толковали Библию собственным способом, а также принимали авторитет еще ряда книг, известных лишь им. Ряд библейских комментариев из Кумрана, в первую очередь *Пешер Нахум* (комментарий на книгу Наума), излагает историю кумранской общины, однако в зашифрованном виде. Система персонажей таких сочинений включает в себя Нечестивого жреца, Учителя праведности, Льва

ярости и Толкователей (или Искателей) скользких вещей. Ученые потратили много сил, чтобы привязать эти формулировки к конкретным именам и реалиям (так, Нечестивый жрец — это, возможно, Йеѓуда Хасмонеи; Лев ярости — Александр Яннай; Искатели скользких вещей — фарисеи), но это, скорее, работа для шифровальщиков из ЦРУ. Что касается Учителя праведности, эта фигура встречается в целом ряде свитков и, по-видимому, имеет в виду основателя секты. К сожалению, подробностей как об Учителе праведности, так и о его злейшем враге, Нечестивом жреце, мало. Главный вопрос, на который нет ответа ни в одном кумранском свитке, причины, заставившие кумранитов отделиться от остального общества. Нападки на Храм и обычаи их бывших единоверцев лишь маскируют истинный источник отчуждения, о котором никогда не говорится напрямую.

Наконец, поскольку сектанты обычно не считают себя таковыми, евреи Кумрана никогда не называли себя ессеями. Они могли именовать себя “избранники Бога”, “Община”, “Многие”, “Община Бога”, “Раскаявшийся Израиль”, “Участники Завета”, “Участники Нового Завета”, “Йеѓуда”, “Израиль”, но никогда “есей” (само значение слова “есей” остается загадкой, как мы убедимся чуть позже). Однако кумраниты, вне всякого сомнения, представляли собой секту в том смысле, в каком мы определили значение этого слова вначале, и факт, неясный из Филона Александрийского и Иосифа Флавия, становится понятен из текстов Кумрана.

Источники на иврите: раввинистические тексты

Как и есееи-кумраниты, создатели *Мишны* и связанных с ней произведений не дают себе названия, которое помогало бы их идентифицировать извне. Раввинистические тексты повествуют о фарисеях, саддукеях или других группах (впрочем, о ессеях — нет), однако рабби никогда не заявляют (и не имеют в виду), будто происходят от той или иной группировки эпохи Второго Храма; также они никогда не связывают групповые названия “фарисеи” или “саддукеи” с конкретными именами или персонажами. Тем не менее большинство (почти все) ученых считают рабби преемниками фарисеев. Как и фарисеи, описанные у Иосифа Флавия и в Новом Завете, рабби придерживаются отеческого предания (иногда называемого Устной Торой) и крайне дотошны в соблюдении заповедей, в том числе законов чистоты, субботы и брака. Они верят в воскресение мертвых и совмещают представления о предопределении со свободой воли. Авторы раввинистических текстов считают себя народными вождями (даже в прошлом), и героизируют фарисеев эпохи Второго Храма. Дом Гамлиэля,

упомянутый у Флавия и в Новом Завете как фарисейский, возглавил раввинистическое движение около 100 г. н. э. Таким образом, фарисеи до 70 г. должны были быть достаточно тесно связаны с раввинами после 70 г., хотя эта связь еще не означает, что она являлась одной и той же во всех отношениях группой или что раввинистическое движение состояло исключительно из фарисеев.

Раввинистические свидетельства о фарисеях и саддукеях бывают двух типов. В первом случае тексты напрямую говорят об обеих группах или об одной из них; во втором они, напротив, лишь описывают условия времен Второго Храма или приписывают те или иные высказывания персонажам этой эпохи. Мы последовательно рассмотрим каждый из этих типов.

ПРЯМЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА: ФАРИСЕИ VS. САДДУКЕИ

В раввинистическом иврите слово *паруш* (мн. ч. *прушим*), с буквальным значением “отделившиеся”, часто используется с отрицательными коннотациями. Так, литургическое осуждение еретиков, о котором мы вскользь упоминали в главе 4 и к которому вернемся в главе 7, называется в одном из раввинистических документов благословением против сепаратистов (*прушим*; *Тосефта*, *Брахот*, 3:25). Реже оно встречается в значении “пие-тист” без негативных обертонов. Тем не менее в ряде мест *прушим* — это также название группы, той самой, которую Иосиф Флавий и Новый Завет называют фарисеями. Вот, например, фрагмент основного мишнаитского пассажа о фарисеях и саддукеях.

Саддукеи говорят: “Фарисеи, у нас на вас жалоба, что вы говорите: “Священные Писания оскверняют руки, а книги Гомера не оскверняют руки”. <... > Саддукеи говорят: “Фарисеи, у нас на вас жалоба, что вы считаете чистой прямую струю воды [из чистого сосуда в нечистый]”. Фарисеи говорят: “Саддукеи, у нас на вас жалоба, что вы считаете чистым ручей, вытекающий с кладбища!” Саддукеи говорят: “Фарисеи, у нас на вас жалоба, что вы говорите: “Если мой бык или мой осел нанес увечье, то я несу ответственность, а если мой раб или рабыня нанесли увечье, то я свободен от ответственности!””
(*Мишна*, *Ядаим*, 4:6–7)

Здесь — и в связанных пассажах — мы видим раввинистический взгляд на противостояние саддукеев и фарисеев.

Позиция фарисеев всегда совпадает с позицией самих рабби. Фарисеи всегда побеждают в споре, а саддукеи всегда проигрывают.

Предметом спора зачастую служит правоприменение, часто (как в данном случае) — мелкие технические детали, однако по большей

части — законы, связанные с чистотой и Храмом. Раввинистические тексты никогда не выдвигают один общий принцип, по которому разделялись бы эти группы; они даже ничем не подтверждают мнение Флавия, будто саддукеи отрицают предания старцев, которые защищают фарисеи. Есть лишь один раввинистический текст, который пытается изложить историю раскола с саддукеями и боэтусеями — загадочной группировкой, известной нам только из раввинистической литературы. Согласно этой версии, саддукеи и боэтусеи “отступили от Торы”, ошибочно заключив, что нет награды и наказания в будущем мире и воскресения мертвых как такового (*Авот де-рабби Натан*, версия А, глава 5; версия Б, глава 10). Перспектива этого сообщения близка к новозаветной, где саддукеи выступают в первую очередь философской школой, отрицающей бессмертие и воскресение. Однако во всех остальных случаях рабби представляют точкой расхождения между этими двумя группами юридические, а не теологические вопросы. Саддукеи, которые участвуют в этих спорах, не всегда священники-аристократы, которых мы знаем из грекоязычных источников, но порой и священники-цадокиды из Кумрана (см. ниже).

Фарисеи здесь не секта, а представители единственно подлинного иудаизма, которым должны в итоге подчиниться даже саддукеи (и боэтусеи). Храмовые ритуалы, по мнению рабби, совершались вопреки саддукейским и боэтусейским постановлениям. Так, существует три истории о смерти первосвященников (от сверхъестественных причин в двух случаях и от рук разъяренной толпы в третьем), отказавшихся от практик, признанных рабби-фарисеями и поддержанных народом (*Тосефта*, *Йома*, 1:8; *Тосефта*, *Сукка*, 3:16, *Тосефта*, *Пара*, 3:8). Таким образом, раввинистические сведения совпадают с заявлением Флавия, будто саддукеи не имели достаточно власти и были вынуждены следовать фарисейским правилам. Рабби, впрочем, идут еще дальше, чем Флавий, утверждая, что синедрион состоял из раввинистических мудрецов или, по крайней мере, находился под их полным контролем, тогда как Иосиф Флавий и Новый Завет сообщают о присутствии там различных групп и руководстве первосвященника.

КОСВЕННЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА:

РАВВИНИСТИЧЕСКАЯ ВЕРСИЯ ИСТОРИИ

Трактат *Мишны Пиркей Авот* открывается цепочкой передачи традиции от Моисея к раввинам II и III вв. Раввинистическая традиция передается из поколения в поколение от учителя к ученику. Первым Учителем был Бог, а первым учеником — Моисей. Моисей, в свою очередь, научил Йеѓошуа, и т. д. Поскольку с точки зрения *Мишны* никакого иудаизма, кроме раввинистического, не существует, *Мишна* воображает преемственность

духовных вождей народа преемственностью носителей этого единственно подлинного иудаизма. *Мишна* и раввинистическая традиция в целом знают крайне мало о предшественниках рабби, живших или предположительно живших в эпоху Второго Храма. Некоторые из них, в особенности Гиллель и Шаммай (вероятно, современники Ирода), фигурируют как герои анекдотов, историчность которых вызывает сомнения, однако даже они не выступают значимыми звеньями передачи реальной юридической традиции, составляющей *Мишну*. Гиллель, Шаммай и остальные мудрецы прошлого — бестелесные имена, при помощи которых заполняется промежуток между библейскими пророками и раввинами *Мишны*. Хотя ни один раввинистический текст не называет никого из этих мудрецов фарисеями, некоторые отдельные фарисеи, упомянутые у Иосифа Флавия или в Новом Завете, могут быть отождествлены с персонажами раввинистической цепи традиций. Фарисей Гамалиил из Деяний апостолов и фарисей Симон бен Гамалиил из *Иудейских древностей* — это раввинистические вожди Гамлиэль и Шимон бен Гамлиэль из *Мишны*.

Если персонажи эпохи Второго Храма остаются в *Мишне*, скорее, пустыми именами, дом Гиллеля и дом Шаммая, напротив, предстают как вполне значимые сущности, мнение которых часто приводится. Слово “дом” обозначает здесь, скорее всего, школу, хотя раввинистических описаний социального устройства таких домов у нас нет. Оба дома многократно упоминаются в *Мишне*, почти всегда в споре между собой. Основными камнями преткновения для них служат законы чистоты, субботы, праздников и совместной трапезы. Как правильно построить трапезу? Какие благословения произносить и в каком порядке? Какие правила этикета должны соблюдаться? Как следует исполнять законы чистоты во время еды? Во всех этих вопросах дом Шаммая всегда идет по линии запрещения (признания нечистым), а дом Гиллеля — по линии разрешения (признания чистым).

Большинство ученых считают эти два дома фракциями или крыльями фарисеизма, поскольку их общие интересы совпадают с тем, что мы знаем о фарисеях в частности и о еврейских сектах в целом (с включением новой темы совместной трапезы и почти полным умолчанием о законах Храма). Однако это двойное совпадение не может не вызвать новую трудность: каким образом фарисеи расходятся между собой по тем же самым вопросам, по которым как раз и проходит граница между различными сектами? Если фарисеи отвергают саддукейские законы чистоты и этим отделяются от саддукеев, каким же образом дом Гиллеля не принимает правила дома Шаммая, не оказавшись с ним в разных сектах? *Мишна*, тем не менее, уверяет нас, что эти два дома не образовали внутреннего раскола.

Хоть первые (дом Шаммая. — *Ред.*) запрещают то, что вторые (дом Гиллеля. — *Ред.*) разрешают, хоть даже первые считают негодными (для брака)

тех, кого вторые считают годными, тем не менее [мужчины] дома Шаммая не избегали браков с женщинами из дома Гиллеля, а дом Гиллеля — с [женщинами] дома Шаммая. Все “чистые” и “нечистые” не мешали им поступать друг по отношению к другу по принципу “чистого”. (*Мишна, Ядаим, 1:4*).

Мишна настаивает, что, хотя у каждого дома были свои правила чистоты и брака, они, тем не менее, жили одной большой счастливой семьей. Каким же образом они этого добились? Почему споры между фарисеями и саддукеями создавали социальный барьер, а спор между домами — нет? Как связаны эти два дома с историей фарисейского движения? Ни один из этих вопросов *Мишна* не ставит, и ни на один из них не отвечает ни она сама, ни какой-либо другой раввинистический текст. Мы предпочтем признать отсутствие информации, чтобы не повторять избитый тезис о двух школах или двух фракциях среди фарисеев, из которых одна (дом Гиллеля) была либеральной, а другая (дом Шаммая) — консервативной. Мы не можем ничего сказать ни о социальной реальности, стоящей за упоминаниями об этих домах, ни даже о связи этих домов с фарисейским движением.

Что нам дают раввинистические источники?

Рабби II в. и далее не считали себя сектой — либо потому, что сектой и не были, либо потому, что члены секты вообще редко воспринимают себя как сектантов. Не считали рабби сектантами и своих предшественников — по их мнению, те являлись законными вождями еврейского народа и носителями истинного иудаизма. *Хаверим* (букв. товарищи, члены *хавуры*), пиетистская группа, особенно строго соблюдавшая законы десятины и ритуальной чистоты (см. главу 4), нигде не связаны в раввинистической традиции с фарисеями и не изображены обособленными. Саддукеи и бо-этусеи “отошли от Торы” и вступили с рабби в спор по различным вопросам законодательства, в основном в связи с чистотой и Храмом, однако их влияние было мизерным, поскольку они оказались бессильны против народа и рабби как его признанных вождей. Когда раввинистические источники изображают спор между фарисеями и саддукеями, фарисейская позиция соответствует представлениям самих рабби. Соответственно рабби до какой-то степени отождествляют себя с фарисеями эпохи Второго Храма. Внешние данные (сходство между рабби и фарисеями Иосифа Флавия) подтверждают это отождествление.

Если рабби на самом деле напрямую происходили от фарисеев, удивительно лишь, как мало они знали (или сочли нужным сообщить) о своих предшественниках. Юридических высказываний и исторически приемлемых рассказов об отдельных учителях эпохи Второго Храма до крайности мало. Хотя, с чем согласны почти все современные ученые, раввинистический иудаизм уходит корнями во времена Второго Храма, рабби не заинтересованы в документации этого факта. Они постоянно ссылаются только на дом Гиллеля

и дом Шаммая, а спор между этими призрачными группами идет в основном по вопросам законов чистоты, субботы, праздников и трапез.

НАЗВАНИЯ ФАРИСЕЕВ, САДДУКЕЕВ И ЕССЕЕВ

Сами названия сект — фарисеи, саддукеи и ессеи — дают нам еще чуть-чуть информации. Почти все исследователи склоняются к тому, чтобы выводить слово “фарисеи” от ивритского (или арамейского) *паруш/пруши*, что значит “отделившийся”, однако неясно, идет речь об отделении от иноверцев (как в случае с Эзрой и Нехемией, которые требуют “отделения от нечистоты народов страны”; ср. 1 Мак., 1:11), от ритуальной нечистоты или от неблагочестивых соплеменников. Кажется правдоподобным, что изначально это слово было придумано противниками группы в целях ее осуждения (им кричали: “отделенцы!”) и что оно так и не стало полноценным самоназванием и частью идентичности. По крайней мере оно не предстает таким в *Мишне* и остальных раввинистических текстах.

Большинство ученых также признали, что название “саддукеи” восходит к ивритскому *цадуки* со значением “потомок (или последователь) священника Цадока”. “Священники-цадокиты” — частый оборот в последних главах книги Иезекиила. Саддукеи считали себя потомками священника Цадока, т. е. подлинными священниками, которым надлежит служить в Храме. Нам известны две группы цадокитов. Первая — община Кумрана, где священники-цадокиты пользовались почетом и властью. Вторая — аристократическая и священническая прослойка, которую Иосиф Флавий и Новый Завет называет саддукеями. Похоже, что одни раввинистические тексты о саддукеях имеют в виду священническую аристократию грекоязычных источников, тогда как другие относятся к кумранским пиетистам. Например, саддукеи, доказывавшие в приведенной выше *Мишне*, будто нечистота передается прямой струей жидкости в обратную сторону, — это цадокиты из Кумрана. Раввинистические источники не разделяют разные типы саддукеев, однако кумранские тексты позволяют установить это с достаточной долей уверенности (та же неоднозначность и с боэтусеями, о которых у нас нет нераввинистических сведений; в одних случаях они похожи на аристократическую группу наподобие саддукеев, в других же это радикальные пиетисты, чьи практики совпадают с кумранскими).

Название ессеев, как и сама группировка, остается окутанным тайной. Поскольку оно не фигурирует ни в одном ивритоязычном источнике, неизвестны ни его первоначальное произношение, ни даже язык, на котором оно возникло. Филон Александрийский и Иосиф Флавий передают его либо как “эссены”, либо как “ессеи”, а догадки современных исследователей

включают в себя версии “благочестивые”, “целители” и множество других. Вопрос об этимологии и значении этого слова остается сегодня открытым.

Подводя итоги: от персидского периода к фарисеям, саддукеям и ессеям

Храм, восстановленный в начале персидской власти, стал не только культовым, но и социальным центром Иудеи. Священники были не только жрецами, но и официальными вождями евреев. Однако в противовес своему новому статусу Храм вызывал также обратное ощущение: он больше не являлся тем самым подлинным Храмом, который построил Соломон. Рост роли священников компенсировался чувством, что они недостаточно благочестивы. Разрыв между социальной реальностью и религиозной задачей дал толчок к возникновению группировок, похожих на секты, которые защищали положение священников и Храма, но при этом пытались контролировать их и конкурировать с ними. Общество изгнания и подписанты из главы 10 книги Нехемии, поддерживали Храм, однако подменяли авторитет священников собственным авторитетом. Они публично обучали Торе, принимали на себя более строгие регулировки брачного законодательства, чем священники, и соблюдали законы о чистоте и десятине по своей собственной трактовке. По всей вероятности, эти евреи опирались в своей деятельности на особую образованность и благочестие. Эзра был опытным в Торе писцом, что придавало ему огромное влияние в глазах сторонников. Другая группировка, пророческая школа, представленная Тритоисайей, также разочаровалась в священниках и избранном общиной пути, однако не сопротивлялась политическому засилию Храма, а мечтала о дне нового творения, когда Храм в Иерусалиме воистину станет домом Бога, а избранники — члены группировки — восторжествуют над противниками.

Неизвестно, как сложилась судьба этих движений в эллинистический период. Иерусалимские первосвященники по-прежнему держали большую часть власти в своих руках, однако наряду с ними шел общий процесс демократизации иудаизма (мы говорили о нем в главе 3). Молитва, изучение Торы, соблюдение заповедей в быту, индивидуальное вознаграждение в будущем — все эти черты, ставшие характерными для иудаизма, умаляли (или, по крайней мере, снижали) значимость Храма и священства. В III в. до н. э. заметной частью общественной жизни стали писцы-книжники, группа светских интеллектуалов, однако мы можем лишь догадываться

о той реальной роли, которую они играли. В результате на свет появились, с одной стороны, новые институты (синагоги и секты), заменившие во многом место Храма, с другой же — новая социальная элита (учители, мудрецы и раввины), которые заняли место священников. Синагоги появляются в Египте в III в. до н. э., а в Земле Израиля — в I в. до н. э. Секты возникают при Маккавеях.

Осквернение Храма и гонения на иудаизм при Антиохе Эпифане, явная продажность и испорченность священников, восстание Маккавеев и отвоевание Храма с оружием в руках, а затем захват первосвященства Ионатаном Хасмонеем сделали проблематичность статуса Храма еще более очевидной. Считать ли такой Храм легитимным? Правда ли Бог обитает в нем? Если даже Храм был подлинным домом Бога прежде, можно ли быть уверенными, что его очищения Маккавеями было достаточно для Бога? Противоречие между реальным и должным еще более усилилось. Маккавейская пропаганда изо всех сил старалась обосновать права как самой династии, так и отвоеванного ею Храма, однако часть евреев им убедить не удалось. Те, кто наименее поддавался убеждению, образовали первые секты.

Первой группой такого рода были *хасидеи*, т. е. благочестивые, которые поддерживали Маккавеев в борьбе против Эпифана и развратившихся иерусалимских священников (1 Мак., 2:42). После большой победы и нового освящения Храма они оставили борьбу с Селевкидами, поскольку не поддерживали властные амбиции Маккавеев (1 Мак., 7:12–13). Это почти все, что нам известно о хасидеях⁷. Ряд ученых предполагают, что хасидеи были родоначальниками как фарисеев, так и ессеев, однако этой гипотезе не хватает четких доказательств. Будь это и так, мы слишком мало знаем о хасидеях, чтобы предположение могло нам в чем-то помочь. Неизвестно также, являлись ли они сектой.

Иосиф Флавий впервые сообщает о существовании всех трех основных сект в связи с правлением Ионатана, получившего первосвященнический пост из рук одного из претендентов на селевкидский трон; археология подтверждает, что община в Кумране возникла в середине II в. до н. э. Среди ессеев пользовались влиянием «священники-цадокиты», т. е. «истинные», «законные» священники⁸. Помимо прочего, они жаловались на осквернение Храма, нелегитимность священства и неверную трактовку календаря и законов чистоты в храмовом культе, а также на недостаточное соблюдение

7 Разумеется, это отнюдь не обязательно те же «благочестивые», о которых говорится в Псалмах (например, Пс., 149:5), или «древние хасиды», упомянутые в *Мишне* (например, *Мишна, Брахот*, 5:1).

8 Игра слов: само имя Цадок образовано от корня «праведный», «истинный», «правомерный». — *Примеч. ред.*

евреями законов субботы. По их представлениям, они жили в тяжелое время, когда силы зла торжествуют, однако в самом близком будущем ожидали победы сил света и торжества секты над ее противниками. Менее радикальные из них жили среди своих соотечественников, женились, обзаводились семьями и участвовали в мирской жизни. Зато более суровые ессеи жили изолированно, избегали контактов с женщинами, неевреями и большинством евреев как источниками ритуальной нечистоты; они читали, переписывали и создавали огромное количество книг, как эзотерических, так и экзотерических; в ожидании великой битвы они молились ангельскую литургию вместе с небесными ангелами. Великая битва действительно пришла в Кумран и положила конец существованию общины, однако совсем не та, которой они ожидали. В 68 г. н. э. община в Кумране была уничтожена римскими войсками.

Другие священники-цадокиты являлись, по-видимому, родоначальниками той группировки, которую в I в. называли саддукеями. Их история наименее нам известна. Согласно Иосифу Флавию и Новому Завету, саддукеи состояли из первосвященников и аристократов, которые не верили в загробную жизнь. Вероятно, у них имелись и другие характерные признаки, в том числе приведшие к их отделению, однако наши источники ничего об этом не сообщают. Не все священники, первосвященники и аристократы были саддукеями — многие были фарисеями, а многие, вероятно, не принадлежали ни к какой группировке.

К I в. н. э. фарисеи состояли из священников и светской элиты, которые принимали на себя помимо Закона Моисея отеческие традиции. Эти традиции включали в себя соблюдение законов чистоты (т. е. перенос храмовых правил на повседневную жизнь), отделение десятины (что также связано с интересами Храма) и множество мелких нюансов в законах об обетах, субботе и браке. Согласно Новому Завету, фарисеи были тесно связаны с книжниками-писцами — профессионалами в законах Торы. Главный вопрос, волнующий историка в отношении фарисеев, — их отношения с остальным обществом. Были ли они сектой? Элитой? Движением? Каждая из этих возможностей имеет в науке своих приверженцев. Ни один из древних источников не описывает фарисеев как секту, нет также никаких признаков, что фарисеи I в. обладали четкой организацией, внутренней эсхатологией или идеологией исключительности. Однако название “фарисеи”, означающее “отделенцы”, внимание к законам чистоты и совместным трапезам (если, конечно, члены дома Гиллея и дома Шаммая были фарисеями), *хавура* как ячейка (если она восходит к фарисеям) и их достаточно ограниченное количество (6000 человек при Ироде) подразумевают, что фарисеи, тем не менее, составляли отдельную группу, которая избегала полноценного общения с остальным обществом. Возможно в таком случае,

что фарисеи были пиетистами, которые отделились до некоторой степени от своих единоверцев, чтобы достичь более высокого уровня чистоты и благочестия, однако рассматривали себя не как носителей истины, но как знатоков своего дела и религиозную элиту.

Конечно, Новый Завет, Флавий и раввинистические источники добавляют к этому портрету и другие штрихи. Новый Завет убеждает нас, что фарисеи “сели на седалище Моисея”, пользовались почетом в синагогах и что на улицах к ним обращались “рабби” (“мой господин”). Иосиф Флавий убеждает нас, будто саддукеи не имели никакого влияния и должны были подчиняться фарисеям. Массы настолько поддерживали фарисеев, что без их помощи невозможно было бы занимать никакую правительственную должность. В свою очередь, раввинистические источники уверяют, что негодные первосвященники, не соблюдавшие фарисейские обычаи, бывали убиты либо Богом, либо народом; мудрецы-фарисеи также контролировали синедрион и другие политические учреждения.

Насколько такой портрет фарисеев исторически точен — вопрос чрезвычайно сложный. С одной стороны, все эти источники были написаны уже после 70 г. и, стало быть, могут проецировать более поздние условия на предшествующую эпоху. После разрушения Храма секты прекратили свое существование, а раввинистическое движение, состоявшее по большей части из фарисеев или их преемников, стало играть ключевую роль. В *Иудейских древностях*, законченных в 93–94 гг. н. э., Иосиф Флавий подчеркивает могущество фарисеев гораздо сильнее, нежели в *Иудейской войне*, написанной 10–15 годами ранее. Многие исследователи утверждали также, что значительная часть антифарисейской полемики в Евангелиях может представлять собой позднейшие (после 70 г.) добавления к более ранним материалам. В таком случае единодушные свидетельства трех наших источников больше сообщают нам о положении рабби, наследников фарисеизма, после 70 г., нежели о фарисеях до 70 г. С другой стороны, трудно поверить, что все три источника, в особенности Флавий и Новый Завет, выдумывают свою ретроспективу на ровном месте. Возможно, они в чем-то преувеличивают, но весьма вероятно, что какую-то долю истины их сведения содержат. Даже до 70 г. фарисеи, должно быть, были значительной группой. Они вряд ли имели контроль над государственными структурами, и их возможность продвигать свое мнение (так сказать, их могущество) была ограниченной. Однако некоторое — не столько политическое — влияние они имели, поскольку пользовались большим уважением.

Вот что мы можем заключить о фарисеях в I в. н. э. Образ их предшественников II–I вв. до н. э. еще менее ясен. Флавий, не учитывая, что за несколько веков любая секта может измениться, описывает фарисеев

хасмоне́йской эпохи в точности как современных ему. Они соблюдают отеческое предание, умеют влиять на простой народ и тому подобное. Единственная особенность — их вовлеченность в политическую борьбу. При первой возможности они продвигают свои предания на официальном уровне, а противников убивают или изгоняют. К тому же периоду относятся и кумранские инвективы против Толкователей скользких вещей, возможно, именно фарисеев; к сожалению, тайнопись свитков слишком абстрактна и не много может нам сообщить. Быть может, ранние фарисеи посвятили себя отеческим обычаям потому, что сомневались в достаточности одного храмового культа и в припадке юношеского максимализма стремились внедрить свою программу во все слои общества. Такую картину мы могли бы реконструировать на основе сведений Иосифа Флавия, однако проверить ее истинность не можем.

Другие секты и группировки

Мы уделили много (быть может, слишком много) внимания фарисеям, саддукеям и ессеям из-за их значимости в античных источниках и в современной науке. Тем не менее между эпохой Маккавеев и разрушением Храма в 70 г. н. э. в иудаизме существовало гораздо больше школ и сект. Даже Иосиф Флавий выделяет наряду с ними “четвертую философию” и еще ряд антиримских группировок. Единожды он даже упоминает “племя христиан” (если, конечно, это не поздняя вставка). Он неоднократно говорит о самаритянах, правда, не как о секте или школе. Филон Александрийский описывает группу египетских евреев, которую он называет терапевтами. Мы коротко рассмотрим каждую из них.

“ЧЕТВЕРТАЯ ФИЛОСОФИЯ”, СИКАРИИ И ЗЕЛОТЫ

Описав фарисеев, саддукеев и ессеев, Флавий переходит к четвертой философской школе. Если первые три были правомерными, четвертая, говорит автор, стала нововведением, “нарушением и отвержением родных установлений” (*Иудейские древности*, 18:1:1). Основу учения этой группировки, основанной Иудой (Йеѓудой) Галилеянином (или Гауланитом) и Садокком Фарисеем, составлял лозунг “Нет царя, кроме Бога!”. Этот призыв может показаться анархичным, поскольку требует отказа от любых государственных учреждений, однако в действительности Йеѓуда и его сторонники действовали лишь против римлян и тех евреев, которые поддерживали римскую власть и сотрудиничали с ней. Впервые группа появляется в 6 г.

н. э., начав антиримский бунт; бунт был подавлен (Деян., 5:37). На следующее поколение наступило затишье. Даже когда Калигула угрожал поставить статую в Храме, волнений не было. Впрочем, вскоре страна оказалась наполнена “разбойниками”, так что в своем рассказе о событиях между серединой 40-х гг. и началом Великого восстания Флавий многократно упоминает о них и наносимом ими вреде. В 50-е гг. н. э. появился еще один род бунтарей, сикарии (досл. “кинжальщики”), которые специализировались на том, что, смешавшись с толпой, закалывали евреев, сотрудничавших с Римом. С началом самого восстания, в особенности после лета 67 г. н. э. и вплоть до разрушения Храма, на страницах работ Иосифа Флавия фигурирует и третье название — зелоты.

Многие ученые утверждали, что “четвертая философия”, разбойники, сикарии и зелоты — лишь четыре названия для одной и той же группы повстанцев. Основанные Йеғудой Галилеянином в начале I в., они вступили в продолжительную борьбу с римлянами, которая завершилась падением Храма и взятием Массады в 73 или 74 г. Для простоты ссылок ученые стали называть их зелотами, обозначая так повстанцев. Тем не менее другие исследователи убедительно опровергли такую трактовку. Сикарии, вероятно, действительно восходили к “четвертой философии” Йеғуды Галилеянина, однако их не следует смешивать ни с разбойниками, ни с зелотами, ни с иными группами. У каждой из них своя история.

Сикарии стали заметным явлением в 40-е гг. н. э., существовали только в крупных городах и ограничивались в своих убийствах только евреями, причем в основном зажиточными или благородными. На короткий период времени в начале восстания они возглавляли силы сопротивления, однако затем были вытеснены соплеменниками из Иерусалима. Остаток войны они провели в Массаде и, за исключением набегов на окрестные еврейские городки в поисках провианта, никак не участвовали в военных действиях. В конце концов они убили друг друга, чтобы не попасть в руки римлян. Напротив, зелоты, начавшие активно действовать лишь в 67 г. (до этого у Флавия есть лишь три беглых упоминания), состояли большей частью из крестьян, лишившихся земли в результате войны и сбежавших в Иерусалим. Зелоты свергли первосвященника-аристократа и с равным усердием нападали как на римлян, так и на знать и на другие повстанческие группировки. В отличие от сикариев и зелотов, разбойники не представляли собой организованную группу. Разбой был распространенным явлением сельской жизни по всему античному миру, которое возникало всякий раз в условиях экономического кризиса и социального расслоения. Многие еврейские разбойники были настроены против римлян, поскольку ненавидели сборщиков налогов и землевладельцев, которых римская власть поддерживала,

однако большинство из них не имели идейных мотивов. Их интересовали деньги, а грабить римлян или евреев, сторонников мира или разжигателей войны, им было все равно. Как и слово “террорист” в нашем политическом словаре сегодня, слово “разбойник” у Флавия весьма субъективно. Одного мы называем террористом или разбойником, другого — борцом за свободу или героем (например, Робин Гуд). Среди тех, кого Иосиф Флавий и римляне называли разбойниками, были и настоящие грабители, и настоящие революционеры, что, впрочем, совсем неудивительно.

Сикариями, зелотами и разбойниками список повстанческих групп, вовлежавших с римлянами, не исчерпывается. Восстание было начато кем-то внутри Храма, а священническая повстанческая партия продолжала играть заметную роль на первом этапе военных действий. Эти священники, тем не менее, были злейшими врагами зелотов и сикариев (некоторые из них даже первосвященнических родов). Многие представители знати также присоединились к восстанию, как правило, с собственным отрядом наемников или сподвижников. Некая еврейская группировка из Идумеи (родина Ирода) оказывала в первое время поддержку зелотам в борьбе со знатью и священством. В общем, в войне участвовало огромное количество различных групп и партий, вражда которых между собой порой даже превосходила их общую антиримскую направленность.

Считать ли какие-то из них сектами? Этот вопрос, разумеется, может относиться лишь к наиболее организованным группировкам, например к сикариям, однако данных для ответа на него у нас недостаточно. Мы можем быть уверены, что повстанцы в целом и сикарии в частности имели сильнейшую религиозную мотивацию (например, ускорить или подтолкнуть наступление мессиянской эры; сражаться за Бога и Тору; очистить Святую землю от иноземной власти; ревновать о Торе и Боге), хотя Иосиф Флавий отрицает этот факт, не желая признать, что восстание против римлян могло быть естественным проявлением еврейской веры. Лозунг “Нет царя, кроме Бога” может быть примером хорошо сформулированной религиозной программы. Однако даже если программные цели повстанцев были религиозными по происхождению, у нас почти нет свидетельств, что противостояние повстанческих группировок носило характер борьбы сектантских идеологий. Более того, подлинные причины войны, как представляется, также лежали в другой области. Война 66–70 гг. — классический пример сочетания социальной революции с национально-освободительной антиимпериалистической борьбой. Она соответствовала общей модели и отнюдь не была исключительно еврейским явлением (см. главу 2). Роль еврейского сектантства в этом процессе вряд ли можно назвать ведущей.

ХРИСТИАНЕ

У нас нет возможности полноценно обсудить здесь проблемы раннего христианства. Нас интересуют лишь некоторые отдельные черты, позволяющие отнести раннее христианство (т. е. в данном случае общину учеников Иисуса, проповедующих, что он воскрес) к миру еврейского сектантства.

Христианская община, как она описана в начальных главах Деяний апостолов, представляет собой секту, т. е. маленькую организованную группу, которая отделилась от более крупного религиозного сообщества. Власть внутри группы осуществляют 12 апостолов; имущество обобществлено; все получают деньги из общей кассы; неподчинение старшим недопустимо (Деян., 5:1–11). Группа вместе ест и молится. Новые члены проходят “обращение” путем покаяния и ритуального омовения (Деян., 2:38–42). Подобно ессеям, ранние христиане пытались создать утопическое сообщество (образ христиан у Луки, конечно, так же идеализирован, как и образ ессеев у Филона или Флавия). Руководители группы не признают первосвященника. Хотя часть христиан сохраняет связь с Храмом (Деян., 3:1), другие резко отрицают его и предсказывают скорое разрушение (Деян., 6–7).

Одна из главных тем Деяний апостолов — идея христианства как естественного продолжения и развития иудаизма и ошибочность того неприятия, которое ему оказали евреи. Но поскольку довольно быстро община переходит к проповеди язычникам (Деян., 10–11), Лука не пытается подробно разъяснить связь между иудаизмом и христианством как его новой формой (Деян., 11:26). В Послании к Галатам и в Послании к Римлянам апостол Павел обращается к этому вопросу, однако каждый раз по-разному (второе представляет более резкое неприятие иудаизма, чем первое). В последние 30 лет, по мере роста экуменизма и стремления церкви очистить Новый Завет от обвинений в антисемитизме, многие ученые обратили внимание, что отрицание Павлом еврейского закона и иудаизма как такового адресовано только и только языческой аудитории. Павел, утверждали эти исследователи, возражал против принятия еврейских законов христианином из язычников, однако ничего не имел против, если рожденный евреем продолжал соблюдать Тору и после прихода к вере в Христа. Затем, по мнению этих ученых, Павел не присваивал имя “Израиля” одним лишь христианам из неевреев, а включал в это понятие и иудеев, “евреев по плоти”. Аналогичную интерпретацию идей Павла предлагает уже книга Деяний, поскольку на ее страницах апостол никогда не выступает против Закона и часто исполняет его предписания вплоть до обрезания (Деян., 16:3).

Даже если такая трактовка Павла верна, остается фактом, что апостол, как в Посланиях, так и в книге Деяний, уверен, что вера в Христа, т. е.

христианство (или то, что будет позже так называться), — единственное подлинное выражение иудаизма. Та же мысль стоит и за изображением первой христианской общины Лукой. Вера в Христа — не акт пиетизма, не элитарная возможность, а новая и единственная форма иудаизма. Евреи, которые не принимают Иисуса, — грешники. Это, безусловно, если не сектантский взгляд на вещи, то, по крайней мере, крайне близкий к сектантству.

Вера в воскресение Иисуса и его мессианский статус была ключевым моментом размежевания христиан и евреев-нехристиан. Отказ большей части еврейской общины признать величие персонажа, только что взошедшего на небо, отчуждал верующих от остального общества. На протяжении этой главы мы пытались доказать, что обособление античных еврейских сект, каковы бы ни были его реальные причины, как правило, выражалось в критике основных общественных институтов (в первую очередь Храма), основных общественных лидеров (священников) и религиозных практик (в особенности законов чистоты, субботы и брака). Пропасть между сектами пролегла в области практики, а не богословия. На ранних стадиях развития общины кто-то сохранил (или создал?) истории, где Иисус критиковал фарисейскую практику ровно по этим же вопросам, а также сохранил (или создал?) пророчества о разрушении и восстановлении Храма. Вера в Христа, разумеется, порождала свои христианские ритуалы (крещение, Евхаристию), практики (принятие Духа, “говорение языками”) и специфические истолкования еврейских обычаев (праздник Пасхи, праздник Пятидесятницы, молитва). Эти специфические и характерные практики делали христианство сектой (или, по крайней мере, обособленной группой) и отсекали его от остального еврейства в гораздо большей степени, чем специфические богословские идеи, из которых этих практики вырастали.

Раннее христианство перестало быть еврейской сектой, когда совсем отказалось от соблюдения еврейских практик. Оно упразднило обрезание и стало почти целиком нееврейским как по составу, так и по своим чертам. Этот процесс сопровождался возвышением Иисуса на место куда более высокое и значимое, чем занимала любая промежуточная фигура в иудаизме. Даже те евреи, которые подобно Филону прибегали к учению о Божественном Логосе для объяснения, как трансцендентный и непознаваемый Бог мог создать мир и взаимодействовать с ним, не поклонялись Логосу и не возносили ему молитвы. Логос был лишь философской абстракцией, моделью для объяснения мира⁹. Зато для христиан Логос стал главным адресатом

9 Следует признать, как показали дальнейшие исследования, что на ивритоязычной почве существовали, по-видимому, и более радикальные, чем утверждает автор, еврейские учения о Божественном посреднике. См., например: BARKER M. A. *Great Angel: A Study in Israel Second God*. London, 1992; FOSSUM J. *Name of God and Angel of the Lord*. Tübingen, 1985. — *Примеч. ред.*

поклонения. Затем христиане исповедовали, что Иисус, рожденный смертной матерью, стал воплощенным Логосом; ни одна еврейская группа не выдвигала подобную теологию. Практики христианства отошли от еврейских, отошло и богословие, перестали быть еврейскими состав, политические учреждения; с начала II в. н. э. христианство стало самостоятельной религией. Отдельные группы иудео-христиан (точнее — христиан-евреев) продолжали существовать на протяжении первых пяти или шести веков христианства, однако считались сектами и ересями как среди евреев, так и среди христиан. Как заметил один отец церкви в IV в., “они не евреи, поскольку верят в Христа, но и не христиане, поскольку соблюдают еврейские законы” (Иероним. *Послание* 112)¹⁰. До какой степени рабби напрямую способствовали отмежеванию христиан, когда ввели “благословение против еретиков”, — вопрос, к которому мы вернемся в следующей главе.

САМАРИТЯНЕ

О самаритянах все обычно помнят только, что Иисус рассказывал об одном добром самаритянине (Лк., 10:29–37), однако суть именно в том, что евреи не ожидают от самаритян доброты, так как они взаимно не испытывали друг к другу добрососедских чувств. Как и история раннего христианства, история самаритянства слишком сложна, чтобы разобрать ее здесь.

Прежде всего, о названии. У слова “самаритянин” возможны два значения: обитатель окрестностей Самарии (ср. “галилеянин”) и член религиозной общины, центры которой располагаются в городе Шхеме и на горе Гризим. Во избежание путаницы некоторые ученые используют в первом случае слово “самарией”. В греко-римский период Самария, древний Шомрон, некогда столица Северного царства, была языческим городом; язычники населяли и большую часть ее окрестностей. Эти язычники ненавидели евреев, окружавших их с севера и с юга, и в I в. участвовали в ряде жестоких столкновений, которые оказались прелюдией к Иудейской войне. Нас, однако, интересуют не они, а община, которая проживала (и проживает по сей день) в Шхеме и почитала (опять же, по сей день почитает) гору Гризим.

История этой группы начинается в конце IV в. до н. э. После завоевания Земли Израиля Александром Македонским в 334 г. до н. э. Самария восстала против македонского владычества. В отместку греки разрушили город, зачистили его от прежнего населения и заселили язычниками. Археологические данные свидетельствуют, что жители Самарии бежали в Шхем, где и осели. Вероятно, именно тогда был построен для новой общины и храм на горе Гризим. Строительство нового храма, однако, не означало разрыв

¹⁰ См. REININK G. J. *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*. Leiden, 1973. P. 201.

с евреями Иудеи, поклонявшимися Богу в Иерусалиме. Между обеими общинами существовало, конечно, напряжение, но не раскол. Алфавит, которым пользовались самаритяне, и текстуальная форма самаритянской Торы были распространены в Иудее и во II в. до н. э. Гонения Антиоха Эпифана распространялись на самаритян в той же степени, что и на иудеев, подтверждая тем самым, что власти равно рассматривали обе группы как евреев. Тем не менее, в отличие от евреев Иудеи, самаритяне приняли программу Антиоха и согласились посвятить свой храм Зевсу. Возможно, именно за это Иоанн Гиркан разрушил в 129 г. до н. э. храм на горе Гризим, а в 109 г. и Шхем. Так началось неумолимое противоборство между двумя общинами. Самаритяне создали собственный канон (ограничивавшийся Торой), разработали ритуалы и практики, которые во многом совпадали с еврейскими, но во многом и расходились, а также породили собственную эсхатологию, включавшую, в частности, восстановление храма на горе Гризим.

Кем были прихожане того храма? Этот вопрос уже в античности вызывал споры, не решен он и поныне. Иосиф Флавий говорит, что в действительности они были потомками кутиев, которых переселили туда ассирийцы и чей синкретический культ описан в главе 4-й книги Царств (поэтому Флавий и рабби часто называют самаритян кутиями/хуфейцами). Сами же эти хуфейцы, отмечает Иосиф Флавий, настаивают на своем родстве с евреями, когда им это выгодно; они считают себя потомками племен Эфраима и Менаше (*Иудейские древности*, 9:14:3; 11:8:6). Он также рассказывает занимательную историю, будто во времена Александра Македонского брат первосвященника был изгнан из Иерусалима за то, что женился на дочери самарийского управителя Санбаллата (Санаваллета). Он бежал к своему тестю, заручившись обещанием получить в распоряжение собственный храм. За ним последовали и другие священники, находившиеся в смешанном браке. Санбаллат получил от Александра разрешение на строительство храма на горе Гризим (*Иудейские древности*, 11:7:2–11:8:2). Из этой истории следует, что храм на горе Гризим, как и храм в египетском Гелиополе (и, возможно, как кумранская секта) был основан беглыми иерусалимскими священниками. В эллинистический период самаритяне называли себя “сидонянами, живущими в Шхеме” (*Иудейские древности*, 12:5:5), т. е. потомками ханаанеев и финикийцев. В одном средневековом сочинении самаритяне утверждают, что они-то и есть истинный Израиль, поскольку остальные евреи впали в грех, когда во главе с нечестивым священником Эли (1 Цар., 1) оставили Шхем и Гризим, перенесли культовый центр в Шило, а затем в Иерусалим¹¹.

Были ли самаритяне сектой? С одной стороны, у них имелось много сектантских черт. Пока их храм на горе Гризим был цел, они, похоже,

11 См.: COGGINS R. J. *Samaritans and Jews*. Atlanta, 1975. P. 117–131.

считали себя частью еврейской общины служителей Бога Израиля, однако после разрушения их Храма стали настаивать, что Иерусалимский храм полностью негоден Богу, поскольку построен в неправильном месте, тогда как новый и истинный Храм однажды будет отстроен на избранной Богом горе Гризим. Мы можем догадываться, что так же они не принимали иерусалимское священство. В целом они считали себя подлинным Израилем. С другой стороны, у самаритян есть много и явно не сектантских черт: смешанное происхождение, родовые связи со Шхемом и горой Гризим, широко распространившаяся диаспора, которая, как полагают некоторые ученые, вполне соперничала с еврейской. Независимо от того, были самаритяне сектой либо нет, они представляли собой обособленную группу или общину, которая постепенно отделялась на протяжении эпохи Второго Храма. Сегодня исследователи сходятся во мнении, что размежевание иудеев и самаритян — как впоследствии размежевание иудеев и христиан — было не событием, а продолжительным процессом.

ТЕРАПЕВТЫ

Еврейское сектантство ограничивалось территорией метрополии. Отчуждение от Храма и его священников как фокусная точка было необходимым условием зарождения секты, а за пределами Земли Израиля такой фокус не существовал в силу всеобщей удаленности от Святой земли и ее святынь. Все сообщения источников о фарисеях, саддукеях, ессеях и других группировках всегда помещают их (не считая случайных переселенцев, бежавших от войны или гонений) в Земле Израиля, в основном в Иудее. Так, Павел стал фарисеем и учился у Гамлиэля не в родном Тарсе, а в Иерусалиме. Единственным исключением (кроме раннего христианства) служит описанная Филоном группа терапевтов, что значит по-гречески “служители” или “лекари” (Филон Александрийский. *О созерцательной жизни*). В главе 3 мы уже упоминали о них в связи с ролью, которую Филон отводит в этой группе женщинам; а сейчас скажем о них в целом.

Терапевты были группой, во многом похожей на ессеев и рассеянной по территории Египта (группа включала как мужчин, так и женщин). Они воздерживались от брака, проповедовали умеренность и самообладание, всей общиной совершали совместные трапезы, молитвы и уроки Писания. Члены делились по возрасту, так что младшие всегда оказывались подчинены старшим. Они посвящали всю свою жизнь созерцанию Бога и истины. По ряду параметров они отличались от ессеев (так, терапевты, в отличие от ессеев, не ели мяса и не пили вина, часто постились, включали в свои ритуалы и женщин, и мужчин), однако в целом нельзя не поразиться сходству между этими группами.

Таким образом, терапевты были египетской пиетистской группой, которая во многом походила на ессеев. Их образ жизни свидетельствует, что желание скрыться от мира, чтобы целиком освятить свою жизнь, существовало у евреев не только в Земле Израиля, но и в диаспоре, хотя никаких признаков сектантской идеологии Филон не приводит. Некоторые исследователи высказывали предположение, что терапевты могли быть египетской ветвью ессеев, однако этот вопрос не может быть решен однозначно.

Заключение

Секты — это небольшие элитарные группы. Социальное происхождение их членов не имеет значения; члены секты, будь они богатыми или бедными, простолюдинами или аристократами, оставляют жизнь общества в стремлении стать другими, не такими, как все. У ессеев и ранних христиан этот момент подчеркивается общностью имущества. Элитарность членам секты придает их внутренний статус, а не происхождение. Античные еврейские секты связаны с идеей священства: они состоят из священников и таких мирян, которые считают себя священниками за счет принадлежности к секте. Община — их храм, общинная литургия — их жертвенный культ. Они соблюдают законы чистоты и тем отделяются от остальных, “спасаются”. Обособившиеся от общества и разочаровавшиеся в Иерусалимском храме и его священниках, они самым смелым образом претендуют на обладание исключительной истиной, которую для остальных воплощает собой Храм. Вплоть до конца света секта — единственный путь к Богу. В I в. н. э. кумраниты и ранние христиане, а также, быть может, самаритяне были сектами. Фарисеи, как минимум в I в., сектой, по-видимому, не были, представляя собой более аморфную группировку, которая сохраняла обособленность, однако пользовалась большим влиянием. Было, конечно, и много других групп.

Сектантство выражает собой кульминацию процесса демократизации иудаизма. Его сущностная задача — преодолеть разрыв между Богом и человеком посредством непрерывной практики исполнения заповедей Торы и полного погружения в размышления о Боге и Его делах. Сектантское благочестие дополняет или заменяет храмовый культ молитвой, изучением Писания, омовениями и другими очистительными ритуалами, а власть храмовых священников отвергает или ограничивает. Демократизация (или индивидуализация) религии, как мы разобрали двумя главами

выше, затронула все разновидности иудаизма эпохи Второго Храма, однако в наибольшей степени этот процесс повлиял на секты.

Большинство евреев не принадлежали к какому-либо движению. Они соблюдали субботу и праздники, по субботам слушали в синагоге уроки Торы, воздерживались от запрещенной еды, очищались перед входом в Храм, проводили обряд обрезания на восьмой день и следовали тем или иным народным нравственным нормам. Независимо от того что они думали о Храме и священниках, они не реже раза в год совершали паломничество в Храм и, вероятно, доверяли священникам посредничество между ними и Богом в постоянном и хорошо организованном жертвенном культе. Если среднестатистический античный еврей был похож на среднего обывателя в любом другом месте в любое другое время, его, надо полагать, более заботили дожди и урожай, чем богословие и философия. Для такого еврейского обывателя демократизация религии несла в первую очередь возможность дополнительных способов служения Богу и в результате дополнительные шансы добиться Божественного благословения. Сектанты и другие движения благочестия требовали гораздо большего внимания к личному благочестию — и гораздо меньшего доверия к храмовому культу, однако эти завышенные требования оставались уделом высоколобного и фанатичного меньшинства.

Глава 6

Канонизация и ее последствия

В эпоху Второго Храма евреи создали документ, который христиане называют Ветхим Заветом, а иудеи — *Танахом*, что представляет собой акроним от трех его основных частей: Тора (Пятикнижие Моисея), *Невиим* (Пророки) и *Ктувим* ([прочие. — *Ред.*] писания), т. е. собственно Еврейскую Библию. В персидский период разные пласты Торы были окончательно сведены воедино, а итоговый текст стал “конституцией” и учредительным документом всех будущих видов иудаизма. Больше никто не смел ни редактировать более древние сочинения, вошедшие в Тору (современные ученые называют их J, P, H, E и D)¹, ни даже пытаться примирить множественные противоречия между ними или уточнить многочисленные неясности. Не пытался никто и “заново открыть” канон, обнаружив дополнительные части вошедших в него источников. С момента установления единого канонического текста Торы в последние века до христианской эры никто (включая даже самаритян) не рисковал его менять. Священным стал даже пергамент (или папирус), на котором этот текст написан.

Изречения пророков подверглись схожему процессу отбора и редакции в эллинистический период. Пророчества Исаяи, Иеремии, Йехезкеля и двенадцати малых пророков обросли за века словами многочисленных провидцев и интерполяторов, имена которых остались неизвестными;

¹ Теория литературных источников Пятикнижия, выделявшая четыре основных прототекста: J и E, названные так по характерным для этих текстов именам Бога, жреческий источник (P) и второзаконнический источник (D), была создана в XIX в. протестантским исследователем Ю. Велльгаузенем. Сегодня картина значительно усложнилась, что привело к выделению большого количества дополнительных литературных источников и слоев редакции (и наоборот, снятию представления о полноценных независимых текстах). — *Примеч. ред.*

самые известные из них — это Второисайя и Тритоисайя (так их называют ученые. — *Ред.*). Теперь и эти книги были закрыты (пусть даже в отдельных случаях текст еще некоторое время сохранял подвижность). К словам указанных пророков уже не только нельзя было прибавить слова безымянных провидцев — никто больше не видел подобных небесных видений и не слышал, как в прежние времена, небесных голосов. Пророчество библейского типа прекратилось. Были, конечно, провидцы, которые наблюдали видения — продолжали раздаваться с неба голоса, — однако по сравнению с Исайей, Иеремией и Йехезкелем и форма, и содержание, и обстоятельства этих видений стали другими. Люди больше не обращались к прорицателям, предпочитая читать Божественное слово в книгах, созданных в прошлом теми, кто говорил с Ним. Голос Бога можно было все еще услышать — читая слова, некогда сказанные пророком.

Процесс отбора, редактирования и сакрализации книг прошлого называется канонизацией или формированием библейского канона. Греческое слово “канон” означает “прямая трость или рейка”, а в переносном значении — “правило, норма или стандарт”. На христианском греческом II в. н. э. это слово стало значить “правило веры”, т. е. открытую церкви истину. К IV в. новое понятие часто использовали как греческие, так и латинские отцы церкви для обозначения закрытого набора авторитетных книг, которые, как считалось, были написаны по Божественному вдохновению и потому составляют Священное Писание христианской церкви (т. е. Ветхий Завет и Новый Завет). Поскольку еретики включали в состав этих книг (особенно в Новый Завет) многие работы, которые, по мнению ортодоксов, не являлись ни священными, ни боговдохновенными, дать однозначное определение канона христианской Библии стало важной задачей для церковных соборов и для борцов с ересями.

Отнюдь не все работы, исключенные из канона, признали еретическими. Некоторые из них просто считались текстами второго сорта или были отнесены к разряду “из апокрифов” (апокрифы, т. е. “спрятанные”, другими словами, книги, не подлежащие чтению, как минимум, в рамках литургии)². Для большинства отцов церкви апокрифы не представляли собой четкого набора книг, а были достаточно плавающей категорией для указания на все книги сомнительного статуса. В современной речи формула “апокрифы” (или “апокрифы Ветхого Завета”) часто используется также для обозначения четкого набора еврейских книг (Бен-Сира, Премудрость

2 Собственно, наилучшим определением апокрифов как «спрятанных» (в русской традиции — «сокровенных») книг, с учетом различных способов употребления термина, о которых пойдет речь ниже, является как раз исключение (или невключение) их в состав канона. Варьироваться будет дальше лишь отношение к тому или иному канону. — *Примеч. ред.*

Соломона, 1-я и 2-я Маккавейские книги, Иудифь, Товит и др.), которые не вошли в *Танах*, Еврейскую Библию (но вошли в греческий и латинский канон. — *Ред.*). Это словоупотребление возникло, лишь когда Мартин Лютер удалил эти книги из своего издания Ветхого Завета, поместив отдельным сборником под названием “Апокрифы” (католики и православные предпочитают называть эти книги второканоническими, оставляя слово “апокрифы” для обозначения книг, которые церковь также отвергла).

Античные евреи, по всей видимости, не имели специального термина для обозначения канона. Филон Александрийский, Иосиф Флавий и Новый Завет используют греческие выражения “Писание”, “Писания”, “Священные писания” или “Святые книги” (список можно продолжить); рабби прибегают к ивритским эквивалентам тех же выражений. Отдельного слова со значением “канон” мы нигде не встречаем. Раввинистическая литература, впрочем, выработала формулировку, соответствующую канону по своей функции. Книга, которая “делает руки нечистыми”, считается священной (т. е. канонической), а книга, которая не “делает руки нечистыми”, священной не считается (и соответственно не является канонической) (*Мишна, Ядаим*, 4:6). Как и отцы церкви, рабби упоминают о книгах, которые “спрятаны” либо должны быть спрятаны, т. е. не должны читаться (или в лучшем случае не должны читаться в синагоге) (*Мишна, Псахим*, 4:9; *Шабат*, 16:1).

Кто-то может сказать, что евреи античности не имели специального слова для обозначения канона, поскольку им был чужд сам концепт. В пользу такой точки зрения можно привести и другие аргументы. Так, Иосиф Флавий, пересказывая в своих *Иудейских древностях* всю еврейскую историю от Адама до кануна войны 66 г. н. э., не делает различия между каноническими и неканоническими книгами. Флавий не сообщает читателю, когда он пересказывает библейский текст, а когда внебиблейский. Нет в этом случае и никаких указаний, что он нарушает некую принципиальную границу, выходя за рамки собственно библейского материала. Ровно одним и тем же образом, в той же технике пересказывает как библейские, так и апокрифические произведения, так что из *Иудейских древностей* невозможно сделать вывод о знакомстве автора с понятием канона. Это особенно примечательно ввиду того, что в другом своем труде Флавий, напротив, дает древнейший известный нам список канонических книг (см. ниже), отсутствующий в *Иудейских древностях*.

Четкого “библейского” канона нет не только у Иосифа Флавия, но и у евреев Кумрана. Нет сомнений, что они считали Тору, книги пророков и Псалмы авторитетными, поскольку цитируют и толкуют их в своих произведениях, однако нет ни малейших следов какой бы то ни было идеи Библии. В пещерах возле Мертвого моря были обнаружены фрагменты как

библейских, так и апокрифических книг, однако из самих свитков никак не следует, воспринимались ли одни тексты как библейские, а другие нет. Писчий материал, приемы писцов, способ хранения остаются одинаковыми или почти одинаковыми независимо от того, библейская это книга или апокрифическая.

И все же, несмотря на отсутствие соответствующего слова в еврейских античных текстах и неочевидность библейского канона в Кумране и главной книге Иосифа Флавия, есть основания полагать, что большинство евреев античности были так или иначе знакомы с концептом каноничности. Мы увидим, что определение этого концепта действительно проблематично, особенно если признать, что разные еврейские группы могли понимать его по-разному, однако, в итоге, можно сказать, что понятие канона в действительности вполне отражает определенные реалии античного иудаизма. Напротив, слов “апокрифы” и “апокрифический” мы будем стараться избегать (даже вопреки раввинистическому опыту использования термина), потому что они неминуемо создают ложное впечатление о некотором фиксированном списке второканонических книг, которого не существовало ни в одном из ответвлений античного иудаизма.

Канон и каноническое

Канон — это список книг. В отличие от обычного списка в канон входит фиксированное их количество (хотя иногда оно может меняться в ту или иную сторону). Каноническое произведение отличается от неканонического тремя основными чертами: оно было создано в более раннем поколении, как правило, задолго до достижения канонического статуса; его текст строго установлен и не может быть изменен (не считая правок, внесенных исследователями при научном издании); община воспринимает это произведение как источник авторитета. Такое определение канона применимо не только к еврейскому *Танаху* и к христианским Ветхому и Новому Заветам. Все письменные культуры порождают свои каноны и каноническую литературу; в иудаизме и христианстве процесс канонизации авторитетных книг продолжался довольно долго после создания библейских канонов. Более того, это определение — с незначительными коррективами — может быть применено не только к книгам, но и любым другим произведениям человеческого творчества (живописи, музыке, архитектуре и т. п.).

Любое творение рождается из подражания и самобытности. Все художники, писатели, скульпторы или композиторы следуют за своими предшественниками, даже когда пытаются утвердить свою самобытность.

Поскольку творцы всегда подражают предшественникам, мы можем выделять определенные стили, которые покрывают значительные временные периоды (например, архитектура барокко или музыка романтизма). После определенного творческого развития подражание иссякает, становится больше невозможным. Тогда на смену приходит новый стиль, который может родиться либо из сознательного отвержения старых приемов (например, революция импрессионистов во Франции XIX в. против принятых норм живописи) или дальнейшего расширения прежних рамок, которое лишь позднее будет оценено как венец старого и начало нового (переход от классики к романтизму в музыке). Во время расцвета данного конкретного стиля, точнее поколение-два спустя, определенные авторы и произведения оказываются признаны лучшими в своем роде. Они становятся непреходящей классикой, их начинают изучать и подражать им. Другими словами, они становятся каноническими.

Когда, ближе к концу периода Второго Храма, еврейская культура отобрала из своего наследия самое “бессмертное” и придала этим книгам канонический статус, в этом не было соответственно ничего уникального. В процесс такого же рода были вовлечены и ее современники в греческом мире. Искусство подражания не было в античности делом личной прихоти: учебники риторики обучали ораторов, историков и поэтов, как следовать общепризнанным образцам великого прошлого, и давали ученикам списки авторов, достигших совершенства в каждом выбранном жанре. Тексты, вошедшие в список, изучались, хранились и служили примерами для подражания; остальные авторы оставались в тени. В IV в. до н. э. (т. е. на век позже Эзры) Эсхил, Софокл и Еврипид, драматурги предыдущего столетия, достигли канонического звания: они стали Тремя Трагедιοграфами с большой буквы. Около 200 г. до н. э. (во время Бен-Сиры) один александрийский книжник отобрал девять поэтов (все они относились к предыдущему веку) в качестве лучших примеров лирической поэзии. Точно так же книжники и риторы следующих поколений создали списки по всем другим жанрам (например, 10 аттических ораторов) или переработали более ранние списки. Все отобранные авторы, которые в римское время получили латинское название *classici* (т. е. лучшие, относящиеся к первому классу), жили задолго до тех, кто совершил отбор.

Сходство этого процесса с канонизацией книг *Танаха* настолько бросается в глаза, что ученые начиная с середины XVIII в. без колебаний называют эти греческие списки каноном, хотя сами греки никогда не применяли к ним это слово³. И евреи, и греки эллинистических времен отдавали себе

3 См.: PFEIFFER R. *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford., 1968. P. 203–208.

отчет, что они живут в постклассическую эпоху, когда величайшие вершины их литературы уже были достигнуты.

Канонизация еврейской и христианской Библий была лишь первым актом канонизации для обеих религий. И иудеи, и христиане обладают еще многими каноническими авторами и текстами, которые не меньше, чем Библия, а во многих отношениях даже больше преподают адептам правильное учение и подобающий способ поведения. Для христианства это позднеантичные отцы церкви, схоласты Средних веков, вожди Реформации и Контрреформации. В 1298 г. католическая церковь ввела особый пост в честь четырех “докторов” (учителей) церкви — Амвросия, Иеронима, Августина и Григория Богослова, а с тех пор этот “канон” включил в себя еще более 30 имен. Для раввинистического иудаизма эту роль играют *Мишна* и оба Талмуда (хотя во время упадка евреев Земли Израиля в раннем Средневековье их Талмуд, известный как Иерусалимский, довольно быстро выпал из канона), а также их продолжатели в Средние века и Новое время. Эти постбиблейские книги обладают в своих общинах каноничностью; они определили развитие своей религиозной традиции, их почитают и изучают. В течение многих веков (по меньшей мере, до Реформации) христианское учение опиралось на Августина гораздо больше, чем на Павла, точно так же, как еврейская практика сложилась на основе *Мишны*, а не непосредственно Торы.

Этот краткий обзор канонизации как явления показывает, что канонический статус *Танаха* и христианской Библии не представляет собой ничего исключительного. Он имеет множество аналогов и в других культурах, и в позднейшем развитии иудаизма и христианства. Однако в другом отношении каноничности *Танаха* и Библии присуща определенная уникальность. Авторитет Библии (как еврейской, так и христианской) явно был и остается выше, чем любого другого произведения, потому что она представляет собой — откровенное или вдохновенное — слово Бога. Какова же связь между особым авторитетом *Танаха* и его Божественным происхождением? Что из этого причина, а что следствие? Идея ли Божественного происхождения придала *Танаху* особый, не сравнимый с другими каноническими книгами авторитет или этот особый авторитет породил веру в Божественный источник? Ответ, вероятно, находится где-то посередине.

Античные евреи верили, что книги *Танаха* были даны или вдохновлены Богом. Такое верование впервые зафиксировано в I в. н. э. (см. ниже) и было принято как христианами, так и раввинистическими иудеями. Историк не в состоянии оценить справедливость этого представления (ср. наш разбор понятий ортодоксии и ереси в главе 5). Тем не менее остается бесспорным, что само по себе представление о Божественном происхождении той или иной книги не является достаточным для включения ее в *Танах*. Многие древние поэты и писатели утверждали, что были

вдохновлены Аполлоном или музами. Один древнегреческий ученый остроумно отмечает, что законодатели имеют обыкновение приписывать свои законы божеству, чтобы придать им больший авторитет. Он приводит в пример легендарного критского законодателя Миноса, который получил законы от Зевса, спартанского Ликурга, получившего свои законы от Аполлона, и Моисея, законодателя иудеев, который возводил свои законы к “Иао” [Диодор Сицилийский, 1.94.1–2 (цитата из *Посидония*?)]⁴. Кроме того, многие еврейские книги, не вошедшие в *Танах*, в особенности апокалипсисы, называли своим источником откровение или вдохновение, полученное напрямую от Бога или иной небесной фигуры. Некоторые, если не многие, евреи рассматривали эту литературу как обладающую авторитетом и, вероятно, придавали ей “библейский” статус. В 4-й книге Эзры (она же 3 Ездр.), апокалиптическом труде I в. н. э., эти книги считаются даже более значимыми, чем 24 книги *Танаха* (3 Ездр., 14:46–47). Итак, и языческие книги, и языческие законы, и еврейские апокалипсисы провозглашали себя носителями Божественного откровения в той же степени, что и *Танах*. Чем же в таком случае отличается *Танах* от любых других канонических произведений?

С точки зрения историка, особое положение *Танаха* и Нового Завета не связано ни с их Божественным происхождением, ни даже с верой в их Божественное происхождение (откровение или вдохновение), но с их особым статусом в соответствующей религиозной общине. Канонические книги *Танаха* обладают для еврейской общины жизненной, экзистенциальной важностью. Они преодолевают свои исторические рамки и отвечают на современные запросы общины, формируя ее идентичность, придавая ей смысл и цель. Эти книги актуальны в самом что ни на есть прямом смысле слова. Они содержат законы, которые до сих пор обязательны к исполнению, вечные пророческие истины, которые ведут свой разговор с настоящим и будущим даже много поколений спустя их первого произнесения, рассказы, которые служат примерами воздаяния и учат узнавать Божественную волю в человеческих делах, мудрость, которая всегда будет спасать и возвышать человека и, наконец, гимны и стихи, которые приближают к Богу каждое следующее поколение. Такого определения нет ни в одном древнем источнике — в конце концов, в античных еврейских текстах нет даже слова “канон”! — и не все евреи всегда и везде придерживались такого подхода. И все же, на мой взгляд, такое “жизненное”, “экзистенциальное” объяснение очень точно передает место Библии и библейского в иудаизме как древнем, так и современном.

Поскольку Тора, Пророки и, по меньшей мере, некоторые книги из

4 ШТЕРН М. *Указ. соч.* Т. 1, № 58. С. 171–172.

состава Писаний (например, Псалмы) наделялись вечной непреходящей ценностью и жизненной значимостью, они пользовались большим почтением, чем любые другие авторитетные книги. Святы даже свитки, на которых они написаны (что рабби и обозначают выражением “делают руки ритуально нечистыми”). Свитки Торы обладают большей святостью, чем свитки Пророков, которые, в свою очередь, более святы, чем свитки Писаний — точно так же, как Тора обладает большим весом, чем Пророки, а авторитет пророческих книг Библии выше, чем авторитет Писаний. Свитки *Мишны*, напротив, вообще не обладают святостью (о святости тех или иных свитков в Кумране ничего не известно). Святость свитка Торы была важной частью еврейского благочестия как в Земле Израиля, так и в диаспоре. Император Август постановил, что всякий, пойманный при попытке кражи “священных книг” иудеев, будет сурово наказан; в I в. н. э. один римский солдат осквернил свиток Торы — и римляне смогли успокоить поднявшееся волнение, лишь обезглавив обидчика (Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 16.6.2, § 164, 20.5.4, § 113–117; *Иудейская война*, 2.12.2, § 228–231).

Поскольку Тора и Пророки обладают вечной, непреходящей ценностью, отрывки из них входят в еженедельную еврейскую литургию, тогда как Писания не входят (как не входят, разумеется, и раввинистические тексты). Тора — по меньшей мере, теоретически — представляла собой предельный авторитет, точную запись откровения Бога Моисею. Благодаря искусству толкования евреи могли освободить себя от тех законов Торы, которые казались им безнравственными, слишком суровыми или неразумными, однако они никогда не признались бы, что изменили священный текст. Они будут настаивать, что лишь интерпретируют его (см. ниже). Подход Талмуда к *Мишне* бывает весьма похожим, однако многие раввины, как в античности, так и позже, порой без колебаний отвергали отдельные законы *Мишны* прямым текстом, хотя они признавали ее авторитет в целом и даже видели в ней “устный закон”, переданный Моисею на горе Синай в дополнение к Торе. *Мишна* “канонична”, но не имеет вечной ценности; ее авторитет не сравним с авторитетом библейских книг.

Таким образом, признание Божественного происхождения *Танаха* стало главным результатом его канонизации. Возможно, Тора и Пророки (Исайя, Иеремия, Йехезкель и 12 малых пророков) были канонизированы потому, что уже рассматривались как результат Божественного вдохновения, однако с остальными библейскими книгами все было, разумеется, ровно наоборот. Больше половины еврейского канона состоит из книг, авторы которых не претендовали на Божественное знание (цикл кн. Иисуса Навина — 4 Царств и почти все Писания, кроме Даниила), и, судя по всему, представление о боговдохновенности было перенесено на них с Торы

и Пророков. К I в. н. э. многие евреи верили, что любая древняя книга, содержащая вечные истины, не может не быть Божественного происхождения. Так, Писания, по-видимому, стали частью *Танаха* прежде, чем получили Божественный статус, поскольку, похоже, для включения в библейский канон Божественное происхождение не требовался.

Итак, подытожим: понятие канонического гораздо шире, чем понятие библейского. Все письменные культуры, не исключая и позднейшего иудаизма, порождали канонические или классические тексты, подлежащие восхищению, изучению, подражанию и следованию. Феномен канонизации не ограничивается ни еврейской культурой, ни древним миром. Канонические еврейские тексты создаются с древности до наших дней и будут создаваться, пока жив иудаизм. Тем не менее лишь небольшое количество этих канонических книг было в древности избрано и составило *Танах* — Еврейскую Библию, Писание или Писания. Эти библейские произведения стали основополагающими текстами иудаизма, почитались особым образом, а не позже I в. н. э. большинство евреев, если не все, признали их как плод Божественного откровения или вдохновения. Библейские книги отличаются наивысшим авторитетом. Они обладают вечной непреходящей значимостью и бытийственным смыслом. Хотя на практике авторитет других еврейских канонических книг (например, *Мишны* и Талмуда) может сравниться с авторитетом *Танаха*, теоретически они всегда остаются по отношению к *Танаху* второстепенными.

Теперь обратимся к истории библейского канона. Во избежание путаницы я сосредоточусь на сложении ивритской Библии, *Танаха*, и лишь вкратце затрону историю Библии грекоязычных евреев. На дальнейших страницах я буду использовать слово “канонический” в значении “библейский”, имея в виду “входящий в данный конкретный набор произведений, которым приписывается экзистенциальная значимость и вечная ценность”.

История библейского канона

ТОРА

Сердцем канона для всех евреев античности была Тора (букв. “учение” или “наставление”), которую грекоязычные евреи часто называли “Законом” или “законами” (выражение “Пятикнижие” восходит к греческим отцам церкви). В первых четырех книгах Торы (от Бытия до Чисел) повествователь остается неназванным; Бог часто разговаривает с праотцами (в Быт.),

с Моисеем и израильтянами (в Исх. — Числ.), однако текст нигде не указывает ни на автора, ни на рассказчика. Напротив, Второзаконие с самого начала выступает как книга, написанная Моисеем. Это последовательность длинных речей, в которых Моисей говорит о себе в первом лице (хотя в отдельных пассажах безымянный повествователь упоминает о Моисее в третьем лице). Неудивительно, что Второзаконие, появившееся на исторической сцене как книга, обнаруженная в Храме, уделяет большое внимание письму и писаному слову. Текст Второзакония говорит о самом себе как о “книге Торы” (например, Втор., 29:20) и предписывает царю переписать для себя собственную копию Торы (Втор., 17:18). Исторические книги, написанные во второзаконнической (девторономической) традиции (т. е. от книги Ииуса Навина и до 4-й книги Царств), часто упоминают книгу под названием “Тора Моисея” (например, Нав., 8:31 и 4 Цар., 14:6), а также пользуются выражениями “согласно написанному в книге Торы” (например, Нав., 8:34) или “согласно написанному в Торе Моисея” (например, Нав., 23:6 и 3 Цар., 2:3). Слово “Тора” еще сохраняет в этих фразах свое нарицательное значение “поучения” или “наставления”, однако уже находится на полпути к названию книги.

Девтерономическая идея, что Моисей написал святую книгу, глубоко прижилась после Вавилонского плена. В литературе персидского периода формулировка “Тора Моисея” еще может порой означать просто “учение Моисея” (Мал., 3:22), однако чаще подразумевает конкретную книгу. Эта книга уже не ограничивается Второзаконием (как, по-видимому, в Неем., 13:1, где речь идет о “книге Моисея”), но включает в себя и священническую традицию. Источники “Р” и “D” слились воедино. Теперь законы из книги Левит, не только из Второзакония, считаются “написанными в Торе Моисея, раба Божьего” (Ездр., 3:2; 2 Хр., 23:18; 35:12). Эзра, “опытный писец в Торе Моисея” (Ездр., 7:6), читает народу “книгу Торы Моисея” (Неем., 8:1), которая также называется “книгой Торы Божьей” (Неем., 8:18), и обнаруживает там указания о празднике *Суккот*, которые относятся к священнической традиции (сравним Неем., 8:15 с Лев., 23:40).

За время персидского владычества возникла книга под названием “Тора Моисея”. Она явилась результатом многовековой традиции, как устной, так и письменной, однако теперь ее различные слои и источники (J, E, P, H, D и другие) окончательно свели в единое целое; работа редакторов завершилась. Больше в этот текст нельзя было вставить даже разъясняющую смысл глоссу. Книга считалась принадлежащей Моисею, так что все, кто хотел правильным образом служить Богу, должны были изучать ее и исполнять ее предписания. Иначе говоря, начался процесс канонизации Торы. Тем не менее он еще не закончился. Единственно точный текст еще не окончательно зафиксировали, а авторитет еще не стал незыблем.

Еврейская традиция, сохранившаяся в Вавилонском Талмуде и в 4-й книге Эзры, утверждает, что Эзра “издал” Тору, т. е. изменил ее шрифт с “круглого” израильского письма (обычно называемого “палеоеврейским”) на “квадратный” шрифт, использующийся до сих пор (ВТ, *Сангедрин*, 21б). Вероятно, эта традиция родилась из звания “писца”, которым обладал Эзра, и благодаря его активной работе по преподаванию Торы. Мы не знаем точно, имел ли Эзра какое-то отношение к канонизации или редактированию Торы. В Кумране нашли множество рукописей Торы, в том числе несколько написанных палеоеврейским шрифтом. Кумранские рукописи, наряду с греческой и самаритянской версиями, свидетельствуют, что во II в. до н. э. принятый сегодня текст Торы еще не устоялся. До этого (и какое-то время после) Тора имела хождение по меньшей мере в трех редакциях.

Сходным образом не сразу закрепился за Торой и статус исключительного и неоспоримого выражения Божьего откровения Моисею. Некоторые евреи считали, что у них еще есть возможность вносить изменения в приписываемые Моисею законы и повествования. Эти евреи написали *Храмовый свиток* и книгу Юбилеев⁵. Первый из них был найден среди свитков Мертвого моря и представляет собой либо очень раннее произведение кумранитов, например, руки их основателя (сер. II в. до н. э.), либо было получено ими от какой-то более ранней группы или школы (III в. до н. э.). *Храмовый свиток* переделывает законы Торы, меняет их порядок, формулировку, область применения и даже вводит законы, не известные оригинальному тексту. Однако *Храмовый свиток* — это не просто пересказ Торы; он позиционируется как собственно Тора. В Торе безымянный повествователь рассказывает, как Бог говорил с Моисеем; в *Храмовом свитке* Бог обращается к Моисею напрямую. Законы, говорящие о Боге в третьем лице, звучат в *Храмовом свитке* от лица первого. Предполагающийся автор и повествователь — Сам Господь Бог.

Книга Юбилеев, написанная в 160-х гг. до н. э., пересказывает повествовательную часть Торы, от начала книги Бытия до Исх., 12 (ровно до того места, откуда начинается *Храмовый свиток*). Она вводит в рассказ Торы много дополнительного материала, а также доказывает истинность солнечного календаря и возводит заповеди ко временам праотцев. Повествователем предстает ангел, который диктует Моисею содержание небесных скрижалей.

Признают ли *Храмовый свиток* и книга Юбилеев каноничность Торы? Ниже я постараюсь доказать, что канонизация Писания парадоксальным образом дала евреям небывалую дотоле свободу обращения со своим

5 Данный тезис остается предметом научного спора. Так, с учетом постоянной опоры книги Юбилеев на библейский текст в этих и других местах, нельзя исключать, что ее «отклонения», как и в более позднее время, представляют собой лишь фиксацию специфических толкований. — *Примеч. ред.*

священным преданием. Об этой новой свободе свидетельствуют самые фантастические пересказы Писания и Торы в особенности, которые получили распространение как в Израиле, так и в диаспоре начиная со II в. до н. э. Представляется, однако, что ни *Храмовый свиток*, ни книга Юбилеев не относятся к этому роду литературы. Их задача не дополнить Писание, а заместить. Если это верно, то, выходит, авторитет Торы не был незыблем в земле Израиля даже в середине II в. до н. э.

В диаспоре авторитет Торы был прочнее. В III в. до н. э. евреи Александрии перевели Тору на греческий, потому, очевидно, что считали ее основополагающей. *Письмо Аристия*, вымышленная история этого перевода, созданная неким египетским евреем ок. 100 г. до н. э., впервые постоянно называет Тору “Книгой” (т. е. “Библией”) (*Письмо Аристия*, 155)⁶ и “Писанием” (*Письмо Аристия*, 316). Евреи диаспоры вскорости перенесли эти названия и на греческий перевод: у них не было сомнений, что этот перевод позволял им читать те самые слова, которые записал Моисей. К I в. н. э. понятия “Писание” и “Книга” включили в себя помимо Торы и остальные святыя книги.

ПРОРОКИ

Около 200 г. до н. э. Бен-Сира описывает писца как “посвятившего себя изучению закона Высочайшего [Бога]”; “он ищет мудрости древних и занимается пророчествами” (Сир., 39:1, в синод. пер. 40:1 — *Ред.*). Эзра тоже был опытным в Торе писцом, однако 150 лет спустя писец должен знать не только Тору, но и “мудрость” и “пророчества”. Бен-Сира был таким человеком, как сообщает о нем его внук в своем вступлении к греческому переводу книги: “Поэтому дед мой Иисус, больше других предаваясь изучению Закона, Пророков и других отеческих книг и приобретя достаточный в них навык, решил и сам написать нечто, относящееся к образованию и мудрости” (Сир., 1:2, синод. пер.). Хвалебный отчет о великих героях израильской истории, который представляет собой книга Бен-Сиры, включает в себя Исайю, Иеремию, Йехезкеля и 12 пророков (Сир., 49:10, синод. пер. 50:12). Сложно сказать, имел автор в виду лишь значимых персонажей прошлого или авторов канонических книг. Бен-Сира не говорит ни о вечной значимости пророчеств, ни об их актуальности для последующих поколений. Он лишь находит важным для писца быть образованным и знать как пророчества, так и мудрость; это еще не означает канонического статуса.

6 Поскольку слово «Библия» восходит ко множественному числу *biblia hiera*, «священные книги», авторская игра слов кажется некоторой вольностью. — *Примеч. ред.*

В разгар религиозного кризиса середины II в. до н. э. автор книги Даниила стремится найти в пророческих книгах ключ к происходящим историческим событиям и обнаруживает ответ в книге Иеремии (Дан., 9:2): “Я, Даниэль, изучал по книгам число лет, о котором было слово Господне к пророку Иеремии, что им надлежит исполниться по разрушении Иерусалима — семьдесят лет”. Обещанное восстановление, о котором Иеремия пророчествовал вавилонским изгнанникам сотни лет до того, было понято автором книги Даниила как указание на восстановление Израиля после опустошений при Антиохе Эпифане. Так слова Иеремии получили новую жизнь, словно их мощь и достоверность не утратились со времени их произнесения. Аналогичное отношение к пророческим книгам проявляется в кумранском жанре *пешер*, о котором речь пойдет ниже. Пророки “каноничны” и для Евангелий с их постоянным упоминанием об “исполнении” библейских пророчеств, и для раввинистической литературы. Таким образом, получается, что Пророки были оформлены как корпус до Бен-Сиры и стали каноническими в течение II–I вв. до н. э. Самаритяне, отделившиеся от общины Иудеи в конце II в. до н. э., сохранили Тору, но не взяли с собой Пророков.

ПИСАНИЯ

Итак, для многих евреев, в первую очередь в Земле Израиля, вторая часть Библии также была теперь закрыта. Она включала в себя собственно пророческие книги, а также книги исторические (от книги Иисуса Навина до 4-й книги Царств), которые служили то ли заключением к Торе, то ли вступлением к Пророкам. Дополнительные книги могли теперь войти лишь в третью часть канона, впоследствии известную как [прочие. — *Ред.*] “Писания”. В 160-е гг. до н. э., когда была канонизирована книга Даниила, она уже не попала в состав Пророков, а вошла в Писания. Во многих учебниках до сих пор пишут, что канонизация Еврейской Библии была закончена около 100 г. н. э. раввинистическим синедрионом в Явне (Ямнии). Утверждается, будто раввинами двигало соперничество с разраставшимся христианством и стремление исключить из канона апокалиптические и христианские книги. В последние годы эти идеи потеряли популярность прежде всего, как я покажу в следующей главе, из-за недостатка доказательств. Как бы то ни было, ни одну книгу не добавили к библейскому канону после I в. н. э. Рабби III–IV вв. н. э. еще обсуждали вопрос о святости тех или иных писаний. Особенно пришлось побороться за место в каноне книге Эстер (ВТ, *Мегила*, 7а). Евреи Кумрана не читали Эстер (там не обнаружено ни единого ее фрагмента); нет ее и в древнейших известных списках Библии христианских отцов, которые относятся ко 2-й половине II в. н. э.; еще век или два после рабби по-прежнему сохраняли некоторые сомнения по ее

поводу⁷. Однако в итоге Эстер победила. Писания представляют собой довольно беспорядочный набор произведений. Значительная их часть относится к литературе Мудрости (третьему пункту в перечне Бен-Сиры), но есть там и гимны, и исторические сочинения, и даже романы или новеллы. Песнь песней — книга наиболее неуместная, поскольку, по-видимому, представляет собой сборник светских любовных стихов. К I в. н. э. эти произведения были собраны вместе и воспринимались как Божественное слово; мы можем предположить, что они также наделялись вечной ценностью и экзистенциальной значимостью. Все Писания воспринимались таким образом самое позднее в раввинистическую эпоху, однако Псалмы считались каноническими уже в I в. н. э. (см. след. раздел). Тот, кто включил в канон Песнь песней, толковал ее, возможно, — как это делали рабби во II в. н. э., — в качестве святого любовного диалога между Богом и Израилем.

Так родился трехчастный канон: Тора, Пророки и Писания. Этот канон был принят многими евреями как в Земле Израиля, так и в диаспоре. Некоторые, однако, предпочли, как это произошло в Кумране, вовсе не определять границ канона; другие, как автор 4-й книги Эзры, признавал канон из 24 книг, однако дополнял его набором апокалиптических произведений. Наконец, многие, в том числе многие евреи диаспоры, по-видимому, рассматривали Тору как самостоятельную и исключительную категорию (“Закон”), а в остальном были готовы хранить еще целый ряд значимых книг, не разделяя их на Пророков или Писания, на Божественные и человеческие, на преходящие или вечно ценные.

ТРЕХЧАСТНЫЙ КАНОН

Бен-Сира делит обязательное для писца чтение на закон, мудрость и пророчества. Такая классификация отражает древнее разделение жрецов, мудрецов и пророков. За 400 лет до Бен-Сиры израильтяне, отказываясь верить в мрачные пророчества Иеремии, приводили слова в пользу нормального продолжения хода жизни: “не потеряли наставления (Торы) священники, совета мудрецы и слова — пророки” (Иер., 18:18). Во времена Иеремии Тора, совет и слово Бога ожидалось от живых людей; во времена Бен-Сиры их искали в книгах, а слушателем, учеником и носителем этого знания выступал писец. Внук Бен-Сиры отчасти пересматривает дедовское деление, заменяя “мудрость” на “другие книги” и переставляя их местами. Внук говорит о “законе, пророках и других отеческих книгах”

7 См. список канонических книг Мелитона Сардийского в: SWETE H. B. *An Introduction to the Old Testament in Greek*, rev. Otley R. R. — Cambridge, 1902; repr. N.Y., 1968. P. 203. Ср. со списком Афанасия (сер. IV в. н. э.). Там же. P. 203–204, где Эсфирь явно помещена среди неканонических книг.

(Сир., 1:2). Ни Бен-Сира, ни его внук не знают еще трехчастного “канона”, однако основания для него заложены, так что в I в. н. э. он уже проявится в полном виде.

Три текста I в. н. э. говорят о трехчастном делении древней литературы, и два из них имеют в виду канон. Во всех трех Псалмы (или гимны) сопутствуют книгам Мудрости как наиболее значимые составляющие третьей части канона. Филон пишет, что терапевты изучают “законы и оракулы, произнесенные из уст пророков, а также псалмы и все, что (или: “все книги, что”. — *Авт.*) побуждает и совершенствует их знание и благочестие” (Филон Александрийский. *О созерцательной жизни*, 3, § 25). Трудно сказать, канон ли это. Сам Филон считает Тору вдохновенным словом Моисея (или Божественным откровением) и тратит огромные усилия на ее истолкование (см. ниже). Остальные части Библии, независимо от их каноничности, он почти не замечает⁸. Второй значимый текст — это Лк., 24:44, где воскресший Иисус сообщает своим ученикам, что “надлежит исполниться всему, написанному о мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах”. Мы видим, что Псалмы здесь тоже рассматриваются как пророческие тексты, которые должны “исполниться”. Такое отношение к Псалмам часто встречается в Новом Завете; Псалмы и Исайя — наиболее цитируемые в нем библейские книги. Евреи Кумрана создавали комментарии (известные как *пешер*) на Псалмы, Хавакука, Нахума и других пророков.

Третий текст — самый важный, поскольку в нем мы впервые сталкиваемся с прямым свидетельством о существовании в античном иудаизме концепта канонических и неканонических книг. Это пассаж из трактата Иосифа Флавия *Против Апиона* (1.8, § 38–41):

(8) У нас не великое множество книг, которые не согласовывались бы между собой и противоречили друг другу, а только двадцать две, содержащие летопись всех событий нашей истории, и они по справедливости почитаются боговдохновенными. Пять из них — книги Моисея, которые содержат законы и историческое предание от сотворения человека до смерти Моисея. Этот период времени составляет почти три тысячи лет. От смерти Моисея до царствования персидского царя Артаксеркса, преемника Ксеркса, жившие после Моисея пророки составили еще тринадцать книг с изложением событий. Остальные четыре книги содержат песнопения Богу и наставления людям в их повседневной жизни. От Артаксеркса и доныне также написано несколько книг, но они не столь же достоверны, как предыдущие, поскольку не существует строго установленной преемственности пророков. (Пер. А. А. Вдовиченко)

8 В литературе последнего времени иногда успешно прослеживается также использование Филоном Псалмов в рамках его комментариев к Торе. — *Примеч. ред.*

Хотя Флавий и не прибегает к слову “канон”, он явно описывает собрание книг, которые мы (и отцы церкви IV в. н. э.) описали бы как канонические. Контекст этого фрагмента — критика греческого историописания — объясняет забавный акцент на историческом значении Библии. Если греческие исторические книги полны ошибок и противоречий, поскольку их создатели не заботились ни об истине, ни о точности, то история евреев, напротив, истинна и непротиворечива.

Согласно Иосифу Флавию, все 22 книги канона вдохновлены Богом, что делает их авторитетными и избавляет от возможности противоречий. Все они были написаны пророками, которые жили до царя Артаксеркса (465–425 гг. до н. э., т. е. время Эзры) и без изменений переданы священниками. Канон делится на три части: пять книг Моисея, 13 пророческих книг и 4 книги псалмов и поучений.

Из этого пассажа вытекает, будто все евреи признавали библейский канон из 22 книг, разделенный в пропорции 5:13:4, — здесь Иосиф Флавий либо недостаточно информирован, либо намеренно совершает подмену (в конце концов, он как раз доказывает единогласие евреев!). Раввинистический канон, как он описан в Вавилонском Талмуде, состоит из 24 книг, однако дело здесь не в разном составе, а в разном способе подсчета канонических книг (ВТ, *Бава батра*, 146–15а)⁹. Такой же канон из 24 книг знает автор 4-й книги Эзры. Гораздо любопытнее различие в трехчастном делении: раввинистическая классификация насчитывает 5 книг Торы, 8 книг Пророков и 11 книг Писаний, 5:8:11.

Еще более поразительное свидетельство несут рукописи греческого перевода Библии и патристические списки канонических книг. Хотя и то и другое дошло до нас от христиан, многие исследователи доказывают, что здесь может быть отражена, по крайней мере отчасти, традиция библейского канона, существовавшая у евреев диаспоры. Некоторые из этих канонов трехчастные, но ни один не совпадает ни с делением Иосифа, ни с раввинистическим (например, один из отцов церкви выделяет 12 исторических книг, 5 поэтических и 5 пророческих, 12:5:5). Другие вообще не делятся на три части (например, один из отцов церкви строит канон из четырех пятикнижий: 5 книг законов, 5 поэтических, 5 книг писаний и 5 пророков, плюс Эзра и Эстер в конце, итого $22 = 5:5:5:2$), в отдельных случаях вообще не удается выделить какого-либо четкого членения. Другой тип грекоязычных канонов (почти все рукописи Библии и некоторые патристические списки) включают апокрифические произведения, которые ни Флавий, ни мудрецы

9 Краткая нумерация считает Руфь за часть книги Судей, а Плач за часть книги Иеремии (нельзя исключать сознательной корреляции между 22 книгами канона и 22 буквами еврейского алфавита. — *Примеч. ред.*).

Талмуда, ни еще кто бы то ни было в Земле Израиля никогда не считал пригодными¹⁰. Если эти христианские данные действительно отражают обычаи грекоязычной еврейской диаспоры, то Флавий глубоко заблуждается в своем утверждении о всеобщем трехчастном каноне в 22 книги. В чем все евреи были безусловно единодушны, так это в вопросе о 5 канонических книгах, составлявших Тору. Большинство евреев были согласны, что за Торой следовали исторические книги: Иисус Навин, Судьи и книги Царств; на этом их единодушие, по-видимому, заканчивалось. И конечно, отдельные еврейские группы наподобие кумранитов могли вовсе не иметь четкого представления о каноне.

ПОЧЕМУ ЭТИ, А НЕ ТЕ?

Описание Иосифа Флавия ошибочно и в еще одном важном вопросе. Он, в согласии с 4-й книгой Эзры и раввинистической традицией, утверждает, будто все канонические книги были созданы до времени царя Артаксеркса. Нетрудно проследить истоки такого мнения: ни одна из книг еврейского канона не обращается напрямую к периоду после Эзры и Нехемии. Однако в действительности многие библейские книги были написаны много после. К числу поздних книг относятся, вне всякого сомнения, Хроники, Руфь, Экклезиаст, Эсфирь и, разумеется, книга Даниила, которая сложилась (на основании более ранних материалов в первой части) лишь в 160-е гг. до н. э. Многие другие также, возможно, относятся к позднему времени: Иов, Песнь песней, Иов, Иоиль, отдельные разделы Притч, вторая половина Захарии и ряд псалмов. Подлинная датировка всех этих книг была, вероятно, забыта к I в. н. э., так что Флавий мог утверждать, что вся Библия старше царствования Артаксеркса. Те евреи, о которых мы можем догадываться по христианским библейским канонам, не согласились бы с Флавием и раввинистической традицией. Они включали в свои Библии и еще более поздние книги (1-ю и 2-ю Маккавейские книги, Премудрость Соломона), в том числе книги, даже не скрывавшие, в отличие от Даниила, своего постперсидского происхождения (Бен-Сира, 1-я и 2-я Маккавейские книги). Такие евреи явно считали, что для вхождения в Библию книга должна быть Божественно вдохновленной.

С учетом этой хронологической разницы весь процесс канонизации *Танаха* вызывает закономерный вопрос: почему одни книги были включены, а другие нет? Почему Экклезиаст, а не Бен-Сира? Почему Руфь, а не Товит? Почему Эсфирь, а не Юдифь? Почему Даниил, а не Енох? Почему Хроники (пересказ книг Царств), а не *Храмовый свиток* (пересказ

¹⁰ Об этом списке канона см.: SWETE. Op. cit. P. 201–214.

Исхода — Второзакония)? Нет никаких объективных и безотносительных мерок, которые позволяли бы провести границу между включенными и исключенными произведениями. Не только библейские книги претендовали на Божественное происхождение. Ряд книг, оставшихся за пределами Библии, были написаны в персидский или раннеэллинистический период (Товит, 1-я книга Еноха, Бен-Сира) и тем самым ничуть не моложе многих из канонических Писаний. Почему же эти, а не те?

Часть ответа может вытекать из социальных установок той или иной литературы. 4-я книга Эзры отмечает, что 22 книги *Танаха* предназначены для чтения “и достойными, и недостойными” наравне, тогда как 70 других книг, которые Эзра воссоздал в Божественном озарении, предназначены исключительно для “мудрых в своем народе” (3 Ездр., 14:45–46). Иначе говоря, книги Библии не эзотеричны. Даже если Ис., 65, Неем., 10 и Дан., 11–12 первоначально создавались маленькими обособленными группировками, ко времени включения в библейский канон они стали достоянием не только узкой элиты, но всего народа. Труды, оставшиеся эзотерическим учением сект или иных закрытых групп, никогда не были канонизированы. Многие древние культуры (в особенности на Востоке) почитали определенные священные писания, и эти книги были чаще всего эзотерическими или оставались исключительной принадлежностью жречества (как в Египте). В иудаизме, тем не менее, священные писания были достоянием всего сообщества, а не тщательно охраняемой от чужих прерогативой узкой прослойки. Поэтому книга Юбилеев, *Храмовый свиток*, кумранские тексты и апокалиптическая литература (кроме Даниила) не вошли в Библию. Куда менее понятно, почему их судьбу разделили вполне экзотерические книги, например Бен-Сира и Юдифь. Конечно, отдельные книги могли быть исключены из едва намечавшегося библейского канона еще до Вавилонского плена. Даже в *Танахе* упоминается много утерянных впоследствии книг. Среди них, например, книга Яшара (Нав., 10:13 и 2 Цар., 1:18), книга Войн Господних (Числ., 21:14), Летопись царей иудейских (3 Цар., 14:29 и т. п.) и Летопись царей израильских (3 Цар., 14:19) и т. п.. Почему, например, никто не позаботился сохранить эти книги? Почему они не остались частью негласного “канона”? Мы не знаем этого. Точно так же не знаем, почему не вошли в Библию Товит, Бен-Сира и Юдифь¹¹.

11 Относительно Юдифи возможным объяснением служит ее отчетливый маккавейский подтекст, не устраивавший антимаккавейские и антиэллинистические слои общества. — *Примеч. ред.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, мы видим, что понятие античного “библейского канона” с трудом поддается определению. Для Иосифа Флавия, раввинистических мудрецов и современных ультраортодоксов определение просто и однозначно: канон содержит книги, внушенные или дарованные Богом. Однако не все евреи принимали такое теологическое определение, которое в любом случае впервые встречается в I в. н. э. Взамен предложили и “экзистенциальное” определение каноничности, хотя вполне признаем, что и оно не обязательно работало бы для всех евреев античности. Собственно, вопрос “что такое канон?” не слишком интересовал античных евреев. Они благополучно обошлись и без самого слова (или его аналога), и без обсуждений процесса канонизации.

Однако некоторые важные моменты ясны даже вопреки скользкости темы. Канонизация — процесс, а не одномоментное событие. Как показывает ход нашего рассуждения, последней инстанцией, определявшей каноничность, было еврейское общество, а не одна из элит, поскольку главным условием канонизации книги становится признание авторитета книги всей общиной. У разных общин различался канон, различались и представления о каноне. *Танах* Иосифа Флавия (в его трактате *Против Апиона*) и раввинистических учителей — самый сжатый из известных библейских канонов, тогда как Библии кумранитов, апокалиптиков (если, конечно, эти группы воспринимали свои творения как часть Библии) и евреев диаспоры (если за христианскими канонами и в самом деле стоят еврейские прообразы) были гораздо объемнее.

Последствия канонизации

Евреи эпохи Второго Храма воспринимали себя как граждан второсортной эпохи. Они собирали и хранили, как сокровище, труды своих предков, потому что знали: с предками Бог говорил более непосредственным и более ясным образом. Они не пытались составить еще одну Тору или классическое пророчество, или даже (за несколькими исключениями) историю в духе книги Судей или Царств. Все эти жанры принадлежали веку, безвозвратно ушедшему. Даже создавая собственные произведения, они не подписывали их своими именами. Последний автор в Иудее, которого мы знаем не под псевдонимом, — Бен-Сира, живший около 200 г. до н. э. Вся остальная литература, созданная в Земле Израиля во второй половине эпохи Второго Храма, либо не содержит имени автора, либо приписана более древним авторитетам.

По мере канонизации *Танаха* крепили и идеалы изучения Писания (см. главу 3); появлялись все новые люди, которые претендовали на политическую или религиозную власть на основании своих познаний в Писании (см. главу 5). Изучение Писания приводило к рождению новых литературных жанров: перевода, пересказа и комментария. Само существование этих жанров показывает, что Библия воспринималась как влиятельная, авторитетная книга, а содержание этих произведений часто свидетельствует о признании ее каноническим текстом. Библейские законы разъяснялись и приводились в соответствие с реалиями; пророчества применялись к злободневным или только что прошедшим событиям; а повествования превращались в поучительные примеры благочестия (и нечестия!) либо в доказательства Божьей заботы о человеческих делах.

И все же чем больше евреи расписывались в своей верности Писанию, тем больше они парадоксальным образом освобождались от него. Многие из дошедших до нас переводов, парафраз и комментариев к Писанию как эпохи Второго Храма, так и раввинистические, отличаются крайней причудливостью и раскрепощенностью; даже те из них, которые позиционируют себя как точнейшее разъяснение оригинала, в половине случаев не отвечают собственным претензиям. Появление канонизированных текстов дало евреям большую свободу в истолковании своих священных традиций, которая прежде была закрыта устным или неустойчивым характером традиции. Пока оригинал был подвержен изменениям, граница между текстом и комментарием оставалась нечеткой, так что знатоки священных оригиналов с настороженностью относились к излишне изощренным вариациям и отсекали их. Они включали в текст примечания и интерполяции, которые могли иметь различные толковательные задачи, однако сопротивлялись любым значительным вставкам или комментариям, которые не были бы тесно связаны с прояснением буквы текста. Зато стоило традиции установиться и принять неизменную форму — т. е. как только письменные тексты были отредактированы, признаны и канонизированы, — воображение получило пространство для полета. Самые смелые или провокационные истолкования теперь не представляли никакой опасности, поскольку оригинал оставался нетронутым. Народное воображение породило много эпизодов и сюжетов, которые полностью отсутствовали в Писании, а фантазия книжников и учителей могла беспрепятственно упражняться в интерпретациях, порой противоречащих смыслу оригинального текста или игнорирующих его.

Такие творческие толкования стимулировались и еще одним фактором — представлением о многозначности канонического текста, его способности передавать самые разные дополнительные смыслы. Коль скоро ни одна отдельно взятая человеческая интерпретация не может в точности передать всю широту значений текста (подход, характерный не только

для античных евреев, но и для современных литературоведов), позволено любое возможное (как-либо привязанное к тексту) истолкование. На исключительном обладании единственно верным значением *Танаха* настаивали только сектанты, да и они большей частью доказывали свою абсолютную правоту лишь в сфере практических законов. Все остальное могло быть с полным правом истолковано в разных смыслах. Таким образом, создание канона дало евреям огромную свободу интерпретации собственной традиции.

Соответственно канонизация *Танаха* не столько задушила творческий дух, сколько перенаправила. Вся еврейская литература, созданная в эллинистический и римский периоды, черпает из *Танаха* свои образы и мысли — от античного еврейства осталось лишь несколько произведений, которые были бы “светскими” или нерелигиозными. В отдельных случаях влияние библейских прообразов было столь сильным, что новая книга оказывалась лишь чистым подражанием: так, 1-я Маккавейская книга имитирует историзм Судей и Царств, а многие молитвы и гимны того же времени (например, найденные в Кумране) звучат как эхо Псалмов и литургических или поэтических пассажей *Танаха* (см. главу 3).

Работа с не известными *Танаху* стилями и жанрами встречалась куда чаще, чем воспроизведение библейских моделей. Эллинистические романы и новеллы пользовались крайней популярностью и оказывали огромное влияние на еврейскую грекоязычную (3 Мак., например), ивритскую (Юдифь) и арамеоязычную (кумранский апокриф книги Бытия) литературу. Книга Юдифи, несмотря на свою почвенническую идеологию и маккавейское происхождение, — она была почти наверняка написана сторонником Маккавеев к вящей славе войны за Тору и Господа — представляет собой полноценный образчик эллинистического романа с красивой и добродетельной героиней, отвратительным злодеем и сценой соблазнения. Единственный недостающий элемент — это прекрасный жених. Грекоязычные евреи писали книги Мудрости, которые все больше напоминали греческие диатрибы, диалоги и гномическую (нравоучительную) поэзию, нежели книгу Притч или Иова (таковы Премудрость Соломона или Псевдо-Фокидид). Их поэзия ориентировалась на Гомера и Эврипида, а не на Исая и Амоса (например, Филон Византийский и Иезекиил Трагик). Их исторические сочинения восходили к Геродоту, Фукидиду и эллинистической историографии, а не к книгам Царств или Хроник (например, 2-я Маккавейская книга или труды Иосифа Флавия). Даже их профетические произведения были больше похожи на греческие, а не на библейские аналоги (еврейская Сивилла). Что же касается литературы на иврите, то на смену пророчествам пришли апокалипсисы (см. ниже), развился жанр “завещаний” (например, Завещание Моисея, Завещание Леви).

Литература второй половины эпохи Второго Храма рождалась из двух противонаправленных тенденций. Первой и главной было чувство вторичности по отношению к великому прошлому. Евреи осознавали, что они жили в постклассический, “серебряный”, век, что им не хватает религиозного авторитета их предшественников, а то и попросту искренности и подлинности. Они, как правило, не писали больше в библейском стиле и (как минимум, ивритские авторы) не подписывали своих трудов своим именем. Они искали Бога не у живых пророков, а в изучении древних пророчеств. Тем не менее, как часто случается, эта подчиненность прошлому служила поводом искать для творчества новые пути и направления. Канонизация *Танаха* была не только тормозом, но и трамплином. Она раскрепощала воображение, поскольку слово Бога теперь было надежно законсервировано и заставляло развивать новые литературные жанры. Творческая экзегеза позволяла одновременно демонстрировать свою верность священному тексту — и быть свободным от его тирании. Перед лицом отеческого наследия евреи эпохи Второго Храма (и затем раввинистического периода, о чем пойдет речь в следующей главе) ощущали себя зависимыми — но в то же время свободными; подчиненными — но с правом на автономию.

Здесь и сейчас не самое подходящее место для обсуждения этой сложной проблематики, а потому я лишь коротко рассмотрю два главных последствия канонизации: смену пророчества апокалиптикой и рост толковательной литературы.

ОТ ПРОРОЧЕСТВА К АПОКАЛИПТИКЕ

Пророчество библейского типа прекратилось в персидскую или раннеэллинистическую эпоху. В “классическом” пророчестве VIII–VI вв. до н. э. пророк получал свое откровение непосредственно от Бога, а затем передавал его народу. Его (все авторы дошедших до нас пророческих книг — мужчины) любимыми выражениями были: “Так говорит Господь” или “Слово Господа”. Зачастую Божественная мысль принимала образную или символическую форму. Чаще всего эти образы представляют собой обычные предметы или явления, о смысле которых пророка извещает Божественный голос (например, Ам., 8:1–3 и Иер., 1:11–15). Пророк говорит публично и ясно; лишь ему одному дана прерогатива получить от Бога прорицание, а стоящая перед ним задача — не утаивать Божественного слова, но донести его до всех, кто захочет услышать. Возвещая о намерениях Бога, он надеется вызвать в народе раскаяние. Некоторые пророческие тексты, напротив, подчеркивают неотвратимость Божественного приговора, тем самым снижая возможность и действенность покаяния (например, Иер., 27), однако основная цель классического пророка, по его же самоопределению (см. особенно

Иез., 33), не предсказать неминуемую судьбу, а пробудить благочестие и религиозное поведение (см. главу 3). Другая задача пророка при этом — убедить Бога простить Свой народ и не исполнить обещанной угрозы (классическая модель такого поступка — Моисей в Исх., 32 и Числ., 14).

Поскольку пророк был настолько значимым посредником между Богом и человечеством, его личность выходит на первый план. Все пророческие книги в Библии подписаны собственными именами исторических персонажей. Даже если современная наука доказала, что отдельные разделы представляют собой анонимные вставки или добавления, которые были приписаны одному из известных пророков ложно или задним числом (как в случае с Ис., 40–46), это не отменяет самого факта, что классическая пророческая литература в большинстве случаев представляет собой труд конкретных личностей, чьи имена сохранились в той же степени, что и произведения.

Однако ко II в. до н. э. пророчество в его классической форме исчерпалось. Провидцы, которые видели видения, и прорицатели, которые слышали голоса, писали теперь апокалиптические книги. Ученые долго спорили, относить понятие апокалипсиса к жанру, мотиву или способу мысли. Для обозначения жанра такой термин наиболее удобен: апокалипсис есть литературное произведение, где ангел (или иной подобающий субъект) раскрывает ту или иную тайну, изъясняет секретное учение (само греческое слово *apokalupto* значит “раскрывать, делать явным”). Эти тайны бывали разного рода. Так, книга Исполинов — важная часть 1-й книги Еноха — представляет собой апокалипсис, где ангел учит Еноха основам астрологии и космологии. В книге Юбилеев, написанной в 160-х гг. до н. э., ангел сообщает Моисею содержание неких небесных скрижалей. Как я уже отмечал вкратце в предыдущем разделе, книга Юбилеев в основном перелагает первую часть Торы; однако одна из ее задач — если не самая главная — это доказательство авторитетности солнечного календаря. В домаккавейские времена, таким образом, тайны природы были главным содержанием апокалипсисов. Это означает, по-видимому, определенную преемственность между апокалиптикой и литературой Мудрости (ср. Иов, 28). Апокалиптика сохранит интерес к устройству мироздания и в дальнейшем, однако в ответ на осквернение Храма и гонения при Антиохе она перенесла свое внимание на тайны истории и эсхатологии. Этот тип апокалиптики, наиболее известный пример которого — книга Даниила, знаменует собой окончательное перерождение классического пророчества.

Как и классические пророчества, апокалипсисы исходят от Бога и обращаются к основным вопросам человеческого существования: жизни, смерти, судьбе, греху, теодицее. Как и пророк, визионер жаждет исповедать Господни пути или скорбит об их непознаваемости. Многие фразы, мотивы

и идеи апокалиптики восходят к классическим пророкам; по-видимому, хотя апокалиптики и не упоминают пророков как своих предшественников, они считали себя их прямыми продолжателями. Однако если VIII–VI вв. до н. э. были для пророчества золотым веком, II–I вв. до н. э. были веком серебряным, если не бронзовым. В отличие от пророков, апокалиптические провидцы не выступают прямыми посредниками между Богом и человечеством, потому что свое откровение они тоже получают опосредованно. Они не восклицают: “Так сказал Господь”. Скорее, они отчитываются о полученной от ангела информации; ангел, а не визионер выступает посредником между Богом и миром. По большей части Божественные мысли и здесь принимают форму образа или символа. Однако образы эти нереальны и фантастичны, так что только ангелу под силу объяснить их значение (например, Дан., 7). В отличие от пророка, апокалиптик не говорит всему народу и речь его неясна. Даже после того, как ангел заговорил с ним и разъяснил ему суть видения, его точное значение остается смутным; понять его может только мудрец (Дан., 12). То, что казалось до момента откровения чудесным и загадочным, в результате откровения лишь едва приоткрывается.

Апокалиптика — литература закрытая, эзотерическая. Как говорится в 4-й книге Эзры, она предназначена исключительно мудрецам (Дан., 12:3 подразумевает, тем не менее, что мудрецы должны в итоге передать полученные тайны народу). Поскольку социальный контекст апокалиптики доподлинно неизвестен, трудно сказать, была ли эта литература сектантской. Как минимум, евреи Кумрана, которые считали себя живущими в последние времена и испытывали живейший интерес к эсхатологии, увлекались апокалиптикой в весьма незначительной степени. Их эсхатологические надежды воплощались в неапокалиптических произведениях — в таких, как *Война сынов света с сынами тьмы* или в библейских комментариях (*пешер*; об этом кумранском жанре см. ниже). Ранние христиане, напротив, активно интересовались апокалиптикой; они сохранили многие еврейские апокалипсисы эпохи Второго Храма и даже создали собственные. Если пророк нуждался в массах, апокалиптик обращался исключительно к равным по мудрости.

Скрытое значение, которое несет в себе апокалиптика, заключается в следующем. Исторические и космические события предопределены Богом, однако отдельные люди благодаря упреждающему видению могут через праведность и покаяние примкнуть в этих событиях к Божьим силам. Сам же Божественный план предreshен столетия и тысячелетия назад, и изменить его люди не в состоянии. Один из взглядов этого рода, широко распространенный в тот период, — это теория четырех империй, согласно которой Израиль (или весь мир) должен был пройти через порабощение четырьмя державами последовательно, каждая хуже предыдущей. Последнее из захватнических царств должно было начать великое гонение против избранных

Богом, и в апогее этого кризиса наступил бы конец власти мировых держав, потому что Бог во главе Своего воинства пришел бы восстановить, наконец, мировую справедливость. Это учение впервые появляется в книге Даниила (гл. 2 и 7), и оно оказало неизмеримое влияние на евреев и христиан последующих веков. По этой схеме грех и праведность, наказание и награда, упорство и покаяние не имеют никакого значения, потому что последовательность четырех царств — часть нерушимого вселенского распорядка. Таким образом, апокалиптику удастся объяснить природу бедствий, которые обрушиваются в его время на праведных и избранных. Пускай сохраняют верность Богу — и в будущем их ждет торжество. Это натяжение между судьбой или предопределением (народной или всемирной) и свободной волей и покаянием (индивида) — частый мотив как в иудаизме Второго Храма, так и в раввинистическом (см. главу 3). Апокалиптики, в отличие от пророков, озабочены жизнью и смертью отдельно взятого человека.

Если пророческие книги почти всегда носят имя своего настоящего автора, апокалиптические — никогда. Эти произведения либо анонимны, либо, что чаще, являются *псевдоэпиграфами*, т. е. ложно приписываются тому или иному реальному персонажу (от греч. *pseudo* — ложный, и *epigraphos* — подпись). Псевдоэпиграфия — не ошибочная или случайная атрибуция безымянного произведения, а целенаправленная ложная атрибуция как авторский прием. Вместо того чтобы сохранить память о себе, авторы этих текстов прячутся под масками героев прошлого. Адам, Шет, Енох и Ной — особенно излюбленные в этом отношении герои, однако иногда используются имена и более поздних фигур (например, Авраама, Моисея, Исаяи или Баруха).

Термином псевдоэпиграфы, как и термином апокрифы, тоже часто злоупотребляли. Когда отдельные отцы церкви говорят о псевдоэпиграфических книгах, т. е. книгах, подписанных ненастоящим именем, это использование приемлемо. Однако современные ученые порой называют словом “псевдоэпиграфы” всю еврейскую литературу, не вошедшую ни в *Танах*, ни в “Апокрифы Ветхого Завета” (кроме, конечно, Филона, Иосифа Флавия, а также кумранских и раввинистических произведений). Некоторые, но отнюдь не все книги этой категории в самом деле носят ложные имена, и в результате создается определенная путаница, в которой понятие псевдоэпиграфии как конкретного литературного явления размывается. Это недавний (XX в.) и крайне нежелательный способ использования слова.

Далеко не только апокалиптическая литература прибегала к анонимности или ложным подписям. Во второй части эпохи Второго Храма безымянными или ложноименными были и дидактические заветания, и новеллы, и комментарии, книги Мудрости, гимны и законы. Бен-Сира — последний палестинский автор, которого мы знаем по имени. Грекоязычные евреи, напротив, подписывали свои труды гораздо с большей охотой, чем их

ивритоязычные единовѣрцы. Это различие может быть связано с рядом побочных факторов и, пожалуй, не имеет первостепенного значения для нашей темы. Впрочем, современное литературовѣдение предложило весьма изящное объяснение этого явления, которое я хотел бы привести. Всякий акт письма — и еще более, акт присваивания себе написанного, претензия на значимость — есть признак гордыни. Писатель заявляет, что достиг своим трудом каких-то новых вершин, и тем бросает вызов своим соперникам и предшественникам. Так, Климент Александрийский, отец церкви конца II в. н. э., начинает *Строматы*, свою главную книгу, с длинных извинений за то, что он посмел записать свои мысли. Ведь, по большому счету, христианину не нужно никаких книг, кроме Нового Завета! Но, коль скоро еретики уже записали свои собственные евангелия, не получится ли, что христиане имеют возможность читать их лживые книги, а христианской истины, которую хочет преподать Климент, прочесть не могут? Иначе говоря, Климент опасается, что, написав собственную книгу, он будет соперничать с Евангелиями. Возможно, нечто подобное чувствовали и иудеи, писавшие на иврите: могут ли они поставить себя рядом с Моисеем и Исaiей, а свой труд — рядом с Писанием?! Впоследствии, в III–IV вв. н. э., рабби постановили, что Устная Тора, корпус раввинистических комментариев и законов, не подлежит записи (или, по меньшей мере, не должен использоваться в письменном виде при учебном процессе в раввинистической школе), так как это бросало бы вызов авторитету письменной Торы (ВТ, *Гитин*, 60б). Так и апокалиптики, подражатели классических пророков, имели смелость записать собственные мысли — но не смели в этом признаться.

Как правило, они не ограничивались анонимностью, предпочитая ложную атрибуцию. Грекоязычные евреи диаспоры тоже порой приписывали свои произведения знаменитым язычникам прошлого, вероятно, пытаясь доказать, что великие люди ценили и уважали иудаизм. Смысл ложной атрибуции в апокалиптической литературе менее прозрачен. Представляется маловероятным, что авторы апокалиптики всерьез намеревались обмануть своих читателей — или же что читателей удавалось обмануть. Склонность обращаться к авторитету библейских персонажей, живших до Потопа, например Адама или Еноха, указывает, что псевдоэпиграфия в большей степени стремилась подчеркнуть связь между началом и концом истории. Многие эсхатологические модели изображали конец времен как творение заново, и в этом смысле псевдоэпиграфия вкладывает слова о втором творении в уста тех, кто был свидетелем первого. Таким образом удастся подчеркнуть идею Божественной предопределенности всего хода человеческой истории, где все события принадлежат замышленному от начала мира вселенскому порядку. Каковы бы ни были подлинные побуждения псевдоэпиграфистов, очевидно, что личность конкретного автора-визионера не была

значима в их картине мира. Личность пророка была важна, потому что он имел власть посредничать между человечеством и Богом; роль апокалиптики была гораздо скромнее.

ОТ ПРОРОЧЕСТВА К АПОКАЛИПТИКЕ, ОТ ПРОРОКОВ — К СВЯТЫМ

Переход от пророчества к апокалиптике намечался уже в персидский период, как можно убедиться на примере пророка Захарии. Захария трижды отсылает читателя к “прежним пророкам” (Зах., 1:4, 7:7, 12), тем самым выражая свое осознание совершившейся смены эпох. Хагай, современник Захарии, еще продолжает классический стиль восклицаний “Так говорит Господь воинств”; Захария уже не может себе этого позволить. В его книге слова “Так говорит Господь” произносит ангел, а не сам пророк (например, Зах., 1:16). В роли провозвестника и толкователя Божественных слов оказывается, отодвигая фигуру пророка, небесный ангел. Аналогичным образом, когда пророк видит образ или символический предмет, не Бог, а тот же ангел раскрывает ему смысл видения (например, Зах., 1:7–15). Кроме того, некоторые из видений Захарии достаточно сюрреалистичны, как в позднейших апокалипсисах (например, Зах., 6).

В более позднее время евреи считали, что пророчество прекратилось в персидский период. Иосиф, 4-я книга Эзры и талмудические раввины определяли библейский канон исходя из представлений о прервавшейся незадолго до Эзры “прямой последовательности пророков”. Даже те евреи, которые не имели столь четкого представления о каноне (как кумраниты или греческие евреи, передавшие свой канон ранней церкви), не донесли до нас речений ни одного идентифицируемого пророка, жившего после царствования Артаксеркса.

Завершился переход к апокалиптике к середине II в. до н. э. Это было время смены интересов в апокалиптике, когда, оттесняя космологию, вышли на первый план вопросы теодицеи и эсхатологии (см. выше) и окончательной канонизации корпуса Пророков. В это же время мы впервые встречаем четкое свидетельство представлений, что пророчество прекратилось. 1-я книга Маккавеев дважды отмечает, что определенные введенные ими постановления будут действовать, “пока не придет истинный пророк” и введет другие правила (1 Мак, 4:46, 14:41). Истинные пророки были в прошлом и ожидаются в будущем. В настоящем их нет.

Пророческая литература превратилась в апокалиптическую, пророки сделались безымянными визионерами. Другими преемниками пророческой традиции были “святые”, чудотворцы, харизматические целители, предсказатели и мистики. Подобного рода персонажи были крайне распространены с II в. до н. э. до самого конца античности.

Пророки всегда считались “Божьими людьми”, наделенными сверхъестественными возможностями, к которым следовало обращаться с осторожностью (Иер., 26:16). Чудеса и исцеления были характерны для “дописменной” стадии развития библейского пророчества, как мы можем судить на примере Илии и Элиши, однако и классические пророки тоже в отдельных случаях совершали исцеления (Ис., 38:21). И Исайя, и Йехезкель видели в момент призвания к пророческому служению сидящего на троне Бога в окружении пылающих ангелов и поющих (согласно Исайе) “Свят, Свят, Свят Господь воинств” (Ис., 6:3). Такие видения можно, без сомнения, назвать “мистическими” (Ис., 6; Иез., 1). Предсказание будущего также было одной из самых ярких сторон пророчества, вплоть до отождествления пророка и предсказателя в народном воображении¹². Все эти стороны пророческой деятельности по-своему продолжились после конца классического пророчества.

В греко-римском мире евреи вполне заслуженно пользовались репутацией магов и чудотворцев, в том числе целителей. В Иудее I в. до н. э. и позже действовало огромное количество знахарей, гадателей и святых. Многие рабби в III–IV вв. н. э., как в Израиле, так и в Вавилонии, считались носителями сверхъестественных возможностей. Отдельные персонажи даже назывались пророками или обладателями пророческого дара. Так, поклонники царя Иоанна Гиркана наделяли его пророческой силой из-за двух случаев, когда ему удивительным образом удалось верно предсказать будущее. Евреи Галилеи, видя Иисуса, признавали его “одним из пророков” за то, по-видимому, что он совершил много чудес (Мф., 16:14 и параллельные места). И все же хотя отдельные люди и могли быть названы пророками, их значимость и авторитет были существенно ниже, чем у классических пророков (либо были связаны с другими, дополнительными источниками — например, положением первосвященника). Образ Иисуса в Евангелиях и позднейшей христианской традиции строился на основе представлений о возрождении классического пророчества, в котором Иисус был новым Моисеем. Однако невозможно установить, насколько эти представления существовали уже среди современников Иисуса (кроме того, Иисус воспринимался последователями как царь, первосвященник, мессия и “сын Божий”, так что его пророческий авторитет также был связан с дополнительными факторами).

12 Русское слово «пророк» (как и его греческий прототип) уже, собственно, семантически указывает (или может указывать) напрямую на про-рицание, т. е. пред-сказание. Между тем ближневосточное понимание пророчества, в том числе выразившееся в древнееврейском *наби*, не имеет специальных коннотаций такого рода и может переводиться просто как «глашатай» или даже «оратор». — *Примеч. ред.*

Толкование Писания

Канонизация *Танаха* вела к рождению текстуального, ориентированного на Писание сообщества. Люди изучали Писание, помнили его (в том числе наизусть) и пытались жить по нему. Они обдумывали Писание, пытались понять Божьи пути. Они свободно цитировали его в своих личных молитвах, читали и изучали в рамках литургии. Они осмысливали происходящее не через историописание, а через изучение священных книг (историю писали лишь грекоязычные евреи, Иосиф Флавий и другие; после 1-й Маккавейской книги пройдет еще 1000 лет до следующего исторического труда, написанного евреем на еврейском языке). Все отрасли знания, будь то право, теология или эсхатология, познавались через Писание.

Роль *Танаха* (и в особенности Торы) в иудаизме формально походит на роль Гомера в греко-римской культуре. Каждый грек или римлянин знал на память хотя бы что-то из *Илиады* и *Одиссеи*. Образованные люди знали обе поэмы наизусть, подробно исследовали их, свободно цитировали, опирались на них в своих произведениях и прикладывали множество усилий для установления правильного текста и разъяснения неясностей в нем. Греческая литература начинается с Гомера; римская литература начинается с перевода Гомера на латынь в III в. до н. э. Здесь есть много схожего. Евреи тоже знали Тору хотя бы кусками. Образованные тоже знали *Танах* наизусть, цитировали в разговорах и вдохновлялись им в собственных трудах. Они тоже прикладывали множество усилий к установлению правильного текста и разъяснению темных мест. Еврейская литература началась с *Танаха*, а литература грекоязычных евреев — с перевода Торы на греческий в том же III в. до н. э.

Но на этом сходство заканчивается. Греки и римляне не рассматривали поэмы Гомера как руководство к жизни, источник законов и обычаев, “конституцию” или текст, подлежащий принятию и слиянию с ним. Они не наделяли Гомера вечной ценностью и экзистенциальной значимостью. Для евреев *Танах* был всем этим и даже большим: *Танах* был словом Бога, изучение которого приближает к Богу, а соблюдение содержащихся в нем указаний дает бесчисленные награды. Как отмечает Иосиф Флавий, евреи были готовы умереть за Тору; какой грек захотел бы погибнуть за классиков греческой литературы? (Иосиф Флавий. *Против Апиона*, 1.8, § 44–45)

Библия, которую изучали и толковали евреи, не была для них равномерной — не все книги Библии обладали одной и той же силой. Тора явно стояла (и стоит до сих пор) выше всего остального. Она была канонизирована первой и поставлена впереди других книг. Фрагменты из нее еженедельно читались в синагоге. Она была написана Моисеем, рабом Бога и величайшим пророком. Филон Александрийский занимается только

и исключительно Торой, другие библейские книги он цитирует крайне редко. Возможно, он и считал пророческие книги Божественным словом, но почти не уделял им внимания. Сходным образом рабби III и IV вв. н. э. утверждали, что источником законодательства служит лишь Тора, а не Пророки или Писания, хотя они, безусловно, признавали Божественный статус за всеми книгами *Танаха* (ВТ, *Бава кама*, 2б; ИТ, *Хала*, 1:1 57б). Ранние христиане, по всей вероятности, признавали особую роль Торы, однако отводили Пророкам и Писаниям куда более значимое место, чем ранние рабби, причем не только в богословских и эсхатологических вопросах, но и в юридической практике (Мф., 12:3–4 в прот. 12:5–6).

Тем не менее первенство Торы еще не означало автоматически, что ее статус был ясен и однозначен. На протяжении предыдущего раздела я многократно использовал в описании библейских книг и отношения к ним фразу “Божественное вдохновение или откровение”. Между тем два эти понятия весьма различны. В первом случае подчеркивается значимость записи Торы самим Моисеем. Грекоязычные евреи часто говорили о Моисее как своем законодателе, а о Торе — как о своей “конституции” (*politeia*), а раввинистические называли Моисея “нашим учителем” или “нашим господином” (раббейну) (ВТ, *Брахот*, 3б). Моисей написал Тору своими руками, но в состоянии Божественного вдохновения, точно так же, как и остальные пророки в ответе за выбор слов. Такой подход отводит человеку и его деятельности сущностную роль в создании и передаче Божественного слова. Напротив, вторая идея, откровение, подчеркивает статус самой Торы как напрямую открытой Богом вести, и многие книги эпохи Второго Храма и раввинистической эпохи опираются на текст Торы (да и других книг *Танаха*) как на собственно слова Бога. Выражение “Писание гласит” и “Бог говорит” выступают синонимами. Не пишущий человек, а Сам Бог говорит с этих страниц. При таком подходе роль человеческого посредничества в создании и передаче Божественной вести сравнительно невелика¹³.

Мне не известно ни одного текста эпохи Второго Храма, который бы обращался к этой проблеме напрямую, однако в нескольких текстах она подразумевается. Например, Филон в ряде мест утверждает, что Тора Божественна, потому что совершенна; в остальных местах он утверждает, напротив, что Тора совершенна, потому что она Божественна. В первом случае Божественность Торы проистекает из ее совершенства; это человек Моисей, великий законодатель и философ, написал совершенный во всех отношениях закон. Трактат, развивающий эту точку зрения, а именно *Жизнь*

13 Ср. Мк. 7:10 («Моисей сказал»), а в параллельном месте (Мф.15:4) «Бог сказал». Это взаимозаменяемые выражения.

Моисей, вообще не упоминает богоявления на горе Синай, поскольку Божественность Торы зависит не от дарования Богом, а от ее имманентных достоинств. Напротив, во втором случае, когда Божественность Торы гарантирует ее совершенство, Тора не только вдохновлена Богом или Божественными познаниями, а напрямую дарована Богом. В своих толкованиях Торы Филон чаще всего пользуется второй моделью.

Текст Писания нуждался в истолковании независимо от способа, которым Бог его передал. Будет ли акт толкования вскрывать прежде скрытые, но всегда существовавшие в тексте значения или создавать, придавать ему новые? Были ли Моисей и пророки лишь инструментами вести, которую они сами понимали лишь отчасти? Этот вопрос тоже позволял два противоположных мнения. Филон всегда и везде высказывает убеждение, что Моисей владел всей полнотой истинного значения слов Торы, как буквального, так и философского, как тайного, так и экзотерического. Талмудические учителя утверждают, что “даже то, что выскажет ученик своему учителю, уже было сказано Моисею на Синае” (ИТ, *Пеа*, 2:6, 17а). Напротив, евреи Кумрана, толкуя Авв. 2:1–2, объясняют, что “Бог продиктовал Хавакуку вещи, которые случатся с последним поколением, но не сообщил ему, когда исполнится время конца”. Иначе говоря, Хавакук сам не понимал до конца собственного пророчества! Согласно одному раввинистическому анекдоту, Моисей однажды вернулся с того света и попал в академию рабби Акивы; он оказался не в состоянии понять урок рабби Акивы, но, услышав в конце, что все содержание урока следует из откровения Моисею на Синае, остался очень доволен. По логике этой истории, Моисей не мог оценить всего содержания тех слов, которые сам писал (ВТ, *Менахот*, 18б). В рамках той же логики рабби никогда не формулировали, каково именно отношение Устной Торы к Письменной — выводится первая из второй, дополняет ее или перетолковывает? Все три ответа справедливы.

Возможно, именно вследствие такого спора между античными еврейскими мыслителями одни произведения были созданы совершенно независимыми от *Танаха*, с небольшим количеством цитат или отсылок к нему, тогда как другие зависели от него целиком и полностью. Сопоставим, например, апокалиптику, которая (Дан., 9 — исключение) никогда не рассматривает свои предсказания как “исполнение” библейских пророчеств, — и кумранский *пешер*, который воплощает эсхатологические чаяния кумранитов в жанре комментария к Писанию. Или, с другой стороны, *Мишну*, которая излагает свои законы почти без ссылок на Тору, с большинством остальных раввинистических книг, которые ставят задачу вывести из Торы все, написанное в *Мишне*. Такой же контраст порой заметен и в грекоязычной еврейской литературе. Так, Филон в большинстве своих трактатов

связывает свои богословские или этические взгляды с конкретными библейскими стихами и эпизодами, однако в ряде других — не связывает, хотя, вне всякого сомнения, при желании не затруднился бы связать.

Все эти вопросы важны нам, чтобы понять самоопределение античного иудаизма, однако здесь нет места развивать их дальше. Даже если евреи античности верили, что Бог дал людям право дополнять данное Им откровение или выискивать смыслы, которых не имели в виду авторы, это представление никак не снижало особого статуса Писания и Торы в особенности. Не имея надежды написать что-либо равное Писанию, они добивались власти над Писанием через интерпретацию.

СПОСОБЫ ТОЛКОВАНИЯ

Еврейское слово *мидраш* буквально значит “поиск” или “исследование”, однако в раввинистическом использовании оно сузилось до значения “исследования Писания”. Комментарий на Писание, отдельное истолкование того или иного стиха, случайная отсылка к тому или иному стиху или пересказ библейского материала будут равно называться *мидрашем*. Этот термин стал в последнее время популярным у современных литературоведов как своего рода синоним к слову “экзегеза”. Им обозначают такую интерпретацию текста, которая не была бы абсолютно верна буквальному или ожидаемому смыслу этого текста (а поскольку для современных литературоведов ни одна интерпретация не может быть полностью исчерпывающей и верной, всякое истолкование оказывается *мидрашем*).

Поскольку слово *мидраш* оказывается настолько расплывчатым и многозначным, я постараюсь избегать его, заменяя в каждом конкретном случае привычными терминами — “комментарий”, “аллюзия”, “экзегеза” и “аллегория”. Тем не менее нельзя не отметить весьма показательную историю термина *мидраш*. Это слово дважды встречается в *Танахе*, и оба раза — в названиях недошедших до нас книг, упоминаемых автором Хроник: “*Мидраш* пророка Иддо” (2 Хр., 13:22, в синод. переводе — “сказание пророка Адды”. — *Ред.*) и “*Мидраш* книги Царей” (2 Хр., 24:27; синод. перевод — просто “в книге Царей”. — *Ред.*). Здесь он, вероятно, должен переводиться как “история” или “сказание”. Как греческое слово “история” тоже значило первоначально “исследование” или “расследование”, однако стало с какого-то времени означать “исследование прошлого” и в итоге “произведение, излагающее исследование прошлого”, так и еврейский *мидраш* обернулся в итоге “произведением, излагающим исследование Писания”. В Хрониках это слово, по-видимому, еще сохраняет свое начальное, близкое к греческому, значение, впоследствии ивритом утраченное.

Сам глагол *дараш*, от которого происходит существительное *мидраш*, тоже изменил свое значение. Библейский иврит часто говорит о людях, “требующих”, “вопрошающих” или “взыскующих” Бога. Иногда это выражение явно подразумевает “испрашивать у Бога оракула” (Быт., 25:22; Исх., 18:15; 1 Цар., 9:9). Это и есть глагол *дараш*. Однако уже в двух текстах персидского (или раннеэллинистического) времени мы видим у этого глагола новый объект. “Ибо Эзра посвятил сердце тому, чтобы изучать (*lidrosh*) Тору Господню” (Ездр., 7:10). “Далеко спасение от злодеев, ибо они не искали (*darash*) Твоих уставов” (Пс., 118 (119):155). Эзра “взыскует” не Бога, а Его Тору; злодеи виноваты не тем, что не ищут Бога (как в Ис., 9:12; Иер., 10:21), а тем, что не желают Его законов. С канонизацией Торы евреи перестали искать Бога напрямую — они искали Его при помощи Торы. Этот процесс и называется *мидраш*.

Суть экзегезы в том, что $X = Y$: если Писание говорит одно, оно в действительности имеет в виду другое. Иногда формула принимает вид $X + Y$, если истолкование добавляет свой Y к X Писания. Отличие одного способа интерпретации от другого описывается тремя параметрами: X_s (какого рода места и неясности требуют экзегезы?); то, каким образом доказывается, что X соответствует Y , и Y_s (чего комментатор стремится достичь?). Толкование, как правило, спровоцировано той или иной сложностью: два закона или рассказа кажутся противоречивыми; герои действуют неподобающим их величию или благочестию образом; текст кажется скучным, банальным, непонятным, бессмысленным или абсурдным — и многие другие роды сложностей.

Различные неясности в тексте равно будоражили и грекоязычных евреев диаспоры, и ивритоговорящих евреев Земли Израиля. Деметрий, первый известный нам еврейский толкователь, живший в Египте во 2-й половине III в. до н. э., был озадачен кажущимися расхождениями в библейской хронологии и всеми способами доказывал, что Яаков мог породить своих детей в указанные книгой Бытия сроки, а Циппора, жена Моисея, происходившая от Авраама через Хеттуру, могла быть с Моисеем одного поколения. Вопросы библейской хронологии и генеалогии волновали также различных авторов в Земле Израиля (это заметно, в частности, из книги Юбилеев и ряда раввинистических произведений). В другом пассаже Деметрий задается вопросом о том, откуда израильтяне, вышедшие из Египта безоружными, достали оружие для последующих сражений. Его ответ (они забрали оружие у трупов египтян на берегу Красного моря) — отличный пример метода “ $X + Y$ ”, при помощи которого экзегет “восстанавливает” важную информацию, опущенную в оригинале. Такие же приемы встречаются в разнообразных комментаторских произведениях, созданных в Земле Израиля. Греческие, ивритские и арамейские книги

добавляют к Писанию новые подробности, чтобы расцвести, оживить или обострить библейский рассказ¹⁴.

Возможно, самой радикальной функцией библейской экзегезы была возможность актуализовать верность тексту, написанному сотни лет назад, в условиях нового, иначе устроенного общества. Евреи могли сохранять эту верность священной книге, свободно истолковывая ее. Живая культура не может жить в соответствии с неизменным текстом — требуется либо найти способ внести в него подвижность, либо рано или поздно он будет отставлен в сторону. Аналогичным образом мы видим в США, как истолкования, внесенные Верховным судом, позволяют правительству действовать в согласии с документом, который был написан узким кругом политиков в XVIII в. Верховный суд не правит, а толкует Конституцию, однако чаще всего его толкования показались бы странными отцам-основателям. Это не имеет значения. Историки могут пытаться определить, что значила Конституция США в XVIII в., тогда как Верховный суд должен определить, что она значит сегодня для сегодняшнего общества. Вместо того чтобы через каждые пару поколений писать Конституцию заново, США дает Верховному суду право “неверно” перетолковывать одну и ту же Конституцию во имя общего блага. Так и античные евреи имели обыкновение неверно истолковывать (обычно используется эвфемизм “перетолковывать”) Писание — отказываться от законов, которые казались им спорными, и вводить посредством толкования новые законы, которые отвечали бы их насущным потребностям. Потребности евреев диаспоры отличались от потребностей палестинских евреев, и потому их толкования часто кажутся совершенно непохожими, однако они находятся в рамках одного и того же процесса.

Толкованиям евреев диаспоры свойственно желание представить Тору разумной и философски логичной. Аристобул, грекоязычный еврей II в. до н. э., был озабочен противоречием между философской концепцией Бога и антропоморфным, личностным, совершенно нефилософским образом Бога в Торе. Филон отказывается поверить, что Моисей мог провести с Богом сорок дней и сорок ночей лишь для того, чтобы принести книгу, полную не слишком поучительных историй о внутренней борьбе в каком-то древнем семействе. Стало быть, рассказы о праотцах в книге Бытия должны нести в себе какое-то другое смысловое зерно. С точки зрения Филона, все эти истории, если их правильно расшифровать, будут описывать восхождение души из мира материи в мир небесных прообразов и Единого. Истории жизни праотцев — это стоянки мистического путешествия. Законы, которые на первый взгляд тоже покажутся странными и нелогичными, скрывают

14 См., например, метод Иосифа Флавия в *Иудейских древностях*, авторов Завещания Леви или кумранского апокрифа книги Бытия.

тайный внутренний смысл. Так, уже в *Послании Аристия* разъясняется, что виды запрещенной пищи символически указывают на грехи, которых еврею надлежит избегать, а разрешенные виды пищи — на добродетели, к которым следует стремиться. Для Филона законы не только символически изображают нравственные качества, которых надо искать или избегать, но и содержат философское учение о Боге и Его творении: законы Торы соответствуют законам природы, которые Бог установил при сотворении.

Установление соответствий между библейскими законами или героями — философским принципам или нравственным качествам — называется аллегорией. Этот метод истолкования прочно обосновался затем в христианстве и стал одним из излюбленных аргументов в пользу отказа христиан соблюдать законы Ветхого Завета. Поскольку христиане следуют аллегорическому значению законов (Y в нашей формуле), им нет необходимости продолжать хранить верность буквальному значению этих законов (X). Христианские апологеты II в. н. э. доказывали, собственно, что законы никогда и не предназначались для буквального исполнения¹⁵. Уже Филон был знаком с аллегористами этого типа и потому всегда настаивает, что аллегорический смысл не отменяет буквального. Так, заповедь обрезания, безусловно, символизирует отсечение страстей и похотей, однако тому, кто успешно изжил из себя страсти, надлежит обрезать своего сына на восьмой день (Филон Александрийский. *О переселении Авраама*, 16, § 89–93). Писание для Филона имеет разные смысловые уровни: внешний (буквальный) и внутренний (аллегорический), которые не исключают друг друга. Рабби были согласны с Филоном, что Писание содержит разные уровни значения, однако они, как и их соотечественники при Втором Храме, редко углублялись в аллегорические толкования. Недостаточно философский образ божества или нелогичность библейских законов не волновали евреев Земли Израиля, и потому у них не было особой потребности в аллегории.

Евреи Земли Израиля уделяли гораздо больше внимания истолкованию деталей библейского законодательства. Мы видим это на примере Кумрана, книги Юбилеев, ряда споров в Евангелиях и, конечно, во всей раввинистической литературе. Законы, как они записаны в Торе, во множестве случаев были невыполнимы, непонятны или не соответствовали реальным условиям, поскольку общество и принятые в нем обычаи очень сильно изменились. Действовали новые институты и ритуалы, о которых Тора даже не упоминала. Поэтому одной из задач экзегезы было упорядочение этих вопросов; требовалось примирить Тору с юридической, общественной и институциональной реальностью Второго Храма (а затем и раввинистической эпохи).

¹⁵ См. особ. *Послание Варнавы*.

Другая характерная черта палестинских толкований — это стремление доказать непрекращающуюся ценность библейских пророчеств и повествований как прообразов современных ситуаций, в которых древние тексты “исполнялись”. Писание содержало, по их мнению, “типы”, или парадигмы. Исход из Египта — прообраз любого грядущего спасения, а разрушение Иерусалима Навуходоносором — модель всех будущих разрушений. События, описанные в Библии, — не единичные случаи, а парадигмы, которые снова и снова воплощаются так или иначе в дальнейшей истории. Так, осквернение Храма Антиохом Эпифаном, взятие города римлянами в 63 г. до н. э. и разрушение Храма в 70 г. н. э. воспринимались большинством евреев как “воспроизведение” событий 587 г. до н. э. Антиох и Веспасиан были новыми Навуходоносорами, сирийцы и римляне — новыми вавилонянами и т. п. Такая экзегеза называется типологической. Она играет заметную роль и в Новом Завете, и в раввинистическом иудаизме.

В рамках той же логики пророчества относились не к единичному набору событий, но и ко всем грядущим временам. Фокус только в том, как определить именно то пророчество, которое относится к происходящему. Иногда это было несложно: так, Иосиф отмечает, что Иеремия предсказал разрушение Иерусалима, случившееся “в наши дни” (Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 10.5.1, § 79). Впрочем, в других случаях это было труднее. Ранние христиане считали, что мессианские пророчества книги Исайи “исполнились” в Иисусе, однако большинство евреев этого не признали. Кумраниты в своих *пешерах* доказывали, что пророчества Хавакука и Нахума, равно как и “предсказания” Псалмов реализовались в событиях истории секты, а в дальнейшем продолжают исполняться в неминуемом торжестве сектантов и поражении всех противников. Евреи, не входившие в кумранскую общину, эти толкования принять не могли. Таким образом, хотя все признавали, что слова пророков содержали вечные истины, — что, как я показывал выше, ключевой признак канонизации, — однако оставалось спорным: какая конкретно истина относилась к какому конкретному событию.

Многие из этих толковательных приемов и задач можно найти уже в самом Писании. Библейские авторы заимствуют друг у друга мотивы и идеи, по-своему их при этом истолковывая. Сплошь и рядом в *Танахе* редакторы и интерполяторы пытались некогда смягчить противоречия, прояснить неясности или избавиться от богословских неувязок. Люди, которые хранили документы, составившие Тору и речения пророков, должны были обладать какими-то средствами для их понимания. Иначе говоря, интерпретация Библии имела долгую предысторию в древнем Израиле еще до канонизации, однако канонизация сделала ее неизбежной, во-первых, и выраженной, во-вторых. Неизбежной — ибо как без экзегезы признать книгу,

исполненную неясностей и противоречий? Как поверить в каноничность книги, большинство идей и законов в которой кажутся без толкования бесчеловечными и ничему не обучающими? И выраженной — потому что канонизация Писания закрыла возможность интерполяций и разъяснительных глосс. Теперь толкование становилось отдельным и самостоятельным занятием и приобретало собственные черты, порой на удивление раскрепощенные, почти фривольные, а порой — до педантичности въедливые. Всем евреям, признававшим значимость Писания, пришлось заняться его истолкованием. Толкования могли не совпадать — саддукеи, например, отвергали фарисейскую традицию, — однако в действительности занимались тем же самым по-своему.

По всей известной нам литературе античного иудаизма разбросаны элементы библейских толкований. Я закончу эту главу кратким обзором трех основных жанров, которые приняла экзегеза в литературе, — это перевод, парафраз и комментарий.

ПЕРЕВОД

Септуагинта была первым переводом Библии. Согласно легенде, ходившей в конце II в. до н. э., царь Птолемей Филадельф (285–246 гг. до н. э.), македонский монарх Египта, хотел иметь в дворцовой библиотеке экземпляр священных иудейских законов и пригласил 72 мудрецов (отсюда название *Септуагинта*, лат. “*семьдесят*”) приехать к нему из Иерусалима и перевести Тору на греческий. Перевод, которые сделали 70 книжников, понравился в итоге не только царю, но и евреям Александрии, которые взяли его на вооружение. Большинство исследователей считают эту историю еврейской пропагандой и полагают, что александрийские евреи сами нуждались в этом переводе, поскольку многие из них забыли иврит и не могли изучать оригинальный текст. За последующие века остальные книги *Танаха* тоже были переведены на греческий, а название *Септуагинта* (часто сокращаемое до LXX) сохранилось, при всей неточности, за сборником в целом, включая даже те книги, еврейский оригинал которых не сохранился или никогда не существовал.

Для нас важно само существование этого перевода, поскольку оно указывает, что иудаизм уже в тот период был “*религией Книги*”. Не многие другие древние народы перевели свои священные тексты на греческий и латынь — по всей вероятности, потому, что не испытывали в этом необходимости. Иудаизм постепенно превращался в религию, основанную на тексте, и грекоязычные евреи Александрии, переведя Тору на доступный им язык, сделали большой шаг навстречу как современности, так и необходимости. В этом случае задачей перевода было не сделать иудаизм доступным

для неевреев, а сохранить его для евреев, и та же задача, по-видимому, стояла и перед дальнейшим иудео-греческим литературным творчеством. Возможно, Иосиф Флавий, когда пересказывал Писание в своих *Иудейских древностях*, пытался рекламировать иудаизм для внешнего мира, точно так же, как это делали другие этнические группы (персы, египтяне, вавилоняне, лидийцы) на протяжении эллинистического периода, однако только евреи создали перевод. В этом смысле *Септуагинта* не имеет аналогов.

Евреи Восточной диаспоры и в какой-то мере Земли Израиля тоже нуждались в переводе, но не на греческий, а на арамейский. Такие переводы известны как *таргумы*. Раввинистическая традиция, опираясь на Неем., 8:7–8, возводит их к Эзре, однако нет никаких возможностей проверить историчность этой традиции (ВТ, *Мегила*, 3а). Древнейший, дошедший до нас *таргум* — перевод книги Иова, найденный среди кумранских свитков. В целом же еврейская рукописная традиция донесла до нас несколько разных переводов Торы, один перевод на корпусы Пророков и Писаний целиком и фрагменты многих других *таргумов*. Как и *Септуагинта*, *таргум* возник, по всей вероятности, в рамках литургии. Вместо — или помимо — чтения Торы на древнееврейском недельная глава читалась в переводе, чтобы сделать текст доступным каждому. В последние годы многие ученые прибегли к *таргумам* как к уникальной возможности понять еврейское благочестие I в. н. э. Впрочем, следует понимать, что ни один из дошедших до нас *таргумов* (кроме Иова из Кумрана) не принял своего сегодняшнего вида до начала Средних веков, так что нет никаких оснований быть уверенными, что тот или иной толковательный ход восходит к древней традиции. Как и остальная раввинистическая литература, *таргумы* представляют собой коллективные труды, которые писались на протяжении длительного срока времени.

Септуагинта и некоторые *таргумы* (в особенности *Таргум Онкелос*) переводят оригинал по принципу “слово за словом”. Переводчики редко осмеливались перефразировать текст или добавлять в него что-либо; темные места намеренно оставлены неясными, а загадки сохраняют свою неразгаданность. В I в. н. э., после возникновения в Земле Израиля нового стандартного текста *Танаха*, многие евреи пришли к выводу, что *Септуагинта* (основанная на другой рукописной традиции) недостаточно точна, и потому пересмотрели ее, чтобы приблизить к стандартизированному тексту (т. н. перевод Аквилы. — *Ред.*). Эта работа продолжалась и во II в. н. э., так что ко времени отца церкви Оригена (1-я пол. III в. н. э.) существовало несколько греческих переводов *Танаха*. Ориген, во избежание путаницы в церкви, собрал их вместе и пытался разъяснить возникшие отличия. Иврито- и арамеоязычные евреи не нуждались в этих переводах, и скоро они остались в полной собственности

христианства. Поскольку христиане, напротив, мало владели ивритом, *Септуагинта* стала их Ветхим Заветом. Некоторые евреи продолжали пользоваться переводом Аквилы еще в VI в., однако вопрос об их численности остается неясным.

Зато некоторые из арамейских переводов (в частности, *Таргум Ионатан*) были выполнены весьма вольно. Один стих может быть переведен достаточно точно, но лишь для того, чтобы следующий стих расширился большой вставкой (добавления встречаются гораздо чаще, чем пропуски). Нет оснований полагать, что эти “вольные” *таргумы* существенно позднее, чем дословные. Два разных типа *таргумов* отражают различные подходы к переводу Библии. На определенном этапе “вольные” *таргумы* становятся трудно отличить от другого толковательного жанра — парафраза.

ПАРАФРАЗ

Перевод как социальное явление зародился из литургии; как в синагоге, так и в других местах публичного богослужения Писание читали и штудировали и в оригинале, и в переводе. Напротив, парафраз, по-видимому, возник из народного благочестия. Преподаватели и сказочники пересказывали библейские сюжеты и законы, по ходу дела украшая и перерабатывая их. Затем эти переработки перешли из народной среды в литературные жанры, создававшиеся элитой.

В отличие от переводов, парафраз изначально не стремился следовать за оригиналом слово в слово. Часто парафразы сохраняют отдельные словосочетания оригинала, перемежая их, однако, таким количеством вставок и расширений, что текст меняется до неузнаваемости. Многие произведения периода Второго Храма, написанные как на иврите (*Юбилей*, *Храмовый свиток*, *Библейские древности* Псевдо-Филона) и арамейском (апокриф книги Бытия), так и на греческом (например, труд Артапана, *Иудейские древности* Иосифа Флавия, *Жизнь Моисея* Филона) являлись по своей сути парафразами. Еще более распространены были работы, в которых парафразом Писания считались лишь отдельные главы (например, Завещания Двенадцати патриархов). Читатель парафраза лишен возможности узнать, когда автор следует за оригиналом с подобающей верностью, а когда отклоняется (если, конечно, читатель не знаком в достаточной мере с библейским текстом. — *Ред.*). Так, Псевдо-Филон добавляет к книге Судей целую сагу, восхваляющую героизм Кеназа. Артапан вплетает в Тору отдаленно связанную с ней историю похода Моисея в Эфиопию. Иосиф рассказывает тот же эфиопский сюжет по-другому, в том числе добавляя прекрасную эфиопскую царевну, которая выходит замуж за Моисея (быть может, это первоначальная версия сюжета? См.: Числ., 12:1). Апокриф

книги Бытия украшает жизнь Ноя и Авраама россыпью чудесных эпизодов. В некоторых из *Завещаний двенадцати патриархов* возникают великие боевые подвиги сыновей Якова. Кроме больших сюжетных вставок, парафразы часто допускают множество мелких добавлений, пропусков или переделок. Парафраз не обязан быть всегда вольным в своем переложении, однако большая часть дошедших до нас образцов жанра отличается крайней свободой обращения со священными текстами. Канонизация Писания позволила воображению бить ключом.

Античные рабби избегали парафраза. Они писали и хранили *таргумы* и комментарии, но не парафразы. Вплоть до Средних веков (когда ситуация изменилась) раввинистическая литература по не вполне ясным причинам не подвергалась влиянию парафраза.

КОММЕНТАРИЙ

Основной признак комментария в том, что он стоит отдельно от оригинала и не смешивается с ним, признавая свою вторичность. Комментарий приводит цитату (такая цитата или заголовок комментария называется по-гречески *лемма*, т. е. “взятое”), обсуждает ее, а затем переходит к следующему фрагменту текста. *Лемма* может быть короче или длиннее. Между текстом и комментарием проходит очевидная граница. Этим комментарий отличается от перевода или парафраза, которые не обращаются к первоисточнику напрямую. Они представляют собой самостоятельные работы, которые, как минимум в литературоведческом смысле, подменяют собой первоисточник. Отличается комментарий и по своему социальному контексту: если переводы связаны с литургией, а парафразы (предположительно) — с народным благочестием и фольклором, то комментарии — принадлежность школ, порождение культурной элиты.

Евреи, вероятно, научились писать комментарии у греков. Комментарии к Гомеру и другим каноническим авторам являлись ключевым элементом эллинистической образованности, и первый известный еврейский толкователь, уже упомянутый Деметрий (который был во многом больше похож на эссеиста, чем на комментатора), явно находился под влиянием эллинистической литературы. Следующие по возрасту комментарии — это кумранские произведения в жанре *пешер*, относящиеся не к Торе, а к Пророкам и Псалмам. Многие из трактатов Филона представляют собой в действительности комментарии, и все они, напротив, посвящены Торе. Рабби тоже поначалу комментировали исключительно Тору. Самые ранние раввинистические комментарии относятся к книгам от Исхода до Второзакония. Затем прибавилась книга Бытия (Филон, вероятно, поразился бы ее отсутствию среди древнейших комментируемых книг) и ряд других книг (в основном

так или иначе использовавшихся в литургии). Первый комментарий ко всей Еврейской Библии целиком был создан вавилонским раввином в X в.¹⁶

Заключение

Еврейская литература периода Второго Храма стала порождением двух противоречивых тенденций. Некоторым образом евреи ощущали себя гражданами второсортной эпохи и потому считали своим долгом собирать, чтить и изучать наследие великих предков. Так появилась, с одной стороны, Библия, а с другой — идея прекращения пророчества в его классическом виде. К тому же невозможность соревноваться с прошлым, перед героями которого они были карликами, побуждала евреев эпохи Второго Храма создавать новые литературные формы и жанры — апокалипсисы, заветания, романы, исторические книги, поэмы, гимны, переводы, парафразы, комментарии и др. Бок о бок с литературными переменами происходили общественные и религиозные. Пророков сменили визионеры, целители и маги, священников — писцы и светские интеллектуалы, на место Храма претендовали различные секты, а место храмовых жертвоприношений заняли молитва и изучение Торы. Теология и эсхатология тоже пережили революцию. Все эти религиозные и социальные брожения стали результатом поиска новых путей к Богу. Евреи жили в серебряном веке и понимали это, но искали они золото.

Глава 7

Сложение раввинистического иудаизма

Как уже упоминалось в главе 1, в этой работе мы исходим из датировки раввинистического периода временем от 70 г. до VI в. н. э. Историки древнего мира обычно называют этот период эпохой поздней античности, поскольку им классический мир заканчивается. Это время упадка и затем падения Римской империи. Христианство вытесняет многобожие и становится государственной религией. Социальные институты и структуры античного типа тоже меняются, принимая облик, который станет затем характерным для Средних веков. Для историка еврейской религии это тоже конец одного мира и начало другого, совершенно отличного. Таким образом, переход от иудаизма Второго Храма к иудаизму раввинистическому представляет собой не просто хронологическую границу, а сущностную трансформацию. В данной главе мы дадим краткую зарисовку этой трансформации.

Рабби и раввинистический период

Словом “рабби” мы обозначаем сообщество избранных, которое относится к иудейской элите, создавшей между II и VI в. н. э. *Мишну* и другие родственные тексты, в том числе Талмуд Земли Израиля (Иерусалимский) и Талмуд Вавилонии (Вавилонский). Рабби, имевшие схожее образование, лексикон, придерживавшиеся похожих моральных и культурных ценностей, составляли, безусловно, единую сплоченную группу. Раввинистическая литература представляет собой на редкость однородный корпус текстов. Если магическим образом перенести галилейского

раввина II в. в Вавилонскую академию V в., ему, конечно, потребовались бы некоторые разъяснения (хотя бы из-за разницы между вавилонским и галилейским диалектами арамейского языка), однако он очень быстро почувствовал бы себя как дома. Поэтому раввинистические тексты обычно рассматриваются как единое целое, одна нерасчлененная Устная Тора. Все это позволило нам на протяжении всей книги обобщенно говорить о раввинистических текстах и раввинистическом периоде.

Впрочем, из этого не следует, что раввинистическая литература на самом деле совершенно неделима или что все античные рабби думали и поступали одинаково. Целостность раввинистического корпуса нарушается географическими, хронологическими и литературными различиями. Тексты, написанные в Палестине, имеют свои отличительные черты, которых нет у текстов вавилонского происхождения, и наоборот. В свою очередь, перед каждым поколением законоучителей стояли свои вопросы, и у них имелись свои интересы. Так, раввины II в., известные как *та-наи* (досл. “зубрилки” или “учителя”), записавшие *Мишну* и другие та-найские тексты, отличаются от раввинов III–V вв., известных как *амораи* (досл. “говорящие”), записавших оба Талмуда и еще ряд произведений. У каждого произведения внутри раввинистического канона есть свои характерные подходы, темы и идеи.

Для верной трактовки раввинистического иудаизма требуется учитывать эти факты: его единство, с одной стороны, и многообразие — с другой. Большая часть необходимой работы уже ведется сейчас учеными. В последующем обзоре мы продолжим пользоваться понятиями “рабби”, “раввинистический период”, “раввинистическая литература”, но также попробуем выделить отличительные черты раввинистического иудаизма II в. и основного литературного памятника этого периода — *Мишны*.

Что такое *Мишна*?

Мишна (досл. “повторение” или “учение”) — первая раввинистическая книга; она была создана на иврите и опубликована примерно к 200 г. н. э. Это анонимная работа. В ней нет ни предисловия, ни иного раздела, где бы автор *Мишны* (считается, что это был рабби Йеѓуда га-Наси) обратился к читателям и объяснил цели и обстоятельства написания книги. *Мишна* в основном состоит из материалов юридического характера: безымянных постановлений, постановлений, приписываемых конкретным мудрецам, или же споров между мудрецами. Наряду с этим *Мишна* включает исторические анекдоты, афоризмы, наставления, библейскую

экзегезу и описания храмовых ритуалов. Современные ученые относят упомянутых в *Мишне* мудрецов к нескольким поколениям. Большинство из них принадлежали либо к поколению Явне (приблизительно 80–120 гг. н. э., когда Явне был центром раввинистической учености), либо к поколению Уши (приблизительно 140–180 гг. н. э., когда центр учености переместился в галилейский город Уша). Лишь малая толика материала приписывается персонажам, жившим до разрушения Иерусалимского храма в 70 г.

Мишна охватывает широкий круг вопросов и делится на шесть разделов, или порядков; каждый раздел в свою очередь подразделяется на трактаты. Всего трактатов 63. Вот шесть разделов *Мишны*: *Зраим* (посевы) — посвящен законам земледелия в Земле Израиля; *Моэд* (праздники или сроки) — законам праздников и паломничеству в Храм; *Нашим* (женщины) — законам женитьбы, развода и семейному праву; *Незикин* (ущерб) — уголовному и гражданскому праву, а также судопроизводству; *Кодашим* (святыни) — храмовым жертвоприношениям и ритуалам, и наконец, раздел *Теѓарот* (чистые) занимается вопросами ритуальной чистоты и очищения.

Несмотря на обилие “легального” материала, *Мишну* нельзя назвать правовым кодексом. Скорее, она напоминает антологию или каталог; собственно, она и похожа на каталог римского права, сделанный при Юстиниане (*Дигесты Юстиниана*, 529 г. н. э.). И *Мишна*, и *Дигесты* представляют собой тематически организованные сборники юридических высказываний различных авторов, в основном II — начала III в. Ни то, ни другое произведение не является правовым кодексом, так как содержит исторические отсылки и сообщения, цитаты из Гомера (в *Дигестах*) или из Торы (в *Мишне*), легальные дискуссии и, конечно, противоречивые высказывания. Тем не менее и *Мишна*, и *Дигесты* остаются источниками права; на их основании юристы следующих поколений выводят правовые решения.

Мишна выстраивает юридические категории, которые сперва кажутся неясными и умозрительными, а затем — как правило, в мельчайших подробностях — разрабатывает точные определения и границы применимости этих категорий. Она приводит список однотипных юридических феноменов и лишь после переходит к их последовательному определению и анализу. Она выдвигает принципы, чтобы после разобрать все объекты, диспозиции и сроки, подпадающие сразу под несколько принципов или не подпадающие ни под один. Такой способ рассуждения и изложения, который можно назвать схоластическим, впервые появляется в *Мишне* и типичен для нее; ни в одном домишнайтском документе этого нет. Впоследствии он получит развитие в Талмудах.

От иудаизма Второго Храма к раввинистическому иудаизму

Всего за 70 лет евреи Земли Израиля пережили два больших бедствия. В результате войны 66–70 гг. н. э. Храм был разрушен, Иерусалим razорен, сотни тысяч людей убиты или уведены в рабство; по всей стране подвергались конфискациям земли и другое имущество. Последствия восстания Бар-Кохбы (132–135 гг. н. э.) оказались ничуть не легче. Иудея лежала в развалинах, римляне отстроили Иерусалим, но уже как языческий город, а страну переименовали из Иудеи (досл. “земля иудеев”) в Палестину — землю филистимлян. Иудаизм эпохи Второго Храма во многом уже заложил основы для иудаизма без Храма, священства и жертвенного культа, но во многих отношениях требовались дальнейшие перемены. По модели предыдущих глав, мы вкратце попытаемся сопоставить основные стороны раввинистического иудаизма с иудаизмом Второго Храма.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С ЯЗЫЧНИКАМИ

Отношение мудрецов *Мишны* и Талмуда к политическим, культурным и социальным контактам с язычниками не изменилось по сути со времен Второго Храма. Две катастрофы подтвердили политическую мудрость Иеремии. Вооруженные восстания не освободили евреев от ига языческих правителей. Евреям оставалось молиться о мире в том государстве, в котором они жили, и дожидаться избавления, которое снизойдет от Бога в назначенное время. Возможно, некоторые раввины и поддерживали Бар-Кохбу, однако большинство нет. Раввинистические истории о войнах 66–70 и 131–135 гг. изображают повстанцев либо заблудшими глупцами, либо даже злодеями и грешниками. Праведный рабби Иоханан бен Заккай бежал из Иерусалима во время осады и приветствовал Веспасиана как императора и как победителя. Сотрудничество с врагом не грех, если Бог даровал ему победу, а его еврейские противники — сами злодеи. Вопрос, до какой степени можно или должно сотрудничать с Римом, вызывал у раввинов споры, однако не сама необходимость сотрудничать. Евреям не оставалось другого выбора, кроме как подчиниться Божественному приговору. Многие ученые полагают, что в результате катастроф 70 и 135 гг. н. э. большинство рабби отвернулись от внешнего мира, закрывшись от неевреев и их культуры. Тем не менее все обстояло не так просто. Как говорит Талмуд, красота Яфета (эллинизм) поселилась в шатрах Шема (раввинистическом иудаизме) (ВТ, *Мегила* 9б, см. главу 2). *Мишна* содержит сотни греческих и латинских слов, Талмуд и другие раввинистические труды — еще сотни. Некоторые из принципов

раввинистической аргументации и исследования текста были взяты у эллинистических риторов. Даже комментарий — один из главнейших родов раввинистической литературы, — греческого происхождения, как мы отмечали в предыдущей главе, а раввинистическая этика напоминает греческий стоицизм. Скорее, цепь традиции, с помощью которой раввины возводили свою духовную генеалогию к Моисею, следует модели таких же цепочек традиции, выстраиваемых греческими философскими школами, демонстрируя свое происхождение от мудреца-основателя — Платона, Аристотеля и т. п. Эти и многие другие параллели доказывают, что рабби не были изолированы от культурных течений своего времени и, пусть по-своему, представляли собой типичную группу ученых и философов, которые занимались тем, чем положено ученым и философам. Таким образом, рабби тоже, несомненно, являлись до какой-то степени эллинизированными.

Есть, однако, не меньше свидетельств обратного свойства. Так, весьма сомнительно, чтобы античные рабби читали Платона или Аристотеля, которые ни разу не упоминаются в раввинистической литературе, а некоторые рабби, безусловно, никогда о них и не слышали. Никто из рабби не выдавал ни малейшего знакомства с греческой философской терминологией. Возможно, некоторые раввины достаточно знали греческий, чтобы общаться с римскими чиновниками и грекоговорящими евреями, но мы можем быть уверены: лишь немногие из них свободно владели этим языком. И главное, *Мишна* и Талмуд настолько не похожи на что бы то ни было из греческой классики, что их авторов трудно представить активными участниками классического культурного процесса.

Глубину раввинистической изоляции от внешнего мира тоже трудно измерить. Хотя рабби не стремились больше привлечь язычников в иудаизм, они легко принимали новообращенных. Часть раввинистических учителей отрицательно относилась к *герам*, однако большинство были настроено положительно. Раввинистические книги полны уничижительных замечаний о язычниках и язычестве. *Мишна* посвящает целый трактат (*Авода зара*) правилам, которые евреи должны соблюдать для того, чтобы случайно не получить выгоды с предмета, который мог быть использован для служения идолам (ср. постановление апостола Павла об идоложертвенном мясе). Эти правила имели своей целью препятствовать социальному и сексуальному общению между евреями и неевреями. И все же не вполне ясно, насколько все это отражает целенаправленное замыкание иудаизма после и вследствие разрушения Храма. Уже в эпоху Второго Храма многие евреи согласились бы и с раввинистическим презрением к язычеству, и со стараниями возвести между евреями и неевреями социальный барьер.

Указанием на более экуменистическую тенденцию может служить концепция законов сыновей Ноя, выработанная рабби во II в. н. э. как законы

сынов Ноя, разработанные раввинами II в. (*Тосефта*, *Авода зара* 8:4; *ТВ*, *Сан'едрин* 56а–б). В рамках этой концепции праведному нееврею совсем необязательно было переходить в иудаизм, чтобы получить долю в грядущем мире, достаточно соблюдать определенный базовый минимум, который Бог заповедал Ною и который соответственно лежал на всех потомках Ноя, т. е. народах мира. По вопросу о числе и точном списке этих базовых законов рабби расходились во мнениях; чаще всего их выделяли семь. По наиболее распространенному мнению, среди этих законов были запрет на идолопоклонство (т. е. нееврею для спасения требовалось отречься от язычества). Тем не менее сама идея “законов для сыновей Ноя” свидетельствует о весьма любопытной тенденции к признанию ценности чужих культур и утверждению связи между всеми цивилизованными народами. Законы сыновей Ноя, которые, возможно, стоят в каком-то виде за текстом главы 15 Деяний апостолов, повлияли на развитие идей международного и естественного права в XVI–XVII вв.

РАВВИНИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

Для некоторых евреев разрушение Храма стало причиной не менее сурового религиозного кризиса, чем имевший место после разрушения Первого Храма в 587 г. до н. э. или осквернения Второго Храма в 160 г. до н. э. Почему Бог оставил евреев и позволил врагу восторжествовать? Почему кажется, что мир лежит во власти зла? Верен ли еще Бог завету со Своим народом? Все эти вопросы поднимаются в 4-й книге Эзры (4 Ездр.) и в *Сирийском откровении Баруха* (2 Вар.), написанных вскоре после 70 г. н. э. (совсем другой ответ дает Иосиф Флавий в своей *Иудейской войне*). Напротив, *Мишна* и законоучители II в. в целом как будто вовсе не обращают внимания на эти вопросы. Они, конечно, реагируют на отсутствие Храма, но ощущение кризиса и близкого конца, которое пронизывает 4-ю книгу Эзры и *Сирийское откровение Баруха*, у них отсутствует. Когда же рабби обратились-таки к этим вопросам уже в IV, V и VI вв., они не стали писать апокалипсисы, не пустились в эсхатологические рассуждения и не начали приписывать силам сатаны власть над всем миром. Вместо этого они рассказывали истории об ужасах войны и восхищались, на манер автора Псалмов, чудесному Божьему заступничеству.

Почему же реакция раввинов оказалась столь спокойной и сдержанной? Почему так “немножечко” поздно? По всей видимости, потому, что иудаизм Второго Храма уже подготовил рабби к жизни без Храма. Если рабби происходили от фарисеев — и если фарисеи были сектой, — то рабби, несомненно, были уже готовы к существованию без Храма. Ведь даже тогда, когда Храм еще стоял, отношение к нему сектантов было, мягко говоря,

неоднозначным. Однако сектантство стало лишь крайним проявлением общего процесса демократизации иудаизма, который затрагивал и сектантов, и всех остальных. Распорядок ежедневной личной молитвы, изучение Торы, участие в синагогальной службе и соблюдение заповедей освящали жизнь вне Храма и, в сущности, соперничали с ним, как соперничали со священством новообразовавшиеся светские интеллектуалы — писцы, книжники и другие. Что же могло быть более естественным после разрушения Храма, которое, безусловно, остро переживалось всеми слоями населения, чем принятие внехрамового способа благочестия, сложившегося в предыдущие века в качестве эквивалента или замены храмовому культу? Эта перспектива открыто продвигается обоими Талмудами и другими текстами. Например, танайский комментарий на Второзаконие отмечает, что слова “любить Господа Бога и служить Ему” (Втор., 11:13) включают в себя помимо храмового служения изучение Торы и молитву (*Сифре Дварим*, раздел *Экев*, 5).

Ответ самой *Мишны* понять труднее. Более половины ее посвящено той или другой стороне храмового культа. Потому, возможно, что *Мишна* честно ожидает времени его восстановления; быть может, из-за того, что храмовый культ считался Божественной заповедью и теперь можно было изучать эту заповедь вместо исполнения; возможно, рабби просто пытались создать себе в тексте умозрительный и совершенный мир, где могли бы в случае необходимости укрыться от несовершенной реальности (ведь то же самое, хотя и совершенно другим способом, делают авторы апокалиптики). Однако самим своим существованием *Мишна* уже сообщает, что путь к Богу идет через изучение законов, даже если эти законы неисполнимы на практике. *Мишна* очень мало говорит о молитве и почти ничего о синагоге, так как поначалу рабби ставили изучение Торы выше, чем молитву. Только позже, когда рабби и их власть над синагогами упрочится, они начнут рассматривать молитву как столь же значимый способ общения с Богом.

О происхождении и назначении мишнаитского законодательства в науке больше споров, чем убедительных данных. Скорее всего, все исследователи согласятся, что некоторые законы *Мишны* восходят к эпохе Второго Храма, в то время как другие являются раввинистическими нововведениями II в. Одни из них имеют сектантское или исконно раввинистическое происхождение, тогда как другие законы приняли все евреи. Одни законы были действительно предназначены для современной повседневной практики — как массовой, так и элитной раввинистической — другие же являлись исключительно утопическими и умозрительными. Вопрос в том, к какой из этих категорий относится тот или иной закон, и это непростой вопрос. В *Мишне* авторитетам эпохи Второго Храма — кроме законов дома Гиллеля и дома Шаммая, сосредоточенных по большей части на вопросах ритуальной

чистоты, субботы, праздников и пищи (см. главу 5), — приписывается довольно мало высказываний. Поэтому при реконструкции исторического и социального контекста законов *Мишны* ученым приходится опираться на любую информацию, вытекающую из *Мишны* (как мы делали это выше при обсуждении *Шма*), параллельных еврейских источников (в том числе книги Юбилеев, *Храмового свитка*, Филона) и даже трудов из соседних культур (например, античные законодательства семитского Востока, проливающие много света на мишнаитское гражданское право) или чисто логические предположения о возможном смысле и назначении тех или иных законов. Само собой, что и выводы, и методы вызывают в науке серьезные разногласия, которые мы даже не будем пытаться изложить в рамках этой книги.

Теперь мы перейдем от законов к теологии. Как уже отмечалось в главе 3, иудаизм как религия не основывается на вере. Ни один трактат *Мишны* не посвящен вопросам богословия. Мы можем быть уверены, что рабби II в. верили в будущий мир, воскресение мертвых, мессианское избавление, коллективное и личное воздаяние, силу раскаяния и нерушимый договор между Богом и Израилем. Однако — за исключением одной главы и еще одного случайного пассажа — *Мишна* не интересуется этой проблематикой. В Талмудах интерес к теологии больше, но все же ни один раввинистический текст не излагает догматику или основные постулаты веры. Единственная глава *Мишны*, касающаяся богословия, начинается так:

У всего Израиля есть доля в будущем мире... А вот те, у кого нет доли в будущем мире: тот, кто говорит, что нет воскресения мертвых [или: тот, кто говорит, что учение о воскресении мертвых не может быть выведено из Торы]; [тот, кто говорит,] что Тора не с небес; и эпикуреец. (*Мишна. Сангедрин*, 1:10)

Здесь *Мишна* обращается к трем ключевым учениям раввинистического иудаизма — воскресению мертвых, Божественному происхождению Торы (как Письменной, так и Устной) и Божественному участию в человеческой судьбе, которое эпикурейцы отрицали. Однако *Мишна* не поднимает эти убеждения до статуса догмы, не пытается подчеркнуть сущностный характер этих верований для самоопределения иудаизма. Не пытается *Мишна* и включить в себя все. Так, она опускает веру в приход Мессии (и это опущение заметили впоследствии мудрецы Талмуда). Те же, кто не признает эти раввинистические учения, не подвергаются отлучению от синагоги или проклятию, они объявляются отлученными от будущего мира. Это наказание в руках Бога, а не человека. Никаких общественных наказаний отрицание этих верований не влекло.

Одним из основных различий между раввинистическим богословием и богословием периода Второго Храма является полное равнодушие рабби

к апокалиптике или эсхатологическим ожиданиям. Вместо того чтобы писать апокалипсисы, те рабби, которым были видения и которые слышали небесные голоса, создавали мистические произведения. Описывали свои путешествия на седьмое небо, где они лицезрели Бога, сидящего на престоле, и слышали ангелов, поющих: “Свят, свят, свят Господь Воинств!” Эти сочинения, известные как литература *Гейхалот* (чертогов небесного дворца) или литература *Меркавы* (престола или колесницы Бога), имеют много общего с “ангельской литургией” Кумрана и апокалиптикой, однако столь же заметно отличаются от них. Ангельская литургия совершалась в кумранской общине с целью присоединиться в молитве к небесным двойникам; между тем, насколько мы знаем, у раввинистической мистики не имелось ни общинного контекста, ни литургической функции. Некоторые апокалипсисы (в частности, глава 14 1-й книги Еноха) включают описание мистических восхождений на небеса и увиденных там чудес. Эти описания очень напоминают литературу *Гейхалот*. Однако основное движение в апокалиптике направлено сверху вниз: небесные силы спускаются на землю и принимают участие в человеческих делах; ангел открывает визионеру небесные тайны; история заканчивается, а Бог создает новый мир, вступает во вселенскую битву с силами зла или же опускает на землю небесный Иерусалим. В раввинистической мистической литературе, напротив, движение всегда направлено с земли к небу: мистик поднимается на седьмое небо и наслаждается близостью к Богу. Ответа на вопросы, как много рабби в Израиле и Вавилонии стремились к такого рода общению с Богом или какова их связь с создателями *Мишны* и родственных текстов, до сих пор нет.

ОБЩЕСТВО И ЕГО ИНСТИТУТЫ

В 70 г. Храм был разрушен, первосвященство и синедрион перестали существовать, а священники потеряли не только работу, но и институциональную основу своей власти. У еврейской общины Израиля больше не существовало признанной социальной элиты, евреи диаспоры более не имели центра, который бы связывал их. Это и был вакуум, который рабби попытались заполнить. В конечном счете им это удалось, но победу они одержали только после ожесточенной борьбы. Раввинам противостояли не только богачи и духовенство, но и народные массы как в Израиле, так и в диаспоре. Местная аристократия, особенно в городах, не собиралась добровольно подчиняться гегемонии новой политической группы, священники по-прежнему позиционировали себя как вождей народа, а широкие массы оставались равнодушны ко многим сторонам раввинистического благочестия. Рабби победили своих аристократических противников, включив их в свою среду или по крайней мере заключив с ними договор. Народное

равнодушие они победили путем постепенного захвата власти над школами и синагогами. Точную дату этой победы сложно определить, но это произошло не ранее чем в VII в. н. э.

После разрушения Второго Храма пост *наси* (ивр. “князь”) или патриарха (греч. и лат. “правлящий отец” или “глава отечества”) стал главной политической силой в Земле Израиля. Влияние и власть патриарха очень сильно возросли со II в., когда эта должность впервые появляется в наших источниках, к концу IV в. В начале II в. патриарх являлся главой раввинистической академии (в отличие от других рабби, которые вели только ученические кружки), председателем раввинистического синедриона (собрания, намеревавшееся заменить собой синедрион Второго Храма, возглавляемый первосвященником) и ответственным за регулирование календаря (прежде эту задачу выполняли храмовые священники). К концу II в. патриарха признало римское правительство, пусть как формального, а возможно, и фактического главу евреев Земли Израиля. Он собирал налоги с населения для содержания своей администрации, назначал судей внутреннего еврейского суда и, как подобает человеку его статуса, претендовал на происхождение от царя Давида. В III в. н. э. патриарх назначал школьных преподавателей и общественных чиновников в Земле Израиля и некоторых общинах Сирии, так что отец церкви Ориген описывал его как настоящего “царя иудеев” (Ориген. *Послание к Африкану*; *Толкование на Евангелие от Иоанна* // PG XI:81–84). На протяжении IV в. патриарх получил от христианских императоров Рима право юрисдикции в отношении всех евреев империи, включая их синагоги и синагогальных должностных лиц. Он был введен императорами в Сенат и собирал налоги уже не только со всех евреев Земли Израиля, но и со всех евреев Римской империи. Примерно в 425 г. н. э., когда эту должность при неясных обстоятельствах упразднили, все рухнуло.

Вначале институт патриаршества существовал как часть раввинистического сообщества. Самым влиятельным его порождением было первое раввинистическое сочинение, *Мишна*, опубликованное около 200 г. н. э. рабби Йегудой Патриархом, часто называемым просто “рабби”. Тем не менее по мере расширения власти и завоевания почета, связанных с этой должностью, она становилась по своей сути все менее раввинистической; цели патриарха и раввинистической элиты разошлись. Многие рабби II в., если верить *Мишне* и родственным текстам, являлись состоятельными землевладельцами и жили в деревнях и маленьких городах. В гражданском и отчасти религиозном законодательстве *Мишны* рассматриваются вопросы, волнующие этот экономический класс. Тем не менее в III в. в число раввинов стали входить и бедняки, которые зависели от благотворительности или общественной работы. Рабби как прослойка общества урбанизировались и обособились в таких центрах, как Кесария, Тиверия и Сепфорис. Иными

словами, патриарх теперь возглавлял не только раввинистическую элиту, но и все еврейство Земли Израиля, а должность рабби все больше становилась не просто элитарным увлечением, но и способом заработка. Этот переход в значительной степени стал результатом деятельности Йеғуды га-Наси и его непосредственных преемников. Городская элита, первоначально выступавшая против раввинской гегемонии, постепенно попала под власть *наси*. Многие раввины сопротивлялись этим изменениям, и в Талмудах сохранилось немало историй о противоречиях между рабби и патриархом в III в. Однако эти изменения были необходимы для окончательной победы раввинистического иудаизма, так как они расширили сферу раввинистического влияния и поставили рабби в центр общинной жизни.

Гораздо больше времени потребовалось раввинам, чтобы установить контроль над синагогами. Как мы объясняли в главе 3, синагоги не являлись ни изобретением, ни исключительной принадлежностью раввинистического движения. В IV в. патриарху предоставили юрисдикцию над руководителями синагог по всей Римской империи, однако неясно, до какой степени он мог ее осуществлять и в какой мере мог быть заинтересован в продвижении интересов раввинов за рубежом. По крайней мере в *Мишне* и Талмудах содержится мало законодательных моментов, касающихся синагог, и не очень много рассказов, из которых следует, что рабби пользовались там авторитетом. Синагога являлась местом народного благочестия, и потому многие раввины как во II в., так и позже советовали молиться в *бейт мидраше*, в безопасном пространстве раввинистической школы, а не в синагоге. Некоторые даже прямо говорили о превосходстве учения над молитвой (ВТ, *Шабат*, 10А; *Брахот*, 64А; *Менахот*, 110а).

Археологи обнаружили остатки десятков палестинских синагог периода с конца III по VII в. Эти синагоги были самого разного стиля, размера и формы. Многие из них украшала мозаика или резьба, как геометрической формы, так и с изображением фруктов, животных, птиц, знаков зодиака, еврейских культовых объектов (в том числе *меноры*)¹ или библейских сюжетов. Особенно поразительны в этом отношении синагоги IV–VI вв., в основном в Галилее, где пол в центре главного зала выложен мозаичным зодиакальным кругом с солнечной колесницей посередине. Не менее примечательный пример синагогального декора дошел до нас из диаспоры — это знаменитая синагога в Дура-Европос на реке Евфрат (в современной Сирии), все четыре стены которой покрывали росписи на библейские сюжеты. До открытия этих синагог было принято считать, что вторая

1 *Менора* (досл. светильник) — семиствольный светильник (семисвечник), находившийся, согласно библейским данным, в Скинии, а затем в Храме (Исх., 25:9 и др.). Один из главных символов иудаизма в античности. — *Примеч. ред.*

из Десяти заповедей, запрещающая изображения “того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли” (Исх., 20:4–5), не позволила возникнуть “еврейскому искусству”. После обнаружения декорированных синагог ученые пересмотрели раввинистическое толкование этого запрета и пришли к выводу, что по крайней мере некоторые раввины не возражали бы против этих украшений. Однако, если даже часть античных рабби были готовы терпеть такое искусство, хотели бы они видеть его на самом заметном месте? Стали бы синагоги украшать таким образом, будь они бастionsами раввинистического иудаизма? Ответ на эти вопросы остается по-прежнему предметом споров по мере привлечения все нового археологического материала; тем не менее отрицание этого кажется более правдоподобным.

Кроме того, во многих синагогах сохранились надписи с именами донаторов или приходских должностных лиц. Рабби редко упоминаются на этих надписях, а если и упоминаются, то всегда в качестве благотворителей, а не чиновников, поэтому крайне маловероятно, чтобы в период со II по VI в. они контролировали синагоги Земли Израиля. Некоторые синагоги, безусловно, находились под влиянием рабби, например синагога VII в. в долине Бейт-Шеан (к югу от Галилейского моря), где сохранилась центральная мозаика с отрывком из Иерусалимского Талмуда об отделении десятины, однако многие, если не большинство, не подчинялись им, но все же в основном этого влияния не было. И если это утверждение справедливо в отношении Земли Израиля VI в., то оно еще более справедливо в отношении Израиля II в. и античной диаспоры на протяжении всего периода античности. Раввинистическое подчинение синагог стало результатом длительного и постепенного процесса.

КОНЕЦ СЕКТАНТСТВА

В I в. н. э. иудаизм раздирали многочисленные секты и группы, такие как фарисеи, саддукеи, ессеи, кумраниты, zeloty, сикарии, четвертая философская школа Флавия, христиане, самаритяне, терапевты и другие. После 70 г., напротив, в иудаизме почти не замечено раскола. Самаритяне продолжили свое существование в качестве маргинальной группы в еврейском мире (даже если сами по себе они были достаточно многочисленны и активны). Христиане стали по большей части неевреями и в итоге образовали отдельную религию. Все остальные группы почти полностью исчезли с исторической сцены, так что упоминания о них встречаются лишь в патристических и раввинистических сообщениях о времени Второго Храма. На их место в качестве единственной известной нам группы пришли рабби. Как объяснить этот факт? Есть два основных предположения: либо какой-то сдвиг

в имеющихся свидетельствах создал неверное ощущение, будто секты перестали существовать, либо прекращение сектантства тем или иным образом вызвали война 66–70 гг. и разрушение Храма. Ученые склонны считать последнее предположение более вероятным, но предмет этот сложен и многогранен, так что следует рассмотреть обе версии.

ХАРАКТЕР ИМЕЮЩЕЙСЯ ДОКУМЕНТАЦИИ

Наши знания об истории иудаизма после 70 г. н. э. получены исключительно, или почти исключительно, из раввинистических текстов. Языческие, христианские и археологические источники привносят лишь отдельные подробности, но не более. Даже само выражение “раввинистический период” отражает тот факт, что мы много знаем о рабби, но больше ни о ком. Одно из примечательных свойств *Мишны* в том, как мало сообщает ее текст о себе самой, своем происхождении, авторах, литературной истории, источниках и социальном контексте. Два Талмуда и остальная раввинистическая литература дают несколько больше информации такого рода (другой вопрос, насколько на нее можно положиться), и все же нигде рабби не приходится давать своим соперникам четкое определение или описывать соперничающие с ними группы еврейского общества.

Мудрецы Талмуда часто упоминают язычников, еретиков, нерелигиозных или несоблюдающих евреев, но никакой необходимости входить в детали каждой из этих категорий у них нет. Раввинистическая литература была литературой внутренней, как бы написанной о рабби и для рабби.

Тогда, возможно, стоило бы предположить, что секты и другие группы продолжали с прежним размахом существовать и после 70 г., а отсутствие у нас данных об этом есть лишь случайность литературной истории. Не считая кумранских рукописей, основные источники информации о разнообразии иудаизма Второго Храма (Иосиф Флавий, Филон Александрийский, апокалиптика, псевдоэпиграфическая литература разных жанров и др.) сохранились благодаря христианам, тогда как увеличивающаяся дистанция между христианством и иудаизмом с начала II в. не позволила включить большую часть еврейских книг после 100 г. н. э. в литературное наследство новой религии. Почти полное отсутствие у нас неравинистической литературы того периода доказывает лишь то, что ни рабби, ни христиане не захотели сохранить этот материал. Однако это не может служить достаточным доказательством, что такой литературы никогда не существовало. Возможно, гибель сектантства в действительности произошла намного позже 70 г., и какие-нибудь будущие открытия, как в случае со свитками Мертвого моря, еще докажут, насколько разнородным оставался иудаизм и после разрушения Храма.

Конечно, мы не можем знать, что откроют нам грядущие находки. Как никто не был в состоянии предсказать обретение кумранских сокровищ, не может никто предсказать и то, какие открытия еще ждут историков раввинистического периода. Но свидетельства, которые мы имеем сейчас, в один голос говорят: за исключением самаритян и иудео-христиан, все секты после 70 г. исчезли. Многие евреи, возможно даже большинство, еще не считали рабби своими вождями, а раввинистический иудаизм — нормой поведения и верования. Рабби, в свою очередь, упоминают об *ам га-арец* (досл. “народ” или “народы Земли”) — евреях, которые соблюдают субботу и многие другие заповеди, однако игнорируют правила ритуальной чистоты и десятины или же просто не затронуты раввинистическим образом жизни (см., например, *ВТ*, *Брахот* 47б и *Псахим*, 49а–б). Мы можем полагать, что именно эти евреи строили и посещали богато украшенные синагоги, где рабби не чувствовали себя дома. Отцы церкви упоминают об иудеях, отрицавших воскресение мертвых, молящихся ангелам и делавшим много других вещей, которые рабби, несомненно, осудили бы (например, Ориген. *Против Цельса*, 1:26). К тому же за пределами влияния оставались грекоговорящие евреи диаспоры, твердо державшиеся своих общин и своих религиозных традиций, а с Землей Израиля почти не имевших связи.

Таким образом, отсутствие сектантства не означало отсутствие разнообразия. И все же ни один источник не утверждает, будто это разнообразие состояло из сект, и даже не намекает, что секты или иные организованные группы продолжали существовать. Как заметил один христианский писатель III в.: когда Храм пал, а Бог отвернулся от иудеев, сатана больше не пытался склонять их к греху. Он тоже перенес свое внимание на христиан. Поэтому христианство, отмечает он, претерпевает период ересей и разногласий, а иудаизм нет (“Апостольское наставление”, 23)². Одним словом, после 70 г. в еврейском обществе сект не было.

РАЗРУШЕНИЕ ХРАМА И ИСЧЕЗНОВЕНИЕ СЕКТАНТСТВА

Во время войны 66–70 гг. н. э. римляне истребили или по крайней мере значительно ослабили многие секты. Революционные группы zelotim, сикариев, четвертая философская школа были уничтожены. Группы сикариев несколько лет продержались на Масаде и в ряде других мест, однако их оставалось мало, а их действия (не лишённые красочности) были лишены последовательности. Кумранскую общину уничтожили в 68 г. н. э. Поскольку саддукеи состояли из храмовых священников и первосвященников,

2 *Corpus scriptorium christianorum orientalium*. Louvain. 1979, P. 211. «Апостольское наставление», или Дидаскалия, — христианский правовой кодекс III в. н. э.

их численность резко уменьшилась в результате как римского, так и повстанческого террора. Помимо искоренения самих сект война уничтожила и их важнейший источник: сектантство нуждалось в злой действительности, против чего можно было бы выступать, некоем центре, от которого отталкиваться. Таким центром для центробежных сил античного еврейства являлся Храм (см. главу 5). С его разрушением и потерей первосвященниками своего влияния секты утратили значительную долю *raison d'être*. Таким образом, война действительно расчистила путь к обществу без сект.

Фарисеи тоже исчезли, однако путем превращения в рабби. Как мы уже говорили в главе 5, раввины называли себя не фарисеями, а мудрецами Израиля. Ни *Мишна*, ни любое другое раввинистическое сочинение не выдают фарисейского самосознания. Когда рабби рассказывали о периоде Второго Храма, они не сомневались, что их оппонентами являлись саддукеи и боэтусеи — группа, известная только из раввинистической литературы; относительно фарисеев они не настаивали. Здесь есть соблазн заключить, что в действительности раввины не были никак связаны с фарисеями. По этому пути в последние годы пошли многие ученые, однако связи между этими двумя группами существуют, и одна из самых явных точек пересечения — дома Гамлиэля (Гамалиила). Гамлиэль являлся выдающимся иерусалимским фарисеем, членом синедриона во времена апостола Павла (Деян, 5:34; 22:3). Шимон, сын Гамлиэля, как рассказывает Иосиф Флавий, был фарисеем из “прославленной семьи” и одним из лидеров революционной коалиции в Иерусалиме в 66–67 гг. н. э. Раббан Гамлиэль, сын Шимона, признавался лидером первого поколения мудрецов после разрушения Храма в 70 г. и основателем патриаршеской династии (Иосиф Флавий. *Жизнь*, 38, § 191; *Мишна*, *Рош йа-Шана*, 2). Рабби Йеѓуда га-Наси приходился ему внуком. Цепь поколений крупных фигур из одной семьи, начинающаяся фарисейским лидером и заканчивающаяся раввинистическим патриархом, служит прочным доказательством тесных связей между фарисеями I в. и раввинами II в.

Рабби были бывшими фарисеями, но совершенно не стремились рассказывать об этом не только потому, что сектантские группы редко считают себя сектой, но и потому, что не хотели кого-либо исключать из своего сообщества. Нет никаких данных, что все члены нового раввинистического движения являлись фарисеями или потомками фарисеев или что раввины стремились не допускать в свой круг нефарисеев. До совсем недавнего момента ученые утверждали, будто окончательное разделение христианства и иудаизма стало результатом деятельности раввинов в Явне (*греч.* Ямния), первого поколения рабби после уничтожения Храма, которое собралось в этом городке к северо-западу от Иерусалима. Здесь, согласно обоим Талмудам, раввины ввели “благословение против еретиков” (*биркат йа-миним*), особую молитву с просьбой уничтожить или привести в смятение еретиков

и сектантов (ВТ, *Брахот*, 25б; ИТ, *Брахот*, 4:3, 8а). Кто же были эти еретики? Ученые утверждают, что целевой аудиторией этого проклятия стали христиане. Поскольку христиане не могли произносить это благословение и, вероятно, чувствовали себя неловко рядом с теми, кто произносил, задача этого благословения состояла в том, чтобы изгнать христиан из синагог. Ученые нашли подтверждение такой трактовки в евангельских упоминаниях об изгнании христиан из синагог (Ин., 9:22; 12:42; 16:2) и утверждении ряда отцов церкви, будто евреи в своих молитвах проклинали Христа и/или христиан. Если эта реконструкция верна, то рабби и впрямь являлись спесивыми фарисеями, изгонявшими потенциальных конкурентов.

Эта реконструкция лишилась на сегодняшний день всеобщего признания. Скорее всего, христиане из общины Иоанна действительно могли быть изгнаны (или считали себя изгнанными) из местных синагог, но это еще не значит, что евреи везде и повсюду отлучали христиан. Ведь синагоги не подчинялись единому центру, и каждая местная община поступала по-своему. Даже если бы рабби захотели изгнать христиан из всех синагог Римской империи, им не хватило бы влияния и полномочий. Кроме того, если в IV в. “благословение против еретиков” действительно было направлено на христиан или иудео-христианские секты, в изначальном виде оно осуждало еретиков как таковых. Намерение рабби состояло не в том, чтобы выделить христиан или иную конкретную группу, но в том, чтобы провозгласить конец сектантства.

Одна из специфических характеристик *Мишны* — преобладание правовых споров. Уже первый параграф *Мишны* открывается трехсторонней дискуссией, и почти каждая следующая страница содержит спор того или иного рода. Это свойство *Мишны* стало новшеством в двух отношениях. Во-первых, в литературе эпохи Второго Храма юридические споры шли по большей части между сектами, а не отдельными людьми. Даже в раввинистической литературе подавляющее большинство правовых споров, приписываемых персонажам, жившим до 70 г., относится к домам Гиллеля и Шаммая, не отдельным лицам. После же 70 г. н. э. споры между домами, так же как и споры между сектами, вскоре сменились спорами отдельных мудрецов. Во-вторых, споры между сектами явились следствием социального разделения и чувства исключительности, чего нет в раввинистическом диспуте. Мудрецы поколения Явне, которые были в состоянии поддерживать полноценное взаимодействие вопреки юридическим разногласиям, представляли себе дома Шаммая и Гиллеля таким же образом (*Мишна*, *Йевамот*, 1:4).

Таким образом, маловероятно, чтобы мудрецы *Мишны* стремились кого-то отлучать. Напротив, их конечный успех связан с готовностью принять в свои ряды тех, кто поначалу считался их противниками. Что рабби действительно требовали ото всех — так это выйти за пределы

принадлежности к какой-либо секте. Юридические споры дозволялись, даже поощрялись, зато споры между сектами должны были прекратиться. Таковым являлось и содержание “благословения против еретиков”. Рабби молились Богу об уничтожении всех, кто упорствовал в сохранении своей сепаратистской идентичности в мире без Храма перед лицом сообщества, открытого к спору.

Если все сказанное выше верно, то введение “благословения против еретиков” стало важным этапом на пути самоопределения раввинистического иудаизма, но отнюдь не ключевым моментом в отделении христианства. Раскол с христианами являлся процессом, а не единократным событием. Существенной частью этого процесса было все большее проникновение неевреев в церковь по мере ее разрастания и все большая ее деиудаизация. Однако в каждой общине, где сосуществовали евреи и христиане, это разделение происходило по-своему. Где-то евреи действительно отлучали христиан, где-то христиане уходили сами. Возможно, “благословение против еретиков” на самом деле показывает, почему именно христиане чувствовали себя чужими в раввинистической общине Земли Израиля, но для процесса в целом это чувство вряд ли стало значимым фактором.

КАНОН И ЛИТЕРАТУРА

До недавнего времени канонизация *Танаха* тоже считалась в науке достижением поколения Явне. Согласно этому мнению, канонизация являлась частью их программы, нацеленной на то, чтобы определить ортодоксию и исключить нежелательные элементы. Рабби избавились от апокалиптики (не считая книги Даниила) и не замечали (если не запрещали) всю литературу, написанную на греческом. Сегодня такая реконструкция не пользуется почетом не только потому, что наши данные о “программе” мудрецов Явне неубедительны, как мы попытались сейчас показать, но и потому, что формирование канона — слишком сложный процесс (опять же процесс, а не событие), дабы приписать его одному поколению мудрецов, чье влияние к тому же было небесспорным. Да, рабби обсуждали канонический статус различных книг, но чаще они не создавали канон заново, а оспаривали уже существующий. Раввины действительно игнорировали апокалиптическую литературу и литературу на греческом, но этот факт может быть объяснен самыми разными способами, не прибегая к гипотезе антихристианской программы. Апокалипсисы были, как правило, эзотерическими, а не всенародными произведениями, и если большинство создателей *Мишны* принадлежали, как мы предположили, к мелким сельским землевладельцам, их необразованность в греческой литературе, как в языческой, так и в еврейской, вряд ли покажется удивительной.

Рабби сохраняли и развивали жанры *таргума* и молитвы, но совершенно отбросили историописания, апокалиптику, завещания, романы, книги Мудрости, гимны и парафразы, т. е. все, что писалось в таком изобилии во времена Второго Храма. Зато они создали набор комментариев на Тору, а к концу раввинистического периода и на некоторые другие библейские книги. Эти комментарии сильно превосходят по объему и детализации все написанное до 70 г. Мистические круги почерпнули многие идеи и мотивы из апокалиптики и создали литературу *Гейхалот* (см. выше). Но самые важные и характерные раввинистические произведения этого периода, *Мишна* и Талмуд, написаны уже в новом жанре.

Мишна, первая раввинистическая книга, как мы уже отмечали, была не систематизированным легальным кодексом, а сборником юридических материалов. Оба Талмуда, однако, исходили из представлений о законодательной задаче *Мишны*. Они снижают неоднозначность, возникающую из юридических споров *Мишны*, определяя правильные и неправильные мнения по каждому вопросу. Талмуды разъясняют неясности *Мишны*, разрешают противоречия и переносят выведенные ею принципы на новые области, оставшиеся за пределами *Мишны*. Талмуды комментируют *Мишну* и относятся к ней как к каноническому источнику права. Однако в силу хаотичности, гиперскрупулезности и склонности к разрастанию талмудический материал, зачастую решающий свои собственные задачи, перестает быть комментарием в прямом смысле слова.

Одной из задач, стоявших перед Талмудами, была необходимость связать законы Торы и законы *Мишны*. *Мишна* очень редко показывает, как ее законы могли быть выведены из слов Торы, еще реже утверждает, что какой-то из ее законов получен из древней традиции или введен конкретным учителем в конкретный исторический момент. *Мишна* умалчивает как о своем происхождении в целом, так и о происхождении отдельных законов. Единственное место, которое выделяется из этой общей традиции, начало трактата *Авот*: “Моше получил Тору (или “эту Тору”) на Синае и передал ее Йеѓошуа, а Йеѓошуа (передал ее) старейшинам” и т. д. (*Мишна*, *Авот*, 1:1). Эта цепь преемственности заканчивается династией *наси* и мудрецами *Мишны*. Подобно Моисею мишнаитские мудрецы изучают и передают “Тору”. Не вполне ясно, что именно значит здесь слово “Тора”. Самое узкое из возможных определений — “раввинский авторитет”, в том смысле, что мудрецы *Мишны* наследуют от Моисея право преподавать и право принимать юридические решения. Они “сидят на седалище Моисея” (ср. Мф., 23:2) и учат “как власть имеющие” (ср. Мф., 7:29)³. Согласно

3 В упоминаемом евангельском пассаже Иисус учит “как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи”. Соответственно нельзя быть уверенными, как в тексте, что эта “власть” той же природы, что и “авторитет Моисея” в руках рабби. — *Примеч. ред.*

этой концепции, Моисей вполне мог не знать всех подробностей мишнаитского закона, однако это не могло помешать мудрецам *Мишны* считать себя продолжателями Моисеева труда. Самая широкая трактовка слова “Тора” в этом пассаже из *Авот* может относиться, напротив, ко всему еврейскому учению целиком. Как впоследствии будет сказано в Талмуде, “даже то, что выскажет ученик своему учителю, уже было сказано Моше на Синае” (ИТ, *Пеа*, 13а и параллели). В этой концепции — весь мишнаитский закон и все раввинистическое законодательство, как его поняли античные талмудисты, а затем средневековые толкователи и кодификаторы права, что уже было известно Моисею на горе Синай. У человека нет власти менять религиозный закон.

Понятие “Тора” в открывающем параграфе *Авот*, понимаем мы его узко или широко, превосходит более позднюю талмудическую концепцию Устной Торы, согласно которой Моше на горе Синай получил от Бога не одну Тору, а две: Письменную (мы называем ее Пятикнижием Моисея, от Бытия до Второзакония) и Устную, которая дополняет и разъясняет Письменную Тору. Различные пассажи из Талмуда говорят, что из Устной Торы и возникают законы *Мишны* (классический пример такого текста — ВТ, *Гитин*, 60а–б). Раввинистический иудаизм — это иудаизм Устной Торы.

Так же как при канонизации евреи получили власть над Торой через ее толкование, учителя Талмуда получили через толкование власть над *Мишной*. Они подчинили *Мишну* более древнему каноническому тексту с более высоким авторитетом. На практике, конечно, как рабби *Мишны*, так и рабби Талмудов были новаторами не меньше, чем консерваторами. Однако если *Мишна* скрыто признавала это, не привязывая свои постановления к словам Торы, Талмуды, скорее, стесняются это отрицать. Противостояние между этими двумя соперничающими перспективами продолжилось в средневековом иудаизме; в виде полемики между фундаменталистским и либеральным иудаизмом оно продолжается и сегодня.

Заключение

От Маккавеев до *Мишны* прошло около 350 лет. В течение этого периода иудаизм постепенно принял форму, которая сохранится вплоть до начала Нового времени. Иудаизм станет религией Книги, религией, которая ищет Бога не только через молитвы и богослужения, но и через исследование — до полного погружения — писаного Божьего слова. Эта учеба была ценна и сама по себе, и как способ познать требования религии. В Торе Моисей подробно изложил правила и заповеди, которым израильтяне должны подчиняться, чтобы оставаться верными завету. Рабби, вслед

за предшествующей практикой при Втором Храме, разворачивали и расширяли библейские заповеди, периодически меняли их и добавляли к ним новые. Они восприняли многие теологические, юридические и институциональные инновации периода Второго Храма. Однако подобно своим предшественникам (и своим последователям) рабби считали себя не создателями нового, а хранителями традиции. Они были подлинным Израилем, наследниками вечного обетования, в котором Бог клялся Авраѓаму, Ицхаку и Якову.

Источники

Эта книга охватывает широкий спектр тем, поэтому список рекомендуемой литературы для дальнейшего чтения стремится к бесконечности. Здесь мы приводим лишь небольшую выборку книг и статей, написанных на английском языке. Специалисты могли бы дополнить ее работами на французском, немецком, иврите и других языках. На протяжении всей книги мы часто приводили цитаты и ссылались на следующие источники (список более или менее следует хронологическому порядку). Здесь перечислены в основном издания, переводы из которых мы использовали при цитировании (кроме тех случаев, когда нам приходилось видоизменять их или приводить свои версии перевода).

Выдержки из Еврейской Библии, Нового Завета и библейских апокрифов (включая книгу Бен-Сиры, 1-я и 2-я кн. Маккавеев, 4-я (2) Ездры, Юдифь и Товит) приводились с отдельными изменениями из издания *The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version with the Apocrypha*, ed. Michael D. Coogan et al., New York: Oxford University Press, 1977 (repr., 2001). Также полезно обратиться к: *The HarperCollins Study Bible* (New York: Harper Collins, 1993) и *The Jewish Study Bible* (New York: Oxford University Press, 2004). При этом мы следовали еврейской нумерации стихов¹.

- 1 В связи с отсутствием полного современного еврейского перевода Библии на русский язык, в настоящем издании библейские тексты, кроме специально оговоренных случаев, заново переведены с языка оригинала. Русская номенклатура книг, за редкими исключениями, опиралась на синодальный перевод (многократно переиздавался). Тексты Нового Завета цитировались, в специально оговоренных случаях, в переводе В. Кузнецовой по изданию: *Библия. Современный русский перевод* (М.: Российское Библейское общество, 2011). За последние годы вышли также *Тора с Гафтарот* (М. — И.: Книжники, Лехаим, 2009), *Ранние пророки* серии «Библия Рора» (Иерусалим: Гешарим, 2006). Единственный полный еврейский перевод выходил в 1977–1982 гг. (Тора. Невиим. Кетувим. 3 т. Иерусалим: Мосад рав Кук, 1977–1982). В настоящем переводе сохранялась еврейская нумерация глав и стихов; в случаях отличий от принятого в русскоязычной культуре синодального перевода альтернативная нумерация оговаривалась в сносках. — *Здесь и далее примеч. ред.*

Свитки Мертвого моря доступны в ряде переводов: WISE M., ABEGG, M., COOK E. *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996); VERMES G. *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (London: Penguin Books, 2004); MARTINEZ G. *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, 2nd ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996); MARTINEZ G., TIGCHELAAR E. B. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (New York: Brill, 1997–98); PARRY D., TOV E. *The Dead Sea Scrolls Reader* (Boston: Brill, 2004)².

Псевдоэпиграфические произведения (включая 1-ю кн. Еноха, кн. Юбилеев, *Молитву Манассии*, *Послание Аристия* и 2-ю кн. Баруха) приводятся по двухтомнику *The Old Testament Pseudepigrapha*, изданному Charlesworth J. H. (2 vols.; Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1983–85). Другим не менее полезным сборником может служить *The Apocryphal Old Testament*, ed. Sparks H. F. D. (Oxford: Clarendon Press, 1984)³.

Труды Филона Александрийского и Иосифа Флавия цитируются по двуязычным изданиям в серии Loeb Classical Library: *The Complete Works of Philo*, ed. Colson F. H., Whitaker G. H. (10 vols., and 2 suppl. vols.; London: William Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929–62; многократно переиздавались)⁴ и *The Complete Works of Flavius Josephus*, ed. Thackeray H. St. JJ, Marcus R., Wikgren A., and Feldman L. H. (9 vols., London: William Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926–65; многократно переиздавались)⁵. В настоящее время выходят отдельные

- 2 На русском языке может быть доступна лишь незначительная подборка в издании *Тексты Кумрана*. Вып. 1 (перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарии И. Д. Амузина. М.: Наука: 1971).
- 3 На русском языке многократно переиздавалась подборка псевдоэпиграфов в выполненном с немецкого переводе А. В. Смирнова (например, книга Еноха. Апокрифы. СПб., 2003; Ветхозаветные апокрифы. СПб.: Амфора, 2000). За последние годы вышел ряд новых переводов в сборнике *Апокрифические апокалипсисы*, пер. и комм.: Е. В. Витковская, М. Г. Витковский., СПб.: Алетейя, 2000. Перевод еврейских и арамейских фрагментов 1-й книги Еноха доступен также в издании: И. Р. Тантлевский: *Книга Еноха. Сефер Йецира — Книга Созидания.*, М.: Мосты культуры: Гешарим, 2002.
- 4 На русском языке был издан лишь ряд трактатов Филона в издании: ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ. *Толкования Ветхого Завета* (пер. Е. Д. Матусовой, А. В. Вдовиченко, М. Г. Витковского, В. Е. Витковской, О. Л. Левинской, И. А. Макарова, А. В. Рубана): М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. О переводе *Посольства к Гаю* см. сноску 5.
- 5 Все основные произведения Иосифа Флавия доступны на русском языке. *Иудейские древности*, кроме специально оговоренных случаев, цитировались в переводе с немецкого по изданию: ИОСИФ ФЛАВИЙ. *Иудейские древности* (пер. Г. Г. Генкеля). СПб., 1900. В 2 т. (многократно переиздавался). *Иудейская война* цитировалась в новом переводе: ИОСИФ ФЛАВИЙ (*Иосеф, сын Маттитьяху*). *Иудейская война*. (пер. М. Финкельберг, А. В. Вдовиченко / Под ред. А. Б. Ковельмана). М.: Мосты культуры — Иерусалим:

тома двух новых серий издательства Brill — перевод Филона Александрийского с комментариями под редакцией Давида Рунии и перевод Иосифа Флавия с комментариями под редакцией Стива Мэйсона.

Мишна цитируется в переводе Герберта Дэнби (London: Oxford University Press, 1933; многократно переиздавалась). Другой однотомный научный перевод *Мишны* был выполнен Дж. Ньюснером (Jacob Neusner), New Haven, CT: Yale University Press, 1988⁶.

Ньюснером же переведена *Тосефта* (6 vols., New York: Ktav Publishing House, 1977); мы, по возможности, ссылаемся на *Тосефту* по изданию Шауля Либермана (New York: Jewish Theological Seminary, 1955–88)⁷. Стандартный английский перевод Вавилонского Талмуда издан EPSTEIN I., (London: Soncino Press; многократно переиздавался). Иерусалимский Талмуд вышел в переводе Дж. Ньюснера (Chicago: University of Chicago Press, 1982–91)⁸.

Упоминания о евреях и иудаизме в классической античной литературе собраны и переведены Менахемом Штерном в издании: STERN M. *Greek*

Гешарим, (серия «Библиотека Флавиана»), 1992 (переиздавался). Русские переводы других произведений Флавия: ИОСИФ ФЛАВИЙ. *Моя жизнь* (пер. Д. Е. Афиногенова, вступ. ст. и комм. Л. В. Семенченко) // Вестник древней истории. 2006. № 4. С. 216–229; 2007 № 1. С. 272ff; 2007 № 2. С. 235ff. ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ. *Против Флакка. О посольстве к Гаю*. (пер. О. Л. Левинской). ИОСИФ ФЛАВИЙ. *О древности еврейского народа* (Против Апиона) (пер. А. В. Вдовиченко). М.—Иерусалим: Гешарим—Еврейский университет. М. (серия «Библиотека Флавиана»), 1994.

- 6 Русский перевод *Мишны* доступен в издании: ПЕРЕФЕРКОВИЧ Н. А. *Талмудъ. Мишна и Тосефта*. СПб., 1902–1906. В 7 т. Отдельные трактаты *Мишны* выходили также в переводе Й. Векслера с комментариями рава П. Кегати (Иерусалим: Амана, 1990–1996). Трактат *Авот* выдержал ряд популярных изданий и переводов, в том числе *Пиркей Авот*. С новым русским переводом и избранными комментариями выдающихся еврейских мыслителей всех времен от Раши до последнего Любавичского Ребе (подбор комм. и пер. Н. З. Рапопорта). Иерусалим: Шамир, 1999 и др. С недавнего времени доступно научное издание *Талмудические трактаты. Пиркей Авот. Авот де-рабби Натан* (пер. Н. А. Переферковича / Под ред. Р. Кипервассера). М. — Иерусалим: Гешарим, 2011. См. также: *Мишна* в переводе М. Левинова. М.: Книжники; Лехаим, 2013.

- 7 Русский перевод *Тосефты* — см. примеч. 6.

- 8 Отдельные трактаты Вавилонского Талмуда на русском языке: *Талмуд Вавилонский: Трактат Берахот (о молитвах)* / Пер. Н. А. Переферковича. СПб., 1909. *Вавилонский Талмуд* («Издание Штейнзальца»), *трактат Бава мециа*, Т. 1. М. — Иерусалим: Институт изучения иудаизма в России, 1996. *Вавилонский Талмуд* («Издание Штейнзальца»), *трактат Таанит* (пер. М. Кравцова). М. — Иерусалим: Институт изучения иудаизма в России, 1998. Избранные фрагменты доступны также в издании *Вавилонский Талмуд* (Издание Штейнзальца). *Антология Агады* / Под ред. А. Штейнзальца, С. С. Аверинцева. Т. 1–3. М. — Иерусалим: Институт изучения иудаизма в России, 2001–2011. Эйн-Яков (Источник Якова); в 6 т. М.: Книжники; Лехаим, 2011.

and Latin Authors on Jews and Judaism (3 vols., Jerusalem: Israel Academy of Arts and Sciences, 1974–84)⁹.

ГЛАВА 1.

АНТИЧНЫЙ ИУДАИЗМ: ХРОНОЛОГИЯ И ОПРЕДЕЛЕНИЕ

За подробным обзором истории последней части эпохи Второго Храма можно обратиться к одной из работ¹⁰:

SCHURER E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. V. 1, (rev. and ed. G. Vermes, F. Millar) Edinburgh: T. & T. Clark, 1973); *Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, sec. 1, *The Jewish People in the First Century* (ed. S. Safrai, M. Stern) 2 vv.; Philadelphia: Fortress Press, 1974–76; *The World History of the Jewish People*, V. 6. *The Hellenistic Age* (ed. A. Schalit), и V. 7. *The Herodian Period* (ed. M. Avi-Yonah and Zvi Baras). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1972, 1975; SMALLWOOD E. M., *The Jews under Roman Rule*. Leiden: Brill, 1976 (repr., 1981); и *Cambridge History of Judaism*, V. 2, *The Hellenistic Age*, V. 3. *The Early Roman Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 1999).

Полезный сборник источников представляет собой SCHIFFMAN L. *Texts and Traditions: A Source Reader for the Study of Second Temple and Rabbinic Judaism*. Hoboken, NJ: Ktav Publishing House, 1998.

ГЛАВА 2.

ЕВРЕИ И ЯЗЫЧНИКИ

Обо всех сторонах вопроса см. классические работы Мартина Хенгеля (HENGEL M.): *Judaism and Hellenism*. 2 vv. Philadelphia: Fortress Press, 1974, *Jews, Greeks, and Barbarians*. Philadelphia: Fortress Press, 1980. См. также: FELDMAN L. H. *Jew and Gentile in the Ancient World*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993; M. Goodman (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*. New York: Oxford University Press, 1998.

9 Русское издание: *Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме: Хрестоматия* (введение и коммент. М. Штерна. Рус. изд. под науч. ред. Н. В. Брагинской). М. — Иерусалим: Гешарим (серия «Библиотека Флавиана»), 1997. В 2 т. В настоящем издании для удобства даются ссылки на номера источников в хрестоматии, общие для немецкого, английского и русского изданий.

10 На русском языке можно рекомендовать лишь краткий обзор в: ШИФФМАН Л. *От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда*. М.—Иерусалим: Гешарим—Мосты культуры, 2000.

О жизни евреев в диаспоре см.: MODRZEJEWSKI J. M. *The Jews of Egypt from Ramses II to the Emperor Hadrian*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1995; BARCLAY J. M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1996; GRUEN E. *Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002; RAJAK T. *The Jewish Dialogue with Greece and Rome*. Leiden: Brill, 2001.

Политика — о “политической традиции” пророка Иеремии см.: COHEN SH. D. J. *Josephus, Jeremiah, and Polybius // History and Theory* 21 (1982): P. 366–81.

О Маккавейском восстании — блестящие, хотя и пристрастные комментарии Ионатана Гольдштейна (GOLDSTEIN J.) на 1–2 Макк. в серии Anchor Bible; см. также idem, *Peoples of an Almighty God*. New York: Doubleday, 2002. Классическим англоязычным исследованием остаются работы Виктора Чериковера (TCHERIKOVER V.) *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1966) и Элиаса Бикермана (BICKERMAN E.) *The God of the Maccabees*. Leiden: E. J. Brill, 1979.

События при Калигуле и дискуссия вокруг них рассматриваются в уже названной работе SMALLWOOD M. E. *Jews under Roman Rule*; см. также издание *Philo's Flaccus: The First Pogrom* (trans. and ed. van der P. W. Horst), Philo of Alexandria Commentary Series, V. 2. Leiden/Boston: Brill, 2002.

О восстаниях 66–74, 11–117 и 132–135 гг. н. э. см.: история вопроса в уже названной работе Эмиля Шюрера под редакцией Гезы Вермеса.

Хороший обзор причин дан в: GOODMAN M. *Trajan and the Origins of Roman Hostility to the Jews // Past and Present* 182 (February 2004), P. 3–29.

Отдельно о восстании 66–74 гг. н. э. см.: GOODMAN M. *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome, AD 66–70*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987; HORSLEY R., HANSON J. *Bandits, Prophets, and Messiahs*. Harrisburg, PA: Trinity Press, 1999; BERLIN A. M., OVERMAN J. A. (eds.). *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*. London: Roudedge, 2002.

О восстании 115–117 гг. н. э. см.: комментарий Менахема Штерна на фрагменты 348 и 437 в его хрестоматии (V. 2); Pucci ben ZEEV M. *Diaspora Judaism in Turmoil, 116/117 CE: Ancient Sources and Modern Insights*. Louvain: Peeters, 2005.

О восстании 132–135 гг. н. э. см.: BOWERSOCK G. *A Roman Perspective on the Bar Kochba War // Approaches to Ancient Judaism*, V. 2 (ed. W. S. Green). Chico, CA: Scholars Press, 1980. P. 131–42; ISAAC B., OPPENHEIMER A. *The Revolt of Bar Kokhba: Ideology and Modern Scholarship // Journal of Jewish Studies* 36 (1985): P. 33–60; SCHAFER P. (ed.). *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

Культура: о проблеме иудаизма и эллинизма см.: HADAS M. *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion*. New York: Columbia University Press, 1959; SEVENSTER J. N. *Do You Know Greek?* Leiden: Brill, 1968; SMITH M. *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*. New York: Columbia University Press, 1971, особенно P. 57–81; BICKERMAN E. *Studies in Jewish and Christian History*. 3VV., Leiden: Brill, 1976–86; idem, *The Jews in the Greek Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988; COLLINS J. J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. New York: Crossroad Publishing Co., 1983; GRUEN E. *Heritage and Hellenism*. Berkeley: University of California Press, 1998; LEVINE L. *Judaism and Hellenism in Antiquity*. Seattle: University of Washington, 1998; *Hellenism in the Land of Israel* (ed. J. J. Collins, G. Sterling). Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 2001.

Социум: классической работой о переходе язычников в иудаизм является BAMBERGER B. J. *Proselytism in the Talmudic Period*. Cincinnati: Hebrew Union College, 1939 (repr., New York: Ktav Publishing House, 1968). О переходе в иудаизм, смешанных браках и других сторонах еврейской идентичности античного времени см. COHEN SH. D. J. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California, 1999; HAYES CH. *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*. Oxford: Oxford University Press, 2002. О заинтересованности евреев в прозелитизме см. GOODMAN M. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. New York: Oxford University Press, 1994. О ритуале погружения/крещения см.: ROWLEY H. H. *Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of John // From Moses to Qumran: Studies in the Old Testament*. New York: Association Press, 1963, P. 211–35. и COHEN SH. D. J. *Is 'Proselyte Baptism' Mentioned in the Mishnah? // Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder* (ed. J. Reeves). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, P. 278–92.

А. Т. Карабель утверждает, что “боящиеся Господа” никогда не существовали в реальности, однако такая позиция целиком опровергается эпиграфическими, раввинистическими и языческими свидетельствами, не говоря уже о христианских. См. его статью *The Disappearance of the 'God-Fearers' // Numen* 28 (1981), P. 113–26 и книгу *Diaspora Jews and Judaism: Essays in Honor of and in Dialogue with, A. Thomas Kraabel* (ed. J. A. Overman) Adanta: Scholars Press, 1992. См. также: *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue* (ed. S. Fine) London/New York: Routledge, 1999.

Антисемитизм: см.: SEVENSTER J. N. *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*. Leiden: Brill, 1975; GAGER J. G. *The Origins of Anti-Semitism*. New York: Oxford University Press, 1983; SCHAFER P. *Judeophobia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997; ISAAC B. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

ГЛАВА 3.

ЕВРЕЙСКАЯ “РЕЛИГИЯ”: ПРАКТИКИ И ВЕРОВАНИЯ

Классическое исследование античного иудаизма было предпринято Джорджем Муром: MOORE G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3VV. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927–30 (многократно переиздавалось). Среди более поздних работ можно отметить URBACH E. E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, 2 VV. Jerusalem: Magnes Press, 1979¹¹; SANDERS E. P., *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress Press, 1977; уже упомянутое издание Schurer — Vermes, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. V. 2; SANDERS E. P. *Judaism: Practice and Belief*. Philadelphia: Trinity Press International, 1992. Каждая из этих книг в той или иной степени затрагивает поднятые в этой главе вопросы. Ниже мы перечислим еще несколько дополнительных работ более узкого направления.

О храмовом культе см.: HARAN M. *Temples and Temple Service in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon Press, 1978. О молитве см.: HEINEMANN J. *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*. Berlin: Walter de Gruyter, 1977; PETUCHOWSKI J. *The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents // Approaches to Ancient Judaism*, V. 4 (ed. W. S. Green) Chico, CA: Scholars Press, 1983, P. 1–64. В отношении освящения жизни посредством изучения и соблюдения Торы не теряет актуальности классическая работа апологетического толка: SCHECHTER S. *Aspects of Rabbinic Theology: Major Concepts of the Talmud*. New York: Macmillan Co., 1909 (repr., New York: Schocken Books, 1961). См. также: NEUSNER J. *The Way of Torah*. North Scituate, MA: Duxbury Press, 1979. О магах и чудотворцах см.: SMITH M. *Jesus the Magician*. San Francisco: Harper & Row, 1978. Классической также считается работа TRACHTENBERG J. *Jewish Magic and Superstition*. New York: Behrman House, 1939 (repr., Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004). См. также: SWARTZ M. *Scholastic Magic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996). О женщинах в иудаизме см.: ILAN T. *Integrating Women into Second Temple History*. Peabody, MA: Hendrickson, 2001; idem, *Mine and Yours Are Hers: Retrieving Womens History from Rabbinic Literature*. Leiden: Brill, 1997; idem, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*. Peabody, MA: Hendrickson, 1996. См. также: ARCHER L. *Her Price Is beyond Rubies*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990; BASKIN J., *Jewish Women in Historical Perspective*. Detroit: Wayne State University Press, 1998 и idem, *Midrashic Women*. Hanover, NH: University Press of New England, 2002; KRAEMER R. S. *Her Share of the*

11 Сокращенный русский перевод: УРБАХ Э. *Мудрецы Талмуда*. Иерусалим: Библиотека Алия, 1989. См. также: ШИНАН А. *Мир агадической литературы*. М. — Иерусалим: Гешарим, 2003.

Blessings: Womens Religions among Pagans, Jews, and Christians. New York: Oxford University Press, 1992 и idem, *Womens Religions in the Greco-Roman World: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 2004; A.-J. Levine (ed.). *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*. Adanta: Scholars Press, 1991. О женщинах в секте терапевтов см.: TAYLOR J. *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's "Therapeutae" Reconsidered*. New York: Oxford University Press, 2003. О менструальной нечистоте в иудаизме см.: Cohen Sh. D. J. *Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity // Womens History and Ancient History* (ed. POMEROY S.). Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991, P. 273–98; Fonrobert Ch. *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000. Об отсутствии обрезания у женщин см.: Cohen Sh. D. J. *Why Aren't Jewish Women Circumcised?* Berkeley: University of California Press, 2005.

Монотеизм vs. политеизм см.: GRANT R. M. *Gods and the One God*. Philadelphia: Westminster Press, 1986; HURTADO L. *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. New York: Continuum, 1998. Об ангелах и других сверхъестественных существах, дополняющих Божественную власть или соперничающих с ней, см.: SEGAL A. F. *Two Powers in Heaven*. Leiden: E. J. Brill, 1977; FOSSUM J. E. *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1985. Бог философов vs. Бог Библии — см. классическое исследование Филона WOLFSON H. A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1947 (переиздавалось)¹² и введение и комментарий Дэвида Винстона (WINSTON D.) к изданию Премудрости Соломона в серии Anchor Bible (*The Wisdom of Solomon*. Garden City, NY: Doubleday & Co., 1979). О теодицее в раввинистическом иудаизме см.: KRAEMER D. *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*. New York: Oxford University Press, 1995; idem, *The Meanings of Death in Rabbinic Judaism*. London/New York: Routledge, 2000. О воскресении и посмертии см.: NICKELSBURG G. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972; CAVALLIN H. C. C. *Life After Death: Paul's Argument for the Resurrection*. Lund: Gleerup, 1974; SEGAL A. F. *Life After Death: A History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York:

12 Единственный доступный на русском языке общий обзор по Филону Александрийскому, несколько христиански ангажированный, см.: ШЕНК К. *Филон Александрийский: Введение в жизнь и творчество*. М.: ББИ, 2007. См. также (тоже в христианской перспективе) соответствующие разделы: САВРЕЙ В. Я. *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли*. М., 2006.

Doubleday, 2004; SETZER C. *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity*. Leiden: Brill, 2004. Погребение в эпоху Второго Храма свидетельствует о самом широком распространении веры в воскресение и посмертную жизнь. См.: MEYERS E. M. *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*. Rome: Biblical Institute Press, 1971; FIGUERAS P. *Decorated Jewish Ossuaries*. Leiden: E. J. Brill, 1983; HACHLILI G. *Jewish Funerary Customs, Practices, and Rites in the Second Temple Period*. Leiden: Brill, 2005.

Об апокалиптической литературе и эсхатологии см.: RUSSELL D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: Westminster Press, 1964; HANSON P. D. *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia: Fortress Press, 1979; J. J. Collins (ed.) *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Semeia 14 (Missoula, MT: Scholars Press, 1979); D. Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the editerranean World and the Near East*. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1983; COLLINS J. J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. New York: Crossroad Publishing Co., 1984.

ГЛАВА 4. ОБЩИНА И ЕЕ ИНСТИТУТЫ

В современных научных представлениях о социальных институтах античного еврейства (Храм, синедрион, священство, профессиональные союзы, секты) по-прежнему считается классической работа JEREMIAS J. *Jerusalem in the Time of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press, 1975. См. также *The World History of the Jewish People*. V. 8, *Society and Religion in the Second Temple Period* (ed. M. Avi-Yonah, Z. Baras). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1977 и STAMBAUGH J. G., BALCH D. L. *The New Testament in Its Social Environment*. Philadelphia: Westminster Press, 1986. Рассуждения по многим моментам, вошедшим в эту главу, были опубликованы в статье: Cohen Sh. D. J. *The Rabbis in Second Century Jewish Society // The Cambridge History of Judaism*, V. 3. *The Early Roman Period* (ed. W. Horbury, W. D. Davies, J. Sturdy). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, P. 922–90.

О священнической аристократии в конце эпохи Второго Храма см.: GOODMAN M. *The Ruling Class of Judaea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Синедрион подробно обсуждается в BROWN R. *The Death of the Messiah*. New York: Doubleday, 1994, P. 339–72. О раввинистическом патриархате см. список литературы к главе 7.

О политевмах в диаспоре см. статью APPLEBAUM S. во втором томе *The Jewish People in the First Century* (ed. S. Safrai, M. Stern). Assen: van Gorcum, 1974–76; KASHER A. *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1985. Важнейшая подборка греческих документов содержится в: *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis* (ed. J. Cowey, K. Maresch.). Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2001. Относительно

еврейской общины в Древнем Риме, ее синагогах и общественных учреждениях см.: LEON H., *The Jews of Ancient Rome*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1960; RUTGERS L. *The Jews in Late Ancient Rome*. Leiden: Brill, 1995.

По истории синагоги см.: GUTMANN J. (ed.) *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology, and Architecture*. New York: Ktav Publishing House, 1975; idem (ed.), *Ancient Synagogues: The State of Research*. Chico, CA: Scholars Press, 1981; L. Levine (ed.) *Ancient Synagogues Revealed*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1981, Detroit: Wayne State University Press, 1982, и актуальную на сегодняшний день: LEVINE L. *The Ancient Synagogue*. New Haven, Yale University Press, 2000. О неоднозначности связи между молитвой и синагогами см.: МКАУ Н. *Sabbath and Synagogue*. Leiden: Brill, 1994. Касательно контроля фарисеев/рабби над синагогами см. мои статьи: Epigraphical Rabbis // *Jewish Quarterly Review* 72 (1981): P. 1–17 и Were Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity? The Evidence of the New Testament, Josephus, and the Early Church Fathers // *The Evolution of the Synagogue* (ed. H. C. Kee). Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999. P. 89–105.

О хавуре см.: LIEBERMAN S. *The Discipline in the So-Called Dead Sea Manual of Discipline* // *Journal of Biblical Literature* 71 (1952): P. 199–206 и RABIN C. *Qumran Studies*. Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr., New York: Schocken Books, 1975). Относительно юридической стороны вопроса см.: OPPENHEIMER A. *The Am Ha-arets*. Leiden: Brill, 1977.

О еврейских школах в античности см.: CULPEPPER R. A. *The Johannine School*. Missoula, MT: Scholars Press, 1975 и GOODBLATT D. *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*. Leiden: E. J. Brill, 1975 (там рассматривается и более ранний материал). О профессиональных гильдиях и других частных ассоциациях см.: KLOPPENBORG J. C., WILSON S. *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. London: Routledge, 1996; Harland Ph. *Associations, Synagogues and Congregations*. Minneapolis: Fortress, 2003. По вопросу о ессеях как утопической организации см.: MENDELS D. *Identity, Religion, and Historiography*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, P. 420–39.

ГЛАВА 5. СЕКТАНТСКОЕ И НОРМАТИВНОЕ

О феномене сектантства и античных еврейских сектах см.: BAUMGARTEN A. *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*. New York: Brill, 1997; я обнаружил, что определение “сект” Баумгартеном (P. 7) не очень отличается от предложенного мною здесь. См. также: SALDARINI A. *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans; Livona, MI: Dove Booksellers, 2001. Мое определение опирается на *Patterns of Sectarianism*. B. Wilson (ed.). London: William Heinemann, 1967.

О правилах ритуальной чистоты и Храме как фокусной точке см.: NEUSNER J. *The Idea of Purity in Ancient Judaism*. Leiden: E. J. Brill, 1973. Выполнимость законов чистоты — главная тема книги SANDERS E. P. *Judaism: Practice and Belief* (перечисленной в списке литературы к главе 3) и его же *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*. London: SCM Press, 1990. См. также REGEV E. *Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism* // *Journal for the Study of Judaism* 31 (2000) P. 176–202, и KLAUANS J. *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. New York: Oxford University Press, 2000.

О протосектантстве в персидский период см.: SMITH M. *The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism* // *New Testament Studies* 1 (1961) P. 347–60 (перепечатано в V. 1 его *Studies in the Cult of Yahweh*), Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (назван в списке литературы к главе 3); BLENKINSOPP J. *Interpretation and the Tendency to Sectarianism* // *Jewish and Christian Self-Definition*. V. 2, *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period* (ed. SANDERS E. P. et al). Philadelphia: Fortress Press, 1981. P. 1–26.

О фарисеях и саддукеях см.: NEUSNER J. *Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. Leiden: E. J. Brill, 1971; idem *From Politics to Piety*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973; RIVKIN E. *Hidden Revolution*. Nashville: Abingdon Press, 1978. См. также список литературы к главе 7. О могуществе фарисеев см.: MASON S. *Flavius Josephus on the Pharisees*. Leiden: Brill, 1991; HENGEL M., DEINES R. E. P. Sanders's "Common Judaism", *Jesus, and the Pharisees* // *Journal of Theological Studies* 46 (1995). P. 1–70. Вопрос о соотношении ессеев и кумранской секты подробно разобран в Schurer-Vermes. V. 2 (упомянут в списке литературы к главам 1 и 3); SCHIFFMAN L. *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994; *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context* (ed. Timothy Lim et al.). Edinburgh: T. & T. Clark, 2000; VANDERKAM J., FLINT P. *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*. San Francisco: Harper San Francisco, 2002. О свитках в связи с археологией Кумрана см.: MAGNESS J. *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. О терапевтах см. работу Джоан Тэйлор (TAYLOR J.), названную в списке литературы к главе 3. О "четвертой философии", сикариях и зелотах см.: SMITH M. *Zealots and Sicarii: Their Origins and Relations* // *Harvard Theological Review* 64 (1971) P. 1–19 (перепечатано в V. 1 его *Studies in the Cult of Yahweh*); RHOADS D. *Israel in Revolution*. Philadelphia: Fortress Press, 1976; HANSON J. S., HORSLEY R. A. *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*. Minneapolis, Chicago, and New York: Winston-Seabury, 1985; HENGEL M. *The Zealots*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989. О самаритянах см.: COGGINS R. J. *Samaritans and Jews*. Adanta: John Knox, 1975; PUMMER R. *The Samaritans*. Leiden: Brill, 1987 и *Companion to Samaritan Studies*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1993.

ГЛАВА 6.

КАНОНИЗАЦИЯ И ЕЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

О социальных предпосылках канонизации см.: SANDERS J. *Torah and Canon*. Philadelphia: Fortress Press, 1972 и idem, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*. Philadelphia: Fortress Press, 1984, а также соответствующие разделы в CHILDS B. S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press, 1979 и idem; *The New Testament as Canon*. Philadelphia: Fortress Press, 1985. Кроме того, см.: BECKWITH R. *The Old Testament Canon of the New Testament Church*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986; BARTON J. *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998; SHARPMAN S. B. *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000. Фридман предполагает, что последним редактором Торы был Эзра: FRIEDMAN R. E. *Who Wrote the Bible?* San Francisco: Harper San Francisco, 1997.

О пророчестве и его трансформации см.: BLENKINSOPP J. *Prophecy and Canon*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977 и idem, *History of Prophecy in Israel from the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*. Philadelphia: Westminster Press, 1983; AUNE D. E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1983; CLEMENTS R. E. *Old Testament Prophecy: From Oracles to Canon*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996. Библиографию по апокалиптической литературе см. в списке литературы к главе 3.

Основные обзоры литературы конца эпохи Второго Храма: NICKELSBURG G. *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*. Philadelphia: Fortress Press, 1981); M. Stone (ed.) *Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, sec. 2. V. 2. *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Philadelphia: Fortress Press, 1984; COLLINS J. J. *Between Athens and Jerusalem* (упомянута в списке литературы к главе 2).

О толковании Библии см.: KUGEL J., GREER R. *Early Biblical Interpretation*. Philadelphia: Westminster Press, 1986; FISHBANE M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon Press, 1985; KUGEL J. *Traditions of the Bible*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998 и *The Bible as It Was*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1997¹³. Популярное и доступное введение в литературу мидраша см.: VISOTZKY B. *Reading the Book: Making the Bible a Timeless Text*. New York: Anchor Books, 1991. Об аллегорических толкованиях см.:

13 Русскоязычные читатели могут ознакомиться с методом и основными тезисами Дж. Кугеля по книге: КУГЕЛЬ ДЖ. *В доме Потифара. Библейский текст и его перевоплощение*. М.: Текст, Книжники, 2010.

DAWSON D. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley: University of California Press, 1992 и idem, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*. Berkeley: University of California Press, 2002¹⁴.

ГЛАВА 7.

СЛОЖЕНИЕ РАВВИНИСТИЧЕСКОГО ИУДАИЗМА

Часть идей, имеющих место в этой главе, подробнее представлена в статьях *The Temple and the Synagogue* и *The Rabbis in Second Century Jewish Society* // *The Cambridge History of Judaism*. V. 3. *The Early Roman Period*, (ed. W. Horbury, W. D. Davies, J. Sturdy Cambridge: Cambridge University Press, 1999, P. 298–325 и 922–990.

О политической истории раввинистического времени см.: AVI-YONAH M. *The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*. Oxford: Basil Blackwell, 1976; ALON G. *The Jews in Their Land in the Talmudic Age*, 2 VV. Jerusalem: Magnes Press, 1980–1984. О сотрудничестве раввинов с римской властью см.: DAUBE D. *Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law*. London: Oxford University Press, 1965.

Касательно эллинизма раввинистических лидеров см.: LIEBERMAN S. *Greek in Jewish Palestine*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1942 (repr., New York: Feldheim, 1965) и *Hellenism in Jewish Palestine*. New York: Jewish Theological Seminary, 1962. Более понятна простым читателям будет его статья *How Much Greek in Jewish Palestine?*, перепечатанная в весьма небесполезной антологии FISCHER H. *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*. New York: Ktav Publishing House, 1977. P. 325–343. Внеисторический философский анализ Законов сыновей Ноя можно найти в: NOVAK D. *The Image of the Non-Jew in Judaism*. Lewiston, Edwin Mellen Press, 1983.

Литературу по раввинистическому иудаизму см. в списке литературы к главе 3. Антологию раввинистических высказываний по разным богословским вопросам представляет собой C. G. Montefiore, H. Loewe (eds.) *A Rabbinic Anthology*. London: Macmillan & Co., 1938 (многократно переиздавалась)¹⁵. О раввинистической мистике и мистической литературе

14 Русским аналогом этих работ может выступить уже упоминавшаяся в примечаниях книга: САВРЕЙ В. Я. *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли*. См. также: НЕСТЕРОВА О. Е. *Allegoria pro typologia*. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннехристианскую эпоху. М.: ИМЛИ РАН, 2006.

15 *Вавилонский Талмуд* (Издание Штейнзальца). *Антология Агады*. В качестве русскоязычного сборника высказываний мудрецов Талмуда стоит указать: *Литература Агады* (сост. И. Бегун, Х. Корзакова). М. — Иерусалим: ДААТ/Знание, 1989.

см.: HALPERIN D. *The Merkabah in Rabbinic Literature*. New Haven, American Oriental Society, 1980¹⁶.

О патриархате и патриархах см.: LEVINE L. *The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. 3. V. 19.2 (ed. W. Haase, H. Temporini). Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1979, P.649–88; GOODMAN M. *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132–212*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983; COHEN SH. D. J. *Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue // The Synagogue in Late Antiquity* (ed. L. Levine). New York: Jewish Theological Seminary; Philadelphia: American Schools of Oriental Research, 1987, P. 159–181; GOODBLATT D. *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-Government*. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1994.

Археологические данные были впервые рассмотрены в непревзойденной с тех пор работе GOODENOUGH E. R. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*.¹³ VV. Princeton, NJ: Princeton University Press for the Bollingen Foundation, 1953–68. Наилучшим введением может здесь служить статья: SMITH M. *Goodenough's Jewish Symbols in Retrospect // Journal of Biblical Literature* 86 (1967). P. 53–68 (перепечатано в его *Studies in the Cult of Yahweh*, V.1). Прекрасный обзор этих данных представлен в книге: HACHLILI R. *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*. Leiden: Brill, 1988 и последовавшей за ней idem, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*. Leiden: Brill, 1998.

По поводу Явне см.: Cohen Sh. D. J. *The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism // Hebrew Union College Annual* 55 (1984). P. 27–53. Джон Боукер отрицает какую бы то ни было связь между рабби и фарисеями, см.: BOWKER J. *Jesus and the Pharisees*. Cambridge: University Press, 1973.

О “благословении против еретиков” см.: KIMELMAN R. *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity // Jewish and Christian Self-Definition*. V. 2. *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period* (ed. E. P. Sanders et al.). Philadelphia: Fortress Press, 1981. P. 226–244; FINKEL A. *Yavneh's Liturgy and Early Christianity // Journal of Ecumenical Studies* 18 (1981). P. 231–250; HORBURY W. *The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy // Journal of Theological Studies* 33 (1982), P. 19–61; BROWN R. *Introduction to the Gospel of John* (ed. Francis Moloney) Anchor Bible series. New York: Doubleday, 2003.

16 Отечественные читатели могут получить начальные сведения о раввинистической мистике из первых глав работы: ШОЛЕМ Г. *Основные течения в еврейской мистике*. М. — Иерусалим: Мосты культуры/Гешарим, 2004. См. также: ТАНТЛЕВСКИЙ И. Р. *Мельхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции*. СПб., Издательство СПбГУ, 2007; и другие работы того же автора.

Процесс отделения христианства от иудаизма остается предметом острых споров и противостояний. Среди недавних провокационных версий назову работу: BOYARIN D. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. Об интерпретации *Мишны* см.: NEUSNER J. *The Modern Study of the Mishnah*. Leiden: E. J. Brill, 1973. По мнению Ньюснера, каждое раввинистическое произведение должно рассматриваться независимо. Так, *Мишна* представляет собой философский ответ на разрушение Храма. См.: *Judaism: The Evidence of the Mishnah*. Chicago: University of Chicago Press, 1981. Более привычный подход к *Мишне* можно видеть в соответствующих разделах сборника *The Literature of the Sages* (ed. S. Safrai). Assen: Van Gorcum, 1987. Мое описание *Мишны* восходит к моей же публикации в книге *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World* (ed. G. W. Bowersock et al.). Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999, P. 582.

Вопрос об узкой и широкой трактовке откровения в раввинистической литературе рассматривается в: HALIVNI D. W. *Revelation Restored: Divine Writ and Critical Responses*. Boulder, CO: Westview Press, 1997. О *Мишне* как устной Торе см.: JAFFEE M. *Torah in the Mouth*. New York: Oxford University Press, 2001. О раввинистической цепочке передачи традиции см.: TROPPER A. *Wisdom, Politics, and Historiography: Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2004.

Глоссарий

Авот см. Отцы.

Аморай (досл. говорящие) — рабби III–V вв. н. э. в Израиле и Вавилонии, создатели Иерусалимского и Вавилонского Талмудов.

Апокалиптическая литература (от греч. откровение, открытие) — сочинения, основная цель которых состоит в раскрытии Божественных тайн, недоступных обычному познанию, например смысла определенных исторических событий; обычно эти тайны открывает ангел. Большинство апокалиптических книг эпохи Второго Храма занимают вопросы эсхатологии и, возможно, были написаны в ожидании надвигающегося конца времен.

Апокрифы (от греч. скрытый), или апокрифические книги, — книги спорной каноничности. Они должны были быть “сокрыты”, т. е. не читаться (или не читаться публично). Апокрифами также называют набор еврейских книг, вошедших в канон греческого или латинского Ветхого Завета, но не включенных в *Танах*.

Аристия Послание. Псевдоэпиграфическое сочинение, приписываемое языческому чиновнику при дворе Птолемея Филадельфа, но на самом деле, вероятно, написанное евреем в конце II в. до н. э. Послание рассказывает историю перевода Еврейской Библии на греческий язык, но его главная тема — непротиворечивость иудаизма и эллинизма.

Бейт мидраш (досл. дом учения) — школа или академия.

Бен-Сира (Иисус, сын Сираха) — мудрец, живший в Иерусалиме и написавший около 200 г. до н. э. книгу Мудрости (Бен-Сира, Сирах, книга Иисуса сына Сирахова или Малый Экклезиаст (*Ecclesiasticus*)), вошедшую в состав библейских апокрифов (книга Иисуса, сына

Сирахова (Сир.). Входит в греческий и латинский канон Ветхого Завета, представляет собой греческий перевод Бен-Сиры, сделанный его внуком, в котором добавлено предисловие переводчика (Сир., 1), из-за чего нумерация стихов сбивается.

Диаспора — рассеяние евреев из Земли Израиля по всему миру.

Ездры 4-я книга см. Эзры 4-я книга.

Еноха книга — название ряда псевдоэпиграфических сочинений, приписываемых библейскому персонажу эпохи до Всемирного потопа, появляющемуся лишь в главе 5 книги Бытия, — Еноху. Самая ранняя из книг Еноха (1 Енох, или Эфиопский Енох) была написана в III в. до н. э.

Иосиф Флавий — еврейский историк I в. н. э., сочинения которого являются основными источниками по истории Иудеи в конце периода Второго Храма. *Иудейская война*, написанная в начале 80-х гг. н. э., описывает еврейскую историю с начала Маккавейского восстания и до падения Масады (73–74 гг. н. э.). *Иудейские древности* были завершены в 93–94 гг. н. э., первая их часть пересказывает *Танах*, а вторая описывает эпоху Второго Храма до начала Великого восстания в 66 г. н. э. Трактат *Против Апиона* создан около 100 г. н. э. и представляет собой апологию иудаизма и критику антииудаизма.

Кдушa — молитва, представляющая собой повторение ангельского пения из книги Исаяи (“Свят, свят, свят, Господь воинств” (Ис., 6:3)).

Культ — система поклонения.

Маккавеи — династия, основанная Матитьягу Хасмонеем и его сыном, Йефудой Маккавеем. Правила в Иудее с 160-х до 63 г. до н. э. до захвата римлянами Иерусалима.

Мишна (досл. повторение) — сборник юридических высказываний различной тематики, созданный раввинами II в. н. э. и отредактированный р. Йефудой га-Наси. *Мишна* состоит из шести разделов, каждый из которых делится на трактаты. Каждый параграф из *Мишны* также называется *мишна*.

Обязательная молитва — молитва, которую нужно произносить, чтобы выполнить заповедь. Она не связана с определенным событием или обстоятельствами, являясь самостоятельным религиозным обязательством.

Отцы (*Авот*, *Пиркей Авот*, *Поучения отцов*) — трактат *Мишны*, отличающийся от всех остальных тем, что занимается исключительно моральными и нравственными наставлениями, а не юридическими вопросами. Две первые главы трактата изображают цепи передачи учения от Бога Моисею, а от Моисея до мудрецов *Мишны*.

Палестина (досл. земля филистимлян) — название Иудеи после поражения восстания Бар-Кохбы, данное римлянами. В данной книге Палестина и Земля Израила являются синонимами.

Персидский период — эпоха с завоевания Вавилонии Киром Великим в 539 г. до н. э. и до завоевания Персии Александром Македонским в 334 г. до н. э.

Пешер (досл. толкование) — среди кумранских свитков сохранились многочисленные библейские комментарии, известные под этим названием. В основном разбирают пророческие книги и псалмы, находя в них предвестия текущих исторических событий.

Политема — этническая община в греческом городе, обладающая автономией.

Чистота, или *ритуальная чистота* — избегание контакта с источниками ритуальной нечистоты: трупами, нечистыми животными, выделениями половых органов и т. д. Законы ритуальной чистоты и нечистоты находятся в основном в книге Левит, но впоследствии подвергаются дальнейшей разработке в различных произведениях кумранской и раввинистической литературы.

Псевдоэпиграфы — книги с намеренно ложной атрибуцией, т. е. приписанные их авторами каким-то другим лицам. Современные ученые говорят о псевдоэпиграфах как о едином корпусе текстов, хотя в действительности такой корпус был собран самими современными учеными. Более того, многие книги, входящие в научный корпус псевдоэпиграфов, не являются таковыми в прямом смысле слова.

Птолемеи — македонские (или греческие) цари Египта с конца IV до конца I в. до н. э.

Пятикнижие, см. Тора.

Рабби (досл. мой господин) — уважительное обращение, изначально употреблялось только во втором лице, но позже стало именем нарицательным. Существительное “рабби” и прилагательное “раввинистический” обычно используют для обозначения деятелей культуры и общества, создавшего *Мишну* и связанные с ней тексты.

Римский период — эпоха от захвата римлянами Иерусалима в 63 г. до н. э. и до начала VII в. н. э., когда восточные провинции Римской империи были завоеваны персами, а затем арабами (большинство ученых, когда речь идет о Римской империи после IV в. н. э., используют термин “Византия”).

Секта — небольшая организованная группа людей, которая отделяется от более широкой религиозной среды и провозглашает себя единственным носителем идеалов той среды благодаря исключительному пониманию Божественной воли.

- Селевкиды* — македонские (или греческие) правители Сирии и Малой Азии с конца IV до начала I в. до н. э.
- Талмуд* (досл. учение) — комментарий к *Мишне*; ввиду своего размера и хаотичности материала в действительности представляет собой самостоятельное произведение и отдельный жанр, а не комментарий. В III–IV вв. н. э. рабби Земли Израиля создали Иерусалимский Талмуд (на самом деле он был написан не в Иерусалиме, а в Галилее), который также называют Палестинским Талмудом, или Талмудом Земли Израиля. В III–VI вв. н. э. в Вавилонии был создан Вавилонский Талмуд. Иногда этот термин используется, чтобы обозначить раввинистическую литературу в целом, которая гораздо шире, чем *Мишна* и два Талмуда.
- Танаи* (досл. зубрилки или учителя) — палестинские рабби II в. н. э., высказывания которых содержатся в основном в *Мишне*, но также и в ряде других раввинистических произведений.
- Танах* — акроним от Торы, *Невиим* (Пророки) и *Ктувим* (Писания). Еврейская Библия, или Ветхий Завет.
- Таргум* — перевод Священного Писания на арамейский язык.
- Теодицея* (досл. Божественная справедливость) — учение, пытающееся объяснить, почему добрый и могущественный Бог допускает существование в мире зла.
- Терапевты* — еврейская секта, жившая за пределами Александрии и известная нам исключительно из трактата Филона Александрийского *О созерцательной жизни*. Название секты греческое и означает “целители” или “служители”. Секта состояла как из мужчин, так и из женщин, но ее члены придерживались целибата. Они проводили время за совместным поклонением Богу и изучением Писания.
- Тора* (досл. наставление) — первые пять книг Библии. В эпоху Второго Храма грекоговорящие евреи называли Тору “Закон”. Отцы церкви ввели в обиход термин “Пятикнижие”. В раввинистических текстах Тора часто является синонимом иудаизма как еврейского учения в целом.
- Хавура* (досл. братство или дружество) — пиетистский (возможно, исключительно фарисейский) кружок, правила которого описаны в раввинистической литературе. Члены кружка ревностно соблюдали законы ритуальной чистоты и десятины.
- Храмовый свиток* — самый длинный из свитков Мертвого моря. Представляет собой парафраз библейских законов (от книги Исхода до Второзакония), часто расположенных в другом порядке и с добавлениями. Свиток написан как “первоначальный” текст откровения Бога Моисею, поэтому Бог выступает от первого лица. Ученые спорят, хотели авторы свитка заменить им Тору или просто пересказывали ее.

Филон Александрийский — писатель первой половины I в. н. э., живший в Александрии и прославившийся своими многочисленными объемными философскими толкованиями Торы, в особенности книги Бытия.

Шма — отрывок из Второзакония, 6:4–9, который начинается со слов “Слушай, Израиль” (ивр. *Шма Израэль*). Согласно *Мишне*, этот отрывок следует соединять в единую молитву с двумя другими (Втор., 11:13–21; Числ., 15:37–41).

Эзры 4-я книга (в синодальном переводе 3 Езд.) — иногда фигурирует также как 2-я книга Эзры. Апокрифический апокалипсис, написанный вскоре после разрушения Храма в 70 г. н. э.

Эллинистический период — эпоха, начинающаяся с завоевания Персии Александром Македонским (334 г. до н. э.) и завершающаяся в еврейской политической истории восстанием Маккавеев (160-е гг. до н. э.).

Эсхатология — учение о конце света (или последних временах). Эсхатология включает в себя представления о жизни после смерти, воскресении, суде, воссоединении еврейского народа, мессианском избавлении и т. д.

Юбилеев книга — апокриф II в. до н. э. Пересказ книги Бытия, представленный как откровение ангела Моисею, который рассказывает, что написано на небесных скрижалях. Отличительными чертами книги Юбилеев являются акцент на хронологию и стремление легитимировать солнечный календарь. Вероятно, была написана в Хасмонейский период (вошла в эфиопский канон и дошла до нас целиком только на языке геэз.).

Явне (*Ямния*) — город к северо-западу от Иерусалима, где рабби стали собираться после разрушения Храма.

Указатель имен

- АВВАКУМ (ХАВАКУК),
ПРОРОК — 171
АВГУСТИН — 199
АВРАЃАМ — 218, 226, 233, 254
АВШАЛОМ — 105
АЃАРОН — 118, 125, 151
АДАМ — 105, 114, 196, 218, 219
АДРИАН, ИМПЕРАТОР — 41, 42, 67
АКВИЛА — 48, 231, 232
АКИВА, РАББИ — 224
АЛЕКСАНДР ЯННАЙ — 22, 164, 174
АМВРОСИЙ — 52, 199
АНТИОХ — 22, 40, 44, 110
АНТИОХ ЭПИФАН — 21, 36, 38, 39,
42, 50, 56, 57, 68, 72, 94, 115, 117, 123,
124, 131, 152, 181, 190, 206, 216, 229
АПИОН — 56, 115
АРИСТОБУЛ — 164, 165, 227
АРИСТОТЕЛЬ — 52, 239
АРТАКСЕРКС — 208, 209, 210, 220
АРТАПАН — 232
АФИНЕЙ — 104
АХАЗ — 46
АХИОР — 60, 62
БАР-КОХБА — 23, 41, 42, 48, 58, 61,
66, 67, 88, 115, 122, 238
БАРУХ — 218
БЕН-СИРА — 84, 88, 89, 109, 111,
140, 195, 205, 206, 207, 208, 210,
211, 212, 218
БЕРЕНИКА, ЦАРИЦА — 130
ВЕСПАСИАН — 23, 40, 229, 238
ВЕТТЕН — 131, 132
ВИКЕНТИЙ ЛЕРИНСКИЙ
(ПЕРЕГРИН) — 155
ГАМЛИЭЛЬ (ГАМАЛИИЛ) — 83, 141,
174, 177, 249
ГЕРОДОТ — 214
ГИЛЛЕЛЬ — 88, 177, 178, 182, 241, 250
ГИРКАН, ИОАНН — 124
ГОМЕР — 175, 214, 222, 233, 237
ГОРАЦИЙ — 66
ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ — 199
ДАВИД, ЦАРЬ — 21, 75, 105, 118, 123,
151, 244
ДАНИИЛ — 21, 27, 42, 76, 109, 112,
117, 118, 201, 206, 210, 216, 251
ДЕМЕТРИЙ — 226, 233
ДЕМЕТРИЙ ПОЛИОРКЕТ — 104
ДИОДОР СИЦИЛИЙСКИЙ — 200
ДИОН КАССИЙ — 33
ДУРИЙ ИЗ САМОСА — 103

- Еврипид — 198
 Ездра — 160
 Енох — 74, 98, 109, 171, 172, 210, 211, 216, 218, 219, 243
 Захария, пророк — 20, 151, 220
 Зерубавель — 123, 159
 Иеремия — 20, 36, 37, 40, 42, 119, 157, 194, 195, 201, 205, 206, 207, 229, 238
 Иероним — 45, 199
 Иисус — 84, 88, 89, 90, 94, 111, 114, 123, 126, 131, 133, 141, 154, 167, 168, 169, 187, 188, 189, 205, 208, 221, 252
 Иисус Навин — 201, 203, 206, 210
 Илия — 141
 Иоанн — 168, 244
 Иоанн Гиркан — 22, 165, 190
 Иоанн Ессей — 165
 Иоанн Златоуст — 67
 Иоанн Креститель — 111
 Иов — 21, 107, 108, 109, 231
 Ионадав, сын Рехаба — 157
 Иона, пророк — 21, 112
 Ионатан Первосвященник — 143
 Ионатан Хасмоней — 181
 Иоханан бен Заккай, рабби — 40, 238
 Ириней Лионский — 153
 Ирод — 33, 47, 131, 151, 164, 182, 186
 Ирод Агриппа — 22
 Ирод Антипа — 123
 Ирод Великий — 22, 30, 32, 47, 63, 123, 125, 151, 165
 Исайя — 36, 40, 99, 157, 161, 194, 195, 201, 205, 218, 219, 221
 Иуда (Йеѓуда) Галилеянин (или Гауланит) — 184, 185
 Ицхак — 254
 Йеѓошуа — 176, 252
 Йеѓошуа бен Гамла — 138
 Йеѓошуа, сын Йоцадака — 123
 Йеѓуда — 118
 Йеѓуда Ѓа-Наси — 236, 245, 249
 Йеѓуда Маккавей — 21, 38, 39, 53
 Йеѓуда Патриарх — 244
 Йеѓуда Хасмоней — 174
 Йехезкель — 20, 99, 106, 107, 110, 111, 112, 117, 119, 194, 195, 201, 205, 221
 Калигула, император — 37, 185
 Кеназ — 232
 Кир Великий — 20, 151
 Клавдий, император — 33, 128
 Климент Александрийский, отец церкви конца II в. н.э. — 219
 Ксеркс — 208
 Леви — 118
 Ликург — 200
 Лука — 187, 188
 Маймонид — 72, 103
 Македонский, Александр — 20, 43, 44, 45, 46, 124, 127, 189, 190
 Маккавеи — 21, 22, 24, 26, 30, 32, 38, 39, 40, 42, 46, 47, 48, 50, 52, 57, 58, 59, 61, 63, 74, 78, 110, 115, 120, 123, 151, 152, 181, 184, 220, 253
 Малахия — 20
 Матитьяѓу Хасмоней — 21, 39
 Микс, Уэйн А. — 12, 14, 15
 Михаэль, архангел — 117
 Михаэль, князь Израиля — 99
 Моисей — 25, 66, 84, 106, 107, 119, 120, 125, 135, 156, 159, 176, 182, 200, 201, 203, 204, 205, 208, 214, 216, 218, 219, 221, 223, 224, 227, 232, 239, 252, 253
 Нааман — 61
 Навуходоносор — 229
 Наум (Нахум), пророк — 171, 173, 229

- НЕХЕМИЯ — 20, 123, 138, 157, 158,
 159, 160, 163, 179, 180
 НОЙ — 218, 233, 239, 240
 НУМЕНИЙ — 66
 ОНИЯ — 124
 ОРИГЕН, ОТЕЦ ЦЕРКВИ
 III в. н.э. — 52, 153, 154, 231, 244
 ПАВЕЛ, АПОСТОЛ — 44, 45, 84, 91,
 154, 167, 168, 169, 187, 191, 199, 249
 ПИНХАС — 55
 ПЛАТОН — 52, 66, 239
 ПЛИНИЙ — 172
 ПОЛЛИОН — 164
 ПОНТИЙ ПИЛАТ — 22
 ПСЕВДО-ФИЛОН — 232
 ПТОЛЕМЕЙ III ЭУЭРГЕТ — 130
 ПТОЛЕМЕЙ, ЕГИПЕТСКИЙ
 ЦАРЬ — 117
 ПТОЛЕМЕЙ ФИЛАДЕЛЬФ — 230
 РЕХАВИТЫ — 157
 РЕХОВАМ — 62
 РУФЬ — 210
 САДОК ФАРИСЕЙ — 184
 САЛОМЕЯ АЛЕКСАНДРА — 93, 164, 165
 САНБАЛЛАТ (САНАВАЛЛЕТ) — 190
 СЕЛЕВКИДЫ — 21, 22, 57, 181
 СОЛОМОН — 21, 46, 62, 74, 196
 СОФОКЛ — 198
 ТАЦИТ — 60, 115
 ТЕРТУЛЛИАН — 145
 ТИБЕРИЙ ЮЛИЙ АЛЕКСАНДР — 50
 ТИТ — 23
 ТОВИЯ АММОНИТЯНИН — 158
 ФЕОДОТ — 85, 131, 132
 ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ — 13,
 33, 37, 50, 51, 52, 53, 55, 60, 63, 64,
 71, 84, 87, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 104,
 110, 124, 130, 131, 135, 136, 139, 163,
 172, 173, 174, 179, 184, 187, 191, 192,
 196, 208, 218, 222, 223, 224, 227, 228,
 232, 233, 242, 247
 ФЛАВИЙ, ИОСИФ — 13, 27, 32, 33, 36,
 37, 40, 42, 47, 48, 53, 55, 62, 63, 64,
 65, 66, 71, 73, 75, 81, 84, 87, 91, 92,
 93, 94, 95, 102, 110, 112, 113, 119, 124,
 125, 126, 131, 132, 135, 136, 138, 139,
 143, 144, 148, 152, 163, 164, 165, 166,
 167, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 177,
 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186,
 187, 190, 196, 197, 201, 208, 209,
 210, 212, 218, 220, 222, 229, 231, 232,
 240, 246, 247, 249
 ФЛАКК, ЛЕГАТ — 94
 ФУКИДИД — 214
 ХАВАКУК — 229
 ХАГАЙ — 20, 151
 ХЕТТУРА — 226
 ЦАДОК, СВЯЩЕННИК — 179
 ЦИППОРА, ЖЕНА МОИСЕЯ — 226
 ЦИЦЕРОН — 45, 115
 ШАММАЙ — 177, 178, 182, 241, 250
 ШЕТ — 218
 ШИМОН БЕН ГАМЛИЭЛЬ (СИМОН
 БЕН ГАМАЛИИЛ) — 165, 177, 249
 ШИМОН БЕН ШЕТАХ — 138
 ШИМОН МАККАВЕЙ — 53
 ЭВРИПИД — 214
 ЭЗРА — 20, 26, 27, 37, 59, 60, 84, 123,
 134, 157, 158, 159, 160, 163, 179, 198,
 200, 203, 204, 205, 209, 226, 231
 ЭЛИ, СВЯЩЕННИК — 190
 ЭЛИША — 141
 ЭЛЬАЗАР ЁА-КАППАР — 141
 ЭПИФАН — 181
 ЭСФИРЬ (ЭСТЕР) — 32, 48, 61, 92,
 209, 210
 ЭСХИЛ — 198
 ЮДИФЬ — 52, 60, 62, 74, 78, 92, 211
 ЮЛИЙ ЦЕЗАРЬ — 55
 ЮСТ ИЗ ТИБЕРИАДЫ — 48
 ЮСТИНИАН — 237
 ЯАКОВ — 226, 254

УДК 94 (596,4)
ББК 63.3 (7Сое)
К 76

ИСТОРИЯ ЕВРЕЕВ

Шэй Дж. Д. Коэн ОТ МАККАВЕЕВ ДО МИШНЫ

Первое издание на русском языке
Перевод М. ВОГМАНА, А. КРУПНОВОЙ

ИЗДАТЕЛЬСТВО "КНИЖНИКИ"
127055, Москва, ул. Образцова, д. 19, стр. 9
Тел. (499) 663-21-06; e-mail: info@knizhniki.ru
Интернет-магазин: WWW.KNIZHNIKI.RU

ИЗДАТЕЛЬСТВО "ТЕКСТ"
127299 Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 7
Тел./факс: (499) 150-04-82; e-mail: text@textpubl.ru
Представитель в Санкт-Петербурге: (812) 312-52-63
Интернет-сайт: WWW.TEXTPUBL.RU

Подписано в печать 05.11.2013. Формат 70×100/16
Усл.-печ. л. 23,4. Заказ №

ISBN 978-5-9953-0230-8



9 785995 302308