

Образовательное частное учреждение высшего образования  
«Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет»

*На правах рукописи*

Сгоннова Александра Юрьевна

**Религиозное значение идеи царской власти в иудаизме в эпоху Второго  
Храма и новозаветная перспектива**

Специальность: 5.7.9 - Философия религии, религиоведение

**ДИССЕРТАЦИЯ**

на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:

к.филос.н.

Вевюрко Илья Сергеевич

**Москва**

**2023**

# Оглавление

|                                                                                          |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....                                                                    | 6  |
| <b>Глава 1. «Царь Давид» как религиозный нарратив идеального царя</b> .....              | 23 |
| <b>1.1. История Давида в Ветхом Завете</b> .....                                         | 25 |
| <i>a) Появление избранного царя</i> .....                                                | 26 |
| <i>b) Прекращение благословения Бога на правящем монархе</i> .....                       | 28 |
| <i>c) Брак с дочерью правителя</i> .....                                                 | 29 |
| <i>d) Образ близкого друга/брата, который помогает новому правителю</i> .....            | 30 |
| <i>e) Период вражды с правителем</i> .....                                               | 31 |
| <i>f) Период идеальной власти. Высшая точка расцвета</i> .....                           | 32 |
| <i>g) Начало падения правителя через жену</i> .....                                      | 36 |
| <i>h) Неурядица в семье. Вражда детей правителя. Кровосмешение и кровопролитие</i> ..... | 37 |
| <i>i) Плохой муж и отец — плохой правитель</i> .....                                     | 38 |
| <i>j) Истинный наследник царя остается в тени общей истории</i> .....                    | 38 |
| <b>Итоги</b> .....                                                                       | 39 |
| <b>1.2. Цари по образу Давида</b> .....                                                  | 40 |
| <i>1.2.1. Ирод Великий</i> .....                                                         | 40 |
| <i>a) Появление избранного царя</i> .....                                                | 40 |
| <i>b) Прекращение благословения Бога на правящем монархе</i> .....                       | 42 |
| <i>c) Брак с дочерью правителя</i> .....                                                 | 43 |
| <i>d) Образ близкого друга/брата, который помогает новому правителю</i> .....            | 44 |
| <i>e) Период вражды с правителем</i> .....                                               | 45 |
| <i>f) Период идеальной власти. Наивысшая точка расцвета</i> .....                        | 45 |
| <i>g) Начало падения через жену</i> .....                                                | 47 |
| <i>h) Неурядица в семье. Вражда детей правителя. Кровосмешение и кровопролитие</i> ..... | 48 |
| <i>i) Плохой муж и отец — плохой правитель</i> .....                                     | 49 |
| <i>j) Истинный наследник царя остается в тени общей истории</i> .....                    | 49 |
| <b>Итоги</b> .....                                                                       | 49 |
| <i>1.2.2. Иисус Христос</i> .....                                                        | 50 |
| <i>a) Появление избранного царя</i> .....                                                | 52 |
| <i>b) Прекращение благословения Бога на правящем монархе</i> .....                       | 54 |
| <i>e) Период вражды с правителем</i> .....                                               | 56 |
| <b>Итоги</b> .....                                                                       | 58 |
| <b>1.3. Ближний круг образов</b> .....                                                   | 59 |
| <i>1.3.1. Мессия от Давида</i> .....                                                     | 59 |
| <i>1.3.2. Сын Божий</i> .....                                                            | 76 |
| <b>Итоги</b> .....                                                                       | 83 |
| <b>ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ</b> .....                                                      | 84 |
| <b>Глава 2. Мистический царь будущего века</b> .....                                     | 87 |
| <b>2.1. Сын Человеческий в Дан. 7</b> .....                                              | 89 |
| <i>a) Божественные и антропологические манифестации двух владычеств</i> .....            | 91 |

|                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| b) Атрибуты: Кавод, Престол, Власть .....                                                              | 95  |
| c) Суд .....                                                                                           | 97  |
| d) Звери .....                                                                                         | 99  |
| e) Ангелы .....                                                                                        | 100 |
| f) Святые, ведущие войну .....                                                                         | 101 |
| g) Вечное царство .....                                                                                | 102 |
| <b>Итоги</b> .....                                                                                     | 102 |
| 2.2. Сын Человеческий в литературе периода Второго Храма и Новом Завете .....                          | 103 |
| <b>2.2.1. Книга Образов (1 Ен. 37-71)</b> .....                                                        | 103 |
| a) Божественные и антропологические манифестации двух владычеств .....                                 | 104 |
| b) Атрибуты: Кавод, Престол, Власть .....                                                              | 106 |
| c) Суд.....                                                                                            | 107 |
| d) Звери.....                                                                                          | 108 |
| e) Ангелы.....                                                                                         | 109 |
| f) Святые, ведущие войну.....                                                                          | 109 |
| g) Вечное царство .....                                                                                | 109 |
| <b>Итоги</b> .....                                                                                     | 110 |
| <b>2.2.2. Житие Адама и Евы</b> .....                                                                  | 111 |
| a) Божественные и антропологические манифестации двух владычеств .....                                 | 111 |
| <b>Итоги</b> .....                                                                                     | 112 |
| <b>2.2.3. «Апокриф Даниила» (4Q246; 4QApocryphon of Daniel ar; olim 4Qps-Dan<sup>d</sup> ar)</b> ..... | 112 |
| a) Божественные и антропологические манифестации двух владычеств .....                                 | 113 |
| b) Атрибуты: Кавод, Престол, Власть .....                                                              | 114 |
| c) Суд.....                                                                                            | 114 |
| d) Звери.....                                                                                          | 114 |
| e) Ангелы.....                                                                                         | 115 |
| f) Святые, ведущие войну.....                                                                          | 115 |
| g) Вечное царство.....                                                                                 | 116 |
| <b>Итоги</b> .....                                                                                     | 116 |
| <b>2.2.4. «Эксагоге» Иезекииля Трагика</b> .....                                                       | 116 |
| a) Божественные и антропологические манифестации двух владычеств .....                                 | 117 |
| b) Атрибуты: Кавод, Престол, Власть.....                                                               | 118 |
| c) Суд.....                                                                                            | 118 |
| e) Ангелы.....                                                                                         | 119 |
| <b>Итоги</b> .....                                                                                     | 120 |
| <b>2.2.5. Новый Завет</b> .....                                                                        | 121 |
| a) Божественные и антропологические манифестации двух владычеств .....                                 | 122 |
| b) Атрибуты: Кавод, Престол, Власть.....                                                               | 124 |
| c) Суд.....                                                                                            | 126 |
| d) Звери.....                                                                                          | 127 |
| e) Ангелы.....                                                                                         | 128 |

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| f) Святые, ведущие войну.....                                                   | 128 |
| g) Вечное царство.....                                                          | 129 |
| <b>Итоги</b> .....                                                              | 130 |
| <b>ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ</b> .....                                             | 132 |
| <b>Глава 3. Царственный священник и праведник</b> .....                         | 135 |
| <b>3.1. Священническая идеология</b> .....                                      | 137 |
| <b>3.1.1. Попытки противостояние концепции «царя Давида»</b> .....              | 138 |
| 3.1.1.1. 1-я Маккавейская книга.....                                            | 138 |
| 3.1.1.2. «Премудрость Иисуса, сына Сирахова».....                               | 142 |
| 3.1.1.3. CD.....                                                                | 143 |
| <b>Итоги</b> .....                                                              | 145 |
| <b>3.1.2. Попытки создания своей идеологии</b> .....                            | 145 |
| 3.1.2.1. CD и 1QS.....                                                          | 145 |
| 3.1.2.2. «Премудрость Иисуса, сына Сирахова».....                               | 147 |
| 3.1.2.3. 1-я Маккавейская книга.....                                            | 149 |
| 3.1.2.4. Завещания Двенадцати Патриархов.....                                   | 152 |
| <b>Итоги</b> .....                                                              | 154 |
| <b>3.2. Праведник, знающий Закон</b> .....                                      | 155 |
| <b>3.2.1. Праведник, обладающий Премудростью</b> .....                          | 156 |
| 3.2.1.1. Премудрость Иисуса, сына Сирахова.....                                 | 156 |
| 3.2.1.2. Новый Завет.....                                                       | 159 |
| <b>Итоги</b> .....                                                              | 160 |
| <b>3.2.2. Знание Закона как новая форма пророчества</b> .....                   | 160 |
| 3.2.2.1. Кумранские свидетельства.....                                          | 160 |
| 3.2.2.2. Новый Завет.....                                                       | 164 |
| <b>Итоги</b> .....                                                              | 166 |
| <b>3.2.3. Писарь божественного Суда</b> .....                                   | 166 |
| <b>Итоги</b> .....                                                              | 169 |
| <b>3.3. Попытки противопоставления царской и священнической идеологии</b> ..... | 169 |
| 3.3.1. <i>Мелхиседек</i> .....                                                  | 169 |
| 3.3.2. <i>Енох-Метатрон и божественная литургия (1-2 Ен)</i> .....              | 172 |
| <b>Итоги</b> .....                                                              | 174 |
| <b>ВЫВОДЫ ПО ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЕ</b> .....                                            | 175 |
| <b>Заключение</b> .....                                                         | 176 |
| <b>Библиография</b> .....                                                       | 182 |

## ВВЕДЕНИЕ

### Актуальность темы исследования.

Эпоха Второго Храма, или раннего иудаизма (ок. 516/515 г до н.э. – 70 г. н.э.)<sup>1</sup>, является источником значительного числа тем, идей и образов для иудейской и христианской традиций. Среди них важное место принадлежит идее царя – неотъемлемому элементу образа Мессии.

Возвращение иудеев из плена не ознаменовалось восстановлением царской власти, поэтому, как отмечает ряд исследователей, в этот период на первый план выходят фигуры книжника (знатока Закона) и первосвященника, в тени которых оказывается важная для библейских текстов (особенно исторических и Псалтири) фигура царя. Однако на самом деле переосмысление идеи власти, происходившее в эпоху Второго Храма под влиянием бурных исторических событий и, в свою очередь, повлиявшее на развитие религиозно-политического мышления вплоть до Нового времени, затронуло все названные фигуры, а «царская» атрибутика во многих текстах эпохи занимает ключевое место и требует тщательного анализа.

На протяжении большей части XX века проблематика политической власти рассматривалась учеными в отрыве от религиозной темы. Однако к концу XX века отмечается возрастающий интерес к роли религии во властных институтах общества. Как отмечает Хосе Казанова, религия, вырвавшись из сферы частного в сферу общественного, снова все чаще пересекается с областью политики<sup>2</sup>. В соответствии с этим к изучению взаимосвязи религии и политики в последние годы обращается не только социология религии, но и история религии<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Вандеркам, Дж. Введение в ранний иудаизм. — М.: ББИ, 2011. — С. xiii, *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. — Grand Rapids: Eerdmans, 2010. — P. 15. Ранний иудаизм в нашем исследовании привязывается к существованию Второго Иерусалимского Храма (516/515 г. до н.э. – 70 г. н.э.), что считается «традиционной датой» (*The Eerdmans Dictionary...* Там же) начала данного периода. Поэтому в качестве синонима к нему также употребляется выражение «период Второго Храма».

<sup>2</sup> Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. — Chicago: The University of Chicago Press, 1994. — P. 3. Среди событий, показывающих важность религии, он отмечает: исламскую революцию в Иране, подъем движения «Солидарность» в Польше, роль католицизма в Сандинистской революции, румынскую революцию, поднятую пастором-реформатом, «дело Салмана Рушди», визит Горбачева к Папе Римскому и т.д. Он также заявляет следующее: «Религии во всем мире входят в публичную сферу и на арену политической борьбы не только для того, чтобы защищать свою традиционную территорию, которую они завоевали в прошлом, но и для участия в борьбе за определение и установление современных границ между частной и публичной сферами, между системой и жизнью, законом и моралью, личностью и обществом, между семьей, гражданским обществом и государством, между нациями, государствами, цивилизациями и системой устройства мира» (*Там же*. P. 6).

<sup>3</sup> В частности, такие как *Kantorowicz, E. The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* — Princeton: Princeton University Press, 1957. — 744 с.; *Paravicini Bagliani, A. Il corpo del papa*. — Turin: Einaudi,

Регулярные научные конференции, проводимые на базе ведущих вузов, свидетельствуют о возрастании интереса к изучению взаимоотношений исторических форм власти с религией<sup>4</sup>. Этот интерес становится весомой предпосылкой для исследования моделей библейских и раннеиудейских форм правления как одного из источников формирования представлений о монархии в Европе, исламском мире и иудаизме.

**Степень разработанности темы.** Изучение образа царской власти в текстах эпохи Второго Храма шло в нескольких дисциплинарных направлениях:

1. Сугубо историческое изучение на основе имеющихся в литературе периода раннего иудаизма образов представителей власти (от Ездры и Неемии до Ирода Антипы и Флора). Здесь можно выделить обзорные монографии<sup>5</sup>, в которых дан детальный анализ политической картины после пленного Израиля, а также раскрывается статус и значение царской власти в Иудее, ее отличие от власти потомков царской линии Давида. В двух последних из этих работ прослеживается генезис царской власти, начиная от истории разделенных царств до эллинистических правителей (Селевкидов, Птолемея), а также описывается влияние этих правителей на формирование образа царя в Иудее. Существует ряд

---

1994.; Norris, P., Inglehart, R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. — Cambridge: Cambridge University Press, 2011. — 375 p.; Искусство и культура Европы эпохи Возрождения и раннего Нового времени: Сборник трудов в честь Всеволода Матвеевича Володарского. — М. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. — 416 с.

<sup>4</sup> Семинар НИУ ВШЭ «Религия и власть. Механизмы религиозной легитимации власти: от древней Месопотамии до современности» в рамках проекта «Религии мира: традиции и тексты»; конференция «Церковь и власть: к 300-летию учреждения Святейшего Синода в Русской Церкви», где была представлена секция «Источники и модели властных отношений между Церковью и государством в Античности, Средневековье и Новом времени» (ПСТГУ, 11-13 ноября 2021)

<sup>5</sup> Данное направление представлено такими работами, как: *Поснов, М.* Иудейство. К характеристике внутренней жизни еврейского народа в после пленное время. — Киев: Типография И. И. Горбунова, 1906. — 273 с.; *Грант, М.* История древнего Израиля. — М.: Терра, 1998. — 336 с.; *Тантлевский, И.П.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. — СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2005. — 404 с.; *Тантлевский, И.П.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. — СПб.: Издательство РХГА, 2012.; *Тантлевский, И.П.* Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб.: Издательство РХГА, 2016. — 407 с.; *Bevan, E. R.* The House of Seleucus. — New York: Barnes & Noble, Inc., 1902. — 358 p.; *Tcherikover, V.* Ha-Yehudim v'ha-Yevanim ba-tekufah ha-Helenistit (*рус. пер.* 2010) — 1930; *Schuerer, E.* The History of the Jewish People in The Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135). — Edinburgh: T&T Clark Ltd., 1973. — 320 p.; *Sanders, E.P.* Judaism: Practice and Belief, 63 BCE — 66 CE. — London: SCM Press, 1992. — 580 p.; *De Vaux, R.* Ancient Israel. Its Life and Institutions. — London: Darton, Longman and Todd Ltd, 1974. — 608 p.; *Shiffman, L.* Texts and Traditions: A Source Reader for the Study of Second Temple and Rabbinic Judaism. (*рус. пер.* 2016) — Hoboken: Ktav., 1998. — 315 p.; *VanderKam, J.* Introduction to Second Temple Period (*рус. пер.* 2011) — Grand Rapids: Eerdmans, 2000. — 304 p.; *Goodblatt, D.* Elements of Ancient Jewish Nationalism. — New York: Cambridge University Press, 2006. — 260 p.; *Grabbe, L.L.* Introduction to Second Temple Judaism. — New York: T&T Clark International, 2010. — 176 p.; *Divination, Politics and Ancient Near Eastern Empires / Ed. By Lenzi A., Stoekl J.* — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. — 220 p. Следует отметить, что приведенные здесь монографии отнюдь не исчерпывают данной проблематики: полный список литературы по данному вопросу будет приложен в дополнениях к диссертации.

монографий, посвященных точной исторической реконструкции периода правления того или иного правителя. На данный момент можно выделить лишь две монографии, в которых тема религиозных оснований царской власти становится специальным предметом исследования: работа Г. Франкфорта<sup>6</sup> и нашего отечественного исследователя О. Р. Астаповой<sup>7</sup>. В своих трудах они рассматривают царские традиции Египта, Месопотамии и Израиля, однако специфика последней, как представляется, не раскрыта в достаточной степени.

Суммируем основные выводы, достигнутые в рамках данного направления исследований:

· царская власть представлена в образе эсхатологического Мессии, в частности Мессии от Давида;

· власть реальных правителей слабо отражена в текстах: там, где они появляются, чаще всего описан конфликт, возникший на социальной почве (как в случае с отражением образа Хасмонеев в кумранской литературе);

· цари, такие как Иродиады, являются военными предводителями, и их власть не нуждается в религиозном подкреплении.

1. Историко-литературное направление сосредоточилось на исследовании особенностей понятия «царь» в текстах раннего иудаизма и его влиянии на другие термины. Особую роль в данном направлении играла критика текста, поиски *Urtext*'а, различия в редакциях и особенности понимания концепции царской власти<sup>8</sup>. Здесь стоит отметить несколько внутридисциплинарных подходов: (1)

---

<sup>6</sup> Frankfort, H. *Kingship and the Gods*. — Chicago: Chicago University Press, 1978. — 512 p.

<sup>7</sup> Астапова, О. Истоки сакрализации власти. Священная власть в древних царствах Египта, Месопотамии, Израиля. — М.: РИПОЛ классик, 2020. — 492 с.

<sup>8</sup> Здесь можно отметить работы Сантала, Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. — СПб.: «Печатный Двор», 1995. — 199 с.; Веворко, И.С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. — М.: Издательство Московского Университета, 2018. — 912 с.; Talmon, S. *Waiting for the Messiah: The Spiritual Universe of the Qumran Covenanters Wisdom / Judaism and their Messiahs at the turn of the Christian era*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — P. 111–138.; *Judaism and Their Messiahs at the Turn of Christian Era*. / ed. By Neusner J., Green W. S., Frerichs E.R. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — 299 p.; Gray, R. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The evidence from Josephus*. — Oxford: Oxford University Press, 1993. — 256 p.; Knohl, I. *The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*. — Los Angeles: University of California Press, 2000. — 159 p.; Xeravits, G.G. *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*. — Leiden: Brill, 2003. — 262 p.; Himmelfarb, M. *A Kingdom of Priest: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006. — 270 p.; Jassen, A.P. *Mediating the Divine. Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*. — Leiden: Brill, 2007. — 452 p.; Collins, J.J. *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2010. — 312 p. Следует отметить, что приведенные здесь монографии отнюдь не исчерпывают данной проблематики: полный список литературы по данному вопросу будет приложен в дополнениях к диссертации.

рассмотрение темы царской власти в исторических источниках и ее осмысления в евангельской литературе<sup>9</sup>, (2) выяснение характера влияния эллинизации на образ царя<sup>10</sup>, (3) рассмотрение феномена царской власти в Кумране<sup>11</sup>.

Основные выводы данного направления исследований выглядят следующим образом:

· Царская власть не является для авторов текстов эпохи раннего иудаизма ведущей темой: в большей части документов исследователи размышляют над темой праведности (знания Закона) и власти священников;

· некоторые представления о царской власти были заимствованы из эллинистической культуры: в частности, царская власть понимается как форма дарования харизмы, или же царь является θεῖος ἀνὴρ<sup>12</sup>;

· «царская» атрибутика в контексте Евангелий связана с личностью Иисуса Христа и Его служением как ожидаемого Мессии.

2. Христианская и иудейская теология уделяли внимание религиозному значению царской власти с точки зрения соответствующего вероучения<sup>13</sup>. Здесь можно выделить труды Л. Шиффмана<sup>14</sup>, в которых он исследует значение термина «царь» в жизни еврейского народа на более позднем материале.

---

<sup>9</sup> Craig, E. The Bible Knowledge Background Commentary: Matthew-Luke. — Colorado: Cook Communications Ministries, 2003. — 544 p.; Evans, C. Ancient Texts for New Testament Studies: a guide to the background literature. — Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005. — 576 p.; Oliver, W.I. Torah Praxis after 70 CE: Reading Matthew and Luke-Act as Jewish Texts. — University of Michigan, 2012. — 596 p.; Левинская, И. Деяния апостолов. Главы 9-28: Историко-филологический комментарий. — Факультет филологии и искусства СПбГУ, 2008 г. — 680 с.; Иеремиас, И. Богословие Нового Завета. Ч.1. Провозвестие Иисуса. — М., 1999. — 369 с.

<sup>10</sup> Hengel, M. The Charismatic Leader and His Followers. — Eugene: Wif and Stock Publishers, 2005. — 126p.

<sup>11</sup> Collins, J.J. The Scepter and the Star...; Xeravits, G.G. King, Priest, Prophet ...; Jassen, A.P. Mediating...

<sup>12</sup> Holladay, C. R. Theios Aner in Hellenistic Judaism: A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 1977. — 300 p.

<sup>13</sup> Hengel, M. The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion. — Philadelphia: Fortress, 1976. — 112 p.; Horsley, R.A. "Messianic" Figures and Movements in First-Century Palestine / The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. — Minneapolis: Fortress Press, 1992. — P. 276-295.; Mendels, D. Pseudo-Philo's Biblical Antiquities, the "Fourth Philosophy", and the Political Messianism of the First Century C.E. / The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. — Minneapolis: Fortress Press, 1992. — P. 294-313.; Yarbro Collins, A., Collins, J.J. King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature. — Grand Rapids: Eerdmans, 2008. — 275 p.

<sup>14</sup> Schiffman, L. From Temple to Torah: rabbinic Judaism in light of the Dead Sea Scrolls // Shofar. — 1992. — Vol. 10. — № 2. — P. 2 — 15.; Schiffman, L. Halakhic terminology in the Dead Sea Scrolls // Revue de Qumran. — 2009. — Vol. 24. — № 1. — P. 115-133; Schiffman, L. Second Temple Literature and Rabbinic Judaism / Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Culture. — Leiden: Brill, 2011. — P. 597-617.



В рамках российской науки данное направление было разработано и представлено в большей своей части дореволюционными исследованиями<sup>15</sup>, хотя существуют и современные работы<sup>16</sup>.

Основные выводы данного направления исследований выглядят следующим образом:

- Образ царя связывается как с темой Мессии, так и с образом будущего небесного царства.

- В частности большую роль играет ожидание Мессии (царя) от Давида.

За. Научным изучением термина «царь» также занималась т. н. «новая герменевтика»<sup>17</sup>, в рамках которой часть ученых-библеистов использовала методологию структурализма, постструктурализма, деконструкции и т. д. Данный синтез дал интересный результат, обогатив понимание целых книг (Екклесиаста, пророка Осии, Евангелия от Иоанна) и отдельных фрагментов<sup>18</sup>. В российской научной среде подобный метод остался почти невостребованным<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Покровский, Ф.Я. Разделения еврейского царства на царство иудейское и израильское. — Киев: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1885. — 358 с.; Поснов, М.Э. Идея завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете. Богуслав: Лито-Типография А.М. Ленского, 1902. — 97 с.; Поснов, М.Э. Взаимодействие двух факторов в истории Израильского народа — божественного и человеческого. — Киев, 1903. — 20 с.; Лопухин, А.П. Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 2. СПб, 1905. — 689 с.; Богородский, Я.А. Еврейские цари. Казань: Центральная типография, 1906. — 382 с.

<sup>16</sup> Асмус, В. прот. Царь в Библии. // Православная государственность: 12 писем об империи / Сборник статей под ред. А. М. Величко, М. Б. Смолина. — СПб: Издательство Юридического института (Санкт-Петербург), 2003. — С. 230–241.; Горохов, В. иер. Проблема формирования политического института монархии в Древнем Израиле (по данным современной зарубежной историографии) // Христианское чтение. — 2012. — № 1. — С. 161–172.

<sup>17</sup> Термин и его объяснение взято из: Десницкий, А. «Новая герменевтика» и перспективы православной библеистики // Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. — М.: ПСТГУ. — Т. 1. — № 20. — 2010. — С. 147–150.

<sup>18</sup> Здесь стоит упомянуть работы А. Вежбицкой: *Wierzbicka, A. Semantics, Culture and Cognition: Universal human concepts in culture-specific configurations.* — Oxford: Oxford University Press, 1992. — 496 p.; *Wierzbicka, A. What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in simple and universal human concepts.* — Oxford: Oxford University Press, 2001. — 528 p.

<sup>19</sup> *Koosed, J. L. Nine Reflections on the Book: Poststructuralism and the Hebrew Bible // Religion Compass.* — 2008. — Vol. 2. — № 4. — P. 499–512.; *Sherwood, Y. The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective.* — Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. — 360 p.; *Moore, S. D. Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross.* Minneapolis: Fortress Press, 1994. — 144 p.; *Chatelion Counet, P. J. E. John, a Postmodern Gospel: Introduction to Deconstructive Exegesis Applied to the Fourth Gospel.* — Leiden: Brill, 2000. — 364 p. Особо хотелось бы отметить подход, использованный в недавно вышедшей книге: *Кудрявцева, К. «Жена, облеченная в солнце»: происхождение образа.* — М.: РГГУ, 2015. — 334 с. Хотя ее исследование не связано напрямую с темой царской власти, однако, по словам автора, она использует метод кочующего и уникального мотивов (Ю. Е. Березкина) и метод анализа библейских книг как символических повестей (А.И. Шмайна-Великанова). Это позволяет автору найти уникальные связи внутри исследуемого объекта (Апокалипсиса Иоанна) и оценить распространенность мотивов, использованных в тексте, в мировой культуре.

Мы не нашли среди научных исследований работы, раскрывающей типологию и эволюцию идеи царской власти в древнееврейских религиозных представлениях в целом. Отчасти мы надеемся восполнить этот пробел при помощи анализа религиозной стороны того образа царя, который сложился в эпоху Второго храма. Этим определяется постановка проблемы нашего исследования.

### **Проблема исследования.**

Даже те исследователи, которые уделяют особое внимание нашей проблематике, полагают, как правило, что в отличие от египетского фараона и месопотамского лугаля власть израильского царя изначально не обладала священным статусом<sup>20</sup>. Лишь позднее представления о царе сакрализуются, и правитель, не имевший священного статуса, превращается в идеального эсхатологического посланника<sup>21</sup>. Покрывает ли эта схема всю систему представлений раннего иудаизма?

Обратим внимание прежде всего на то, что в начале нашего периода, в эпоху персидского владычества, царская власть уже представляет собой для иудейских авторов исторический институт, играющий важную роль в религиозной жизни<sup>22</sup>. В дальнейшем ее значимость, казалось бы, падает, и к 70 г. н. э. она как будто вообще исчезает из набора ключевых представлений. Однако в Новом Завете «царь» и «царство» снова фигурируют среди важнейших концептов, и создается впечатление, что они не утрачивали своего значения.

Таким образом мы должны констатировать, что представления о царской власти были более сложными и в большей степени насыщены религиозными коннотациями, чем обычно предполагается. Чтобы подтвердить или опровергнуть эту гипотезу надо выявить и описать представления о царской власти в период раннего иудаизма как целостную систему. Для этого представляется необходимым выделить ключевые фигуры, вокруг которых строилась эта система.

---

<sup>20</sup> Frankfort, H. Kingship and the Gods... P. 279.

<sup>21</sup> Астапова, О. Истоки сакрализации... С. 347–366.

<sup>22</sup> Вандеркам, Дж. Введение в ранний иудаизм. — М.: ББИ, 2011. — С. 2.; Шиффман, Л. От текста... С. 50-51.

**Объект исследования.** Идея царской власти в иудейской литературе периода Второго Храма.

**Предмет исследования.** Религиозные аспекты идеи царской власти в иудаизме периода Второго Храма.

**Цель исследования.** Систематическая реконструкция представлений о религиозных аспектах царской власти в литературных источниках периода раннего иудаизма.

**Задачи исследования.**

1. Реконструировать представления о земном царе, сформированные на основе хрестоматийного библейского образа царя Давида.

2. Реконструировать представления о мистическом царе, сформированные на основе образа Сына Человеческого из книги пророка Даниила.

3. Систематизировать значения термина «Сын Человеческий» в религиозных документах эпохи.

4. Проследить взаимоотношения представлений о царе и образа праведника, обладающего Премудростью.

5. Проследить взаимоотношения представлений о царе и образа первосвященника.

6. Рассмотреть идею царя в ракурсе пророческой и судейской харизмы.

7. Суммировать полученные данные в реконструкции эсхатологической идеи царя как идеального носителя власти от Бога.

**Границы исследования.** Исследование охватывает собой историю раннего иудаизма в период с III в. до н. э. (время появления ранних из интересующих нас источников) по 70 год н. э.

**Источниковая база.** В источниковую базу нашего исследования войдут тексты, описывающие период Второго Храма и/или созданные в эту эпоху, кроме канонических библейских книг, написанных в V в., когда ещё существовали надежды на восстановление династии Давида в Иудее, связанные с реальной фигурой Зоровавеля. Критерием выбора того или иного источника является избранный нами метод, для реализации которого мы рассматриваем определенный аспект или отрывок интересующего нас источника. Значительный

объем используемых источников обусловлен необходимостью представить целостную систему представлений о царской власти в ее развитии на протяжении всего периода.

При этом наша работа, опираясь на филологический и текстологический анализ этих источников, уже осуществленный в специальной литературе, стремится осуществить их религиоведческий анализ, т.е. выявить и систематически описать характерные для этой эпохи образы, в которых древние авторы так или иначе интерпретировали отношения религии и власти и которые концентрируются вокруг фигуры царя.

В основной круг литературных источников входит:

1-я Маккавейская книга — историческая книга, повествующая о борьбе за независимость Маккавеев. Входит в состав Септуагинты во всех древних кодексах, за исключением Ватиканского. Датировка: от 100 г. до н. э. до 63 г. н. э., создана в сиро-палестинском регионе. Автор хорошо знаком с географией, подражает библейскому языку, однако его владение литературным греческим слабое.

Книга Образов — одна из частей 1-й книги Еноха, апокрифическая книга периода Второго Храма. Датировка Книги Образов: нач. II в. до н. э. — нач. I в. н. э.

Псалмы Соломона — апокрифическое произведение, приблизительная датировка: I в. до н.э.

Житие Адама и Евы — апокриф периода Второго Храма. Датировка: I в. н. э. Исследователи полагают, что текст, дошедший до нас в более поздних переводах, изначально был создан на древнееврейском языке.

Завещания двенадцати патриархов — апокриф, написанный, предположительно, на греческом языке. Датировка от II в. до н. э. до II в. н. э. К ранним слоям текста относят рассматриваемый нами Завет Левия, схожий своей риторикой с кумранской книгой Юбилеев.

Премудрость Иисуса, сына Сирахова — неканоническая книга Ветхого Завета. Датировка: конец III в. до н. э. Древнейшие рукописи большей части

текста обнаружены в кумранской библиотеке (2Q18, 11QPs<sup>a</sup>): датируются они периодом правления Ирода Великого.

Корпус кумранских текстов данного периода — корпус текстов, созданный предположительно общиной Кумрана с II в. до н. э. и до войны 66–73 гг. н. э. Язык текстов: древнееврейский или арамейский.

Новый Завет — корпус текстов, включающих в себя Евангелия, Деяния Апостолов, апостольские послания и Откровение Иоанна Богослова. В своем исследовании мы берем весь корпус Нового Завета в издании Мецгера, опираясь на раннюю датировку канона в пределах 100 г. н.э.<sup>23</sup> Язык написания — греческий, хотя существует предположение об арамейском (для Марка)<sup>24</sup> или еврейском (для Матфея)<sup>25</sup> оригинале, на которые ориентировались авторы имеющихся у нас Евангелий.

«Иудейская война» и «Иудейские Древности» — исторические книги, написанные Иосифом Флавием<sup>26</sup>. На данный момент эти труды представляют собой один из немногих источников (наряду с Евангелиями), наиболее полно отразивших события эпохи. Крайней датой создания «Иудейской войны» признается 75 или 79 гг. н. э., «Иудейских Древностей» — 93–94 гг. н.э. В предисловии к «Иудейской войне» сам автор отмечает, что изначально данный текст был написан на еврейском языке, а затем переведен для граждан Империи.

В дополнительный круг литературных источников входит:

«Эксагоге» Иезекииля Трагика — античная пьеса, посвященная событиям Исхода (Ἐξαγωγή, букв. «Исход»). Текст написан изначально по-гречески

<sup>23</sup> Браун, Р. Введение в Новый Завет. — М.: ББИ. — Т. 1. — С. 111. См. также Hengel, M. Studies in Early Christology. — Lake Placed: UNKNO. — P. 64-84. Oliver, W.I. Torah Praxis... P. 37.; Hobart, W. K. The Medical Language of St. Luke. — Dublin: Gorgias Pr Llc, 2003. — P. 24.; Kloppenborg, J. Synoptic Problems: Collected Essays. — Tubingen: Mohr Siebeck, 2014. — P. 64-76.

<sup>24</sup> Гипотезу о латинском происхождении Мк. можно считать слабой (Гриликес, Леонид прот. Археология текста... С. 13), логичнее предположить, что Евангелие от Марка было написано с опорой на источник на арамейском языке.

<sup>25</sup> Папий Иерапольский свидетельствует о том, что «Матфей на еврейском языке составил Изречения (λογια), переводил же их каждый, как мог» (Eusebius, Hist.eccl. III, 39, 16). В частности, прот. Леонид Гриликес отмечает строгую зависимость Мф. от другого, нежели LXX, источника текста Ветхого Завета (возможно, кайре-Теодотиона) в цитировании. Текстологический анализ указывает на то, что автор Евангелия делал перевод именно с еврейского, заимствуя речевые обороты и синтаксическое управление. см. Гриликес, Леонид прот. Археология текста... С. 17.

<sup>26</sup> О различиях между «Иудейской Войной» и «Иудейскими Древностями» см. Flavius Josephus: Interpretation and History / ed. by Pastor J., Stern P., Mor M. — Leiden: Brill, 2011. — P. 7 и далее.; Atkinson, K. A History of the Hasmonean State: Josephus and Beyond. — London: T&T Clark International, 2016. — P. 165.

ямбическим триметром, в Египте, возможно, для постановки в театре. Датировка: сер. I в. до н. э.<sup>27</sup>

2-я книга Еноха — апокриф, сохранившийся только в славянском переводе. Существуют несколько датировок: до 70 г., IV–VII в. и ок. IX в. н. э. Большая часть документа создана в иудейской среде, однако видны эллинистические и христианские влияния на текст.

Библейский текст мы будем цитировать по Септуагинте и по Масоретской редакции, в зависимости от их интертекстуальных отношений с другими источниками.

Также будет использован Новый Завет на греческом (в издании Nestle-Aland 28) и русском языке (Синодальный перевод).

Выбранные нами основные источники описывают период с III в. до н. э. по 70 год н. э. и созданы на территории сиро-палестинского региона. Дополнительные источники могут выходить за рамки обозначенного нами периода и используются нами как вспомогательные для реконструкции того или иного представления.

### **Методология исследования.**

Наше исследование стремится следовать общенаучным принципам историзма, общезначимости, непредвзятости. Мы используем стандартные процедуры исторического, филологического и религиоведческого анализа древних текстов. Кроме того, мы привлекаем для решения стоящих перед нами задач структуралистские и семиотические подходы В.Я. Проппа и Ю.М. Лотмана, пользуемся наработками анализа развития религиозных источников в трудах П. Бергера<sup>28</sup>. Как показал Ю.М. Лотман, семиосфере свойственно сохранение всех трансформаций контекста<sup>29</sup>. Согласно этому принципу, повторяющаяся структура

---

<sup>27</sup> Lanfranchi, P. L'Exagoge d'Ezéchiel le Tragique. Introduction, texte, traduction et commentaire. — Leiden: Brill, 2006. — P. 10.

<sup>28</sup> Бергер, П. Священная завеса: элементы социальной теории религии. — М.: Новое литературное обозрение, 2019. — С 20-25.

<sup>29</sup> Как полагает Лотман, «текст обладает способностью сохранять память о своих предшествующих контекстах» (Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. — М.: «Языки русской культуры», 1996. — С. 21). Способностью «памяти текста» он называет сумму контекстов, в которых данный текст приобретает осмысленность и которые определенным образом как бы инкорпорированы в нем (Там же. С. 21.). Для нас это важное замечание, поскольку нас интересует не просто возможность реконструировать контекст, в котором создан текст: мы ищем ту сферу, из которой черпались

библейского царского нарратива рассматривается нами для анализа развития идеи царя, вплоть до эпохи эллинизма и новозаветных текстов.

**Научная новизна исследования** состоит в применении методологии, основанной на работах В.Я. Проппа и Ю.М. Лотмана, к текстовому материалу раннего иудаизма, для проводимой впервые реконструкции процесса формирования основных направлений религиозных представлений о царской власти.

В процессе написания диссертации было выявлено несколько существенных моментов, которые помогли раскрыть понимание иудейским обществом царского служения. Исследователи (в частности, Хорсли<sup>30</sup>) отмечали спад интереса к фигуре царя Давида: он появляется в качестве толкователя Закона или же вдохновленного псалмопевца. Однако мы настаиваем на обратной точке зрения: интерес не только не угасал, а наоборот возрастал. В нашем исследовании мы соединили использование образа Давида с описанием личности Ирода. Это помогло выявить роль данного паттерна в применении не только к Иисусу, но и другим историческим личностям: образ библейского правителя повлиял на описание трех представителей династии Иродианов и Иисуса Христа. Это влияние ранее не было отмечено учеными.

Круг ученых, исследующих т.н. «традицию двух владычеств»<sup>31</sup> (среди них А. Сигал, Д. Боярин, Л. Хартадо, Дж. Коллинз, Орлов<sup>32</sup>) отмечают, что Подобный Сыну Человеческому описывает эсхатологическую, мессианскую фигуру. На основе анализа источников был сделан вывод, что в образе Сына Человеческого мы можем найти указание не только на Мессию — она

---

идеи и образы для его создания. Также сравни: *Пропп, В.Я.* Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. — М.: Издательство КоЛибри, 2020. — С. 176.

<sup>30</sup> *Horsley, R. A.* “Messianic” Figures...

<sup>31</sup> Концепция «Двух владычеств» (англ. Two Powers in Heaven) была предложена А. Сигалом в своей докторской работе «Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism», опубликованной в 1977. Он предположил существование представлений о двух владычествах на небесах, отраженных в Дан. 7 (в паре «владычеств»: Ветхом Днями и Сына Человеческого), в ряде произведений более позднего периода.

<sup>32</sup> *Segal, A. F.* Two Powers in Heaven...; *Hurtado, L. W.*, One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism. — Philadelphia: Fortress, 1988. — 210 p.; *Boyarin, D.* Beyond Judaism: Metatron and the Divine Polymorphy of Ancient Judaism / Journal for the Study of Judaism — 2010. — Vol. 41. — P. 323-365.; *Collins, J.J.* Two Powers in the Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls / Religion in the Dead Sea Scrolls. — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — P. 9-29.; Предание о двух владычествах...

включала в себя и представления об идеальном мистическом монархе, который либо близок Богу, либо тождественен Ему.

Также исследователи (Ватт, Граббе, Ньюман)<sup>33</sup> сходятся во мнении, что для периода Второго Храма являются важными фигуры Первосвященника и Праведника, обладающего Премудростью, в то время, как уменьшается ожидание царя иудеями. В данной работе продемонстрировано, что эти две фигуры несут в себе элементы представлений об идеальной царской власти, благодаря чему получают легитимацию управления Израилем. В данном случае более корректно говорить об переосмыслении фигуры царя и перенесения ряда ее атрибутов на другие образы.

**Основные положения, выносимые на защиту.** Выводы, полученные в ходе данного исследования, позволяют с большей точностью судить о роли идеи царской власти в контексте раннего иудаизма. На их основе на защиту выносятся следующие положения:

1. Образ царя, с учетом всей «царской» атрибутики различных образов, был представлен в литературе интересующей нас эпохи намного шире, чем было принято предполагать в современной научной литературе.
2. В период раннего иудаизма сложились две основные модели осмысления царской власти: по образу Давида (земной правитель с божественной санкцией и харизмой) и по образу Сына Человеческого (мистический, небесный правитель).
3. В текстах Иосифа Флавия и евангелистов существует основанная на использовании паттернов зависимость описания Ирода Великого от образа царя Давида в книгах Царств. Соответственно этой закономерности, Ирод выступает у авторов эпохи Второго Храма и раннего христианства сознательно конструируемым негативом Царя-Мессии (земного либо мистического).

---

<sup>33</sup> *Watts, J. Ritual and Rhetoric in Leviticus From Sacrifice to Scripture.* — Cambridge: Cambridge University Press, 2007. *Grabbe, L. Judaism from Cyrus to Hadrian, Vol. 1: The Persian and Greek Periods.* — Minneapolis: Fortress, 1992. — P. 71; *Vanderkam, J. From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile.* — Augsburg: Augsburg Fortress Publishers, 2004. — P. 95–7, 115–18; *Newman, H. Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period.* — Leiden: Brill, 2006.



4. Фигура земного царя в этот период характеризуется (1) преобладанием военного служения над судебным; (2) слабой связью с религиозными чаяниями относительно исторической и эсхатологической будущности Израиля; (3) в то же время, развитием представлений о связи между избранностью царя Богом и его праведностью.
5. Фигура мистического правителя мыслится как (1) обещанный царь будущего века, (2) обитающий на небесах и (3) являющийся одним из ключевых участников эсхатологических событий. Он обладает ангельской, подобной ангельской или божественной природой. Для данной модели характерно концептуальное пересечение с идеей теократии (термин введен в I в. Иосифом Флавием) – особой, присущей только Израилю формы правления.
6. В литературе Второго Храма и у новозаветных авторов осуществлялась активная рецепция основных элементов обеих моделей царской власти, в особенности в образах Праведника, обладающего Премудростью, и первосвященника. В контексте обсуждения этих двух тем выделяется несколько характерных форм развития представлений о власти в Израиле.
7. Модель «царя Давида» в текстах переосмысливается в рамках определенной темы (например, власть царя-Давида может отождествляться с властью священников-садокитов из Кумрана). Появляется поиск новых инклюзивных форм власти, помимо царской: Праведник и/или пророк вбирает в себя функции монарха.
8. Идея царской власти в религиозных представлениях раннего иудаизма и начального христианства трансформируется, приобретая новые формы: даже при сохранении целостности образа (например, царя Давида) его черты размываются. Особенность описания царской власти в данный период состоит в том, что ее границы можно определить только по властным атрибутам (появляются у Сына Человеческого, Праведника, первосвященника).

**Теоретическая и практическая значимость исследования.** Теория, предложенная в заключительной части работы, подходит и для дальнейшего изучения механизмов функционирования властных структур Древнего Израиля в ранний и раввинистический периоды иудаизма. Результаты, полученные в ходе нашего исследования, имеют потенциал стать частью академических курсов по иудаике, истории религии, а также по истории раннего христианства. Методологический аппарат может быть использован для рассмотрения ряда религиозных текстов или доработан под задачи конкретного исследования. Нарботки данного исследования могут быть применены для изучения стилей религиозного лидерства как в духовной, так в светской среде.

**Апробация работы.** Отдельные тезисы работы были представлены на следующих конференциях: III Конгресс русского религиоведческого общества (РГПУ им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия); Исследования религии: прошлое, настоящее, будущее (2020, Москва, ПСТГУ, РГГУ, НИУ ВШЭ); Ломоносов-2020 (Москва, МГУ); Ежегодная межвузовская студенческая научная конференция Еврейского университета (2021); IV Конгресс Русского религиоведческого общества (2021, Казань, кафедра религиоведения Казанского (Приволжского) федерального университета, при участии Проектного офиса стратегических инициатив Казанского инновационного университета имени В. Г. Тимирязова); Ломоносов-2021 (Москва, МГУ); Исследования религии: прошлое, настоящее, будущее (2021, Москва, ПСТГУ, РГГУ, НИУ ВШЭ); Семинар ЛИЦИ БФ ПСТГУ (Москва, ПСТГУ); Международная конференция по иудаике Сэфер (2021, Центр «Сэфер» совместно с Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН); Ломоносов-2022 (Москва, МГУ); Исследования религии: прошлое, настоящее, будущее (2022, Москва, ПСТГУ, РГГУ, НИУ ВШЭ).

Также данный проект был поддержан фондом РФФИ № 20–311–90023 Аспиранты «Религиозное значение идеи царской власти в иудаизме эпохи Второго Храма».

**Структура работы.** Работа состоит из Введения, трех глав и Заключения.

## Глава 1. «Царь Давид» как религиозный нарратив идеального царя

Во введении мы выделили две монографии, в которых есть религиозные обоснования царской власти. Прежде всего это труд Франкфорта «Kingship and the Gods», где он рассматривает три концепции: египетскую, месопотамскую и израильскую. Первые две реализуются как царь-бог (или сын бога) и царь-жрец соответственно. Израильский тип исследователь выделяет отдельно: в отличие от фараона и лугалья, власть израильского царя не обладала священным статусом<sup>34</sup>. Этому мнению следует и отечественный исследователь О. Астапова, чья монография на данный момент является единственным полноценным трудом в отечественной науке, в котором дана попытка на большом количестве источников дать осмысление направлений развития идеи царской власти. О. Астапова отмечает, что «древнеизраильскую монархию уместнее было бы отнести к государственности как институту... нежели к царственности как сакральному феномену, причастному двум (божественному и сакральному) мирам»<sup>35</sup>.

Она полагает, в раннем иудаизме царская фигура понималась только как эсхатологический царь будущего века. Ученая отмечает изменение представлений о царской власти от библейского периода к периоду Второго Храма: изначально лишённая божественной санкции, царская власть к концу периода превращается с сосредоточением сакрализации. Реальный правитель библейского периода, не имеющий священного статуса, как пророк или священник, превратился в идеального эсхатологического посланника.

Несмотря на приводимые ею убедительные примеры текстологических совпадений<sup>36</sup>[3], мы должны констатировать, что представления о царской власти были более сложными, чем представляется ей и ее кругу единомыш-

---

<sup>34</sup> Frankfort, H. Kingship and the Gods... P. 279.

<sup>35</sup> Астапова, О. Истоки сакрализации... С. 350.

<sup>36</sup> Там же. С. 347-366. В частности, представляет интерес выявленная ею связь между погребальным культом, и представлениями о посмертии и идеей царской власти.

ленников. В частности, при совпадении формы, иудейские идеи царской власти несли в себе иное содержание. Веллгаузен и Лангламе утверждали, что власть царя не только обладала священным статусом, но и изначально единым царем почитался только Бог, который делегирует власть избранным народным вождям<sup>37</sup>. Институтом, из которого возникает монархия, является институт судей. Отметим, что для еврейского языка корень «שפ» собирает в себе такие значения, как «править», «судить», «освободить», «устанавливать порядок», «творить справедливость». Именно эту функцию – судебскую – мы выделяем для нашего исследования, как важнейшую. Второй важнейшей функцией царя является ведение войны и защита Израиля от иноземного вторжения.

В данной главе мы следуем традиции т.н. *максималистов*, которая утверждает, что израильское государство сформировалось к X–IX в до н.э.<sup>38</sup>, а царь Давид был реальным историческим лицом, чьему жизнеописанию посвящены книги Царств и Паралипоменон и от фигуры которого строится представление о царской власти. Им противостоит т.н. *минималистская теория*, которая высказывает сомнение в достоверности книг Библии как исторических источников. Например, известный ученый И. Финкельштейн<sup>39</sup> опровергает возможность существования достаточного развития иудейского общества для образования государства и выбора царя. С точки зрения тель-авивской школы мы можем говорить изначально лишь о существовании Разделенных Царств. Главным пунктом их аргументации является отсутствие археологических доказательств существования Давида, от которого, в Библии, отсчитывается начала монархии в Израиле. Отсюда следует, что все учение о царе и осмысление

---

<sup>37</sup> Wellhausen, J. Prolegomena to the History of Ancient Israel. — New York: Forgotten Books, 2008. — P. 245-260.; Langlamet, F. Les récits de l'institution de la royauté (1 Sam VII-XII) // Revue biblique. — 1970. — P. 161-200. При этом Веллгаузен настаивает на том, что данное понимание власти Бога появилось после вавилонского плена, уже в эпоху раннего иудаизма; Лангламе, оспаривая это утверждение, возводит веру в царское достоинство Бога к домонархическим представлениям иудеев.

<sup>38</sup> Joffe, A.H. The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant // JESHO. — 2002. — Vol. 45. — P. 450.

<sup>39</sup> Finkelstein, I. The Forgotten Kingdom: Archeology and History of Northern Israel. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013. — P. 9.

царской власти представляют собой вторичный продукт, созданный, возможно, под влиянием египетского или месопотамского учения о царской власти<sup>40</sup>.

Власть монарха понимается Библией как власть Бога над Израилем, реализованная в виде уступки желанию народа: «И собрались все старейшины Израиля, и пришли к Самуилу в Раму, и сказали ему: вот, ты состарился, а сыновья твои не ходят путями твоими; итак, поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов. И не понравилось слово сие Самуилу, когда они сказали: дай нам царя, чтобы он судил нас. И молился Самуил Господу. И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними» (1 Цар. 8:4-7).

«Но народ... сказал: нет, пусть царь будет над нами, и мы будем как прочие народы: будет судить нас царь наш, и ходить пред нами, и вести войны наши» (1 Цар. 8:19-20).

Мы можем выделить четыре характеристики царской власти:

1. Изначальная власть над Израилем принадлежала Богу. Желание иметь монарха означает отвержение прямой власти Бога. Первые главы Библии утверждают абсолютную власть Бога над миром, которая в дальнейшем переходит на Израиль. «Царь» как эпитет Бога появляется в Библии более 60 раз<sup>41</sup>.
2. Желание иметь царя мотивируется идеей «быть как все народы».
3. Оно также возникает как ответ на то, что дети Самуила «не ходят его путями».
4. Царю вменяются две обязанности, принадлежавшие до этого судьям и вождям – консолидирующе-представительская функция – «ходить пред нами»:
  - Военный предводитель общества.

---

<sup>40</sup> Там же. Об убедительности археологических находок, свидетельствующих в пользу максималистов, см. *Garfinkel, Y.* In the Footsteps of King David: Revelations from an Ancient Biblical City. — London: Thames & Hudson, 2018. — 240 p.

<sup>41</sup> *Астапова, О.* Истоки сакрализации власти... С. 343.

● Судья.

Идея царской власти данного типа была сформулирована на основе образа библейского царя Давида. Религиозный нарратив книг Царств стал решающим в разработке идеи об идеальном земном правителе.

И. П. Вейнберг отмечает, что «характерной особенностью ветхозаветной, древнееврейской картины мира является ее особое внимание к феномену “начало, истоки, происхождение”»<sup>42</sup>.

Судьи и пророки оставались помощниками Бога — в частности, это проявилось в том, что их должности не передавались по наследству<sup>43</sup>.

В текстах книг Царств и Паралипоменон мы видим начало нового периода в иудейском обществе: создание института царской власти. Царская фигура радикально меняет позицию силы во властных структурах общества<sup>44</sup>. Судьи как институт власти исчезают из истории, сменяясь властью царя, который отныне выполняет функции и судьи, и военачальника<sup>45</sup>.

В Библии, как мы увидим, прослеживается двойное восприятие власти. С одной стороны, это осуждаемая форма власти (в отличии от власти Бога, судьи или Моисея). С другой, авторы библейских книг признают особые заслуги за отдельными правителями, которые были отмечены особым благоволением Бога. К царской власти впервые применяются такие формулировки «адопции» Богом, при которых царь называется «сыном Бога» («Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (2 Царств 7:14)<sup>46</sup>). Также над ним

---

<sup>42</sup> Вейнберг, И.П. Древнееврейское государство: идея и реальность // Государство на Древнем Востоке. — М.: Вост. лит. 2004. — С. 300.

<sup>43</sup> Как полагают Лензи и Холлидей, на примере классических пророков Разделенного Царства можно хорошо проследить идею Бога как высшего Царя. Исследователи отмечают, что стиль, которым написаны послания, схож с нео-ассирийским, которым обычно пользовался правящий монарх для посланий удельным правителям. Фактически, в такой ситуации пророки становятся посланниками от одного царя к другому. При этом пророки имели власть над земным правителем, обличая его при невыполнении повелений Бога. Holladay, J. S. Jr. Assyrian Statecraft and the Prophets of Israel / HTR. — 1970. — Vol. 63. — P.: 29–5.; Lenzi, A. Revisiting Biblical Prophecy, Revealed Knowledge Pertaining to Ritual, and Secrecy in Light of Ancient Mesopotamian Prophetic Texts / Divination, Politics and Ancient Near Eastern Empires. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. — P. 65-86.

<sup>44</sup> Elazar D.J., Cohen S.A. The Jewish Polity. Jewish political organisation from biblical times to the present. Indiana University Press. 1989. P 72.; Вевюрко, И.С. Диалектика истории институтов власти в Ветхом Завете // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2013. — № 3. — С. 96.

<sup>45</sup> И.С. Вевюрко указывает, что в титуле царя имплицитно присутствуют также и законодательные функции. Об этом подробно Вевюрко, И.С. Септуагинта... С. 697.

<sup>46</sup> Такая формулировка была характерна для египетского общества, об этом подробнее Астапова, О.

совершается помазание, и «фигура царя максимально приближается к фигуре “облеченного Духом” харизматического вождя эпохи судей»<sup>47</sup>.

Образ Давида как идеального лидера Израиля сочетает в себе все черты избранного праведника, а именно пророка и первосвященника, и занимает, таким образом, важное место в формировании религиозных представлений об эсхатологическом царе.

В начале нашего исследования мы рассмотрим паттерн, который выстраивается при анализе образа царя Давида, и истории, которые были созданы на его основе.

Затем разберем истории Ирода Великого, описанные в «Иудейской войне» Иосифа Флавия, и Иисуса Христа, описанные авторами Нового Завета. Также мы рассмотрим ближний круг тем, связанных с образом Давида: тему Мессии от Давида и связанный с ним комплекс ожиданий эсхатологического царя Давида, а также представление о Сыне Божьем (как варианте реализации адопционизма). Несмотря на то, что исследователи отмечают непопулярность ожидания царя Давида (в том числе и эсхатологического Мессии от Давида)<sup>48</sup>, этот религиозный нарратив оказывается универсальным при описании исторических личностей.

### **1.1. История Давида в Ветхом Завете**

Давид представляет собой уникальный пример персонажа, чья история стала образцом для целого ряда последующих царей, а также фигур, претендующих на этот титул.

История Давида описывается в 1–2 книге Царств и повторяется в параллельных местах книг Паралипоменон (1 Цар. 16–3 Цар. 2, 1 Пар. 3–29). Датировка книг Царств разнится<sup>49</sup>, однако к периоду Второго Храма эти книги уже оформились как часть канона.

---

Истоки сакрализации власти...

<sup>47</sup> Там же. С. 351.

<sup>48</sup> Charlesworth, J.H. From Messianology to Christology: Problems and Prospects / The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. — Minneapolis: Fortress Press, 1992. — P. 5.

<sup>49</sup> Существует три основных версии датировки: книги датируются правлением Соломона, Езекии или

Повествование о воцарении Давида является достаточно многослойным: перед нами и династическая хроника, и элементы политической истории, выражающие позиции определенных групп во власти<sup>50</sup>, и новелла, и притча, и литература Премудрости<sup>51</sup>. К тому же у нас существуют два образа Давида, описанные в книгах Царств и Паралипоменон, где очевидно более «схематизированной», «очищенной» (в т. ч. и с точки зрения чистоты нравственной и возвышенной) оказывается история из Паралипоменон<sup>52</sup>.

Как отмечает А.И. Шмаина-Великанова<sup>53</sup>, сюжет книг Царств строится вокруг имени Давида (דָּוִד, «любимый», «возлюбленный»)<sup>54</sup>. Мы предполагаем, что это история не только о любви, но и о сильной ненависти, которая толкает противников избранника на страшные (и роковые) поступки. Именно мотив любви/ненависти становится двигателем этого сюжета.

Мы разобьем нарратив Давида на отдельные паттерны, которые используются авторами литературы периода Второго Храма, проследим их особенности и дадим им свое осмысление.

---

же эллинистическим периодом. Велльгаузен предположил, что текст 1–2 Цар. написан ради прославления Соломона и создан был в период его правления. Уайбрей считал, что текст написан в начале правления Соломона. С данной датировкой согласны Пост, Грей (*Gunn, D.M. The story of King David. Genre and Interpretation.* — Sheffield: University of Sheffield, 1989. — P. 31). В рамках развития концепции «девторономиста» Нота Ф.М. высказал предположение, что исторические книги были завершены в правление царя Езекии или Иосии (*Braulik, G. Theorien über das deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel der Forschung // Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte.* — 2004. — № 5. — S. 191–202). Существует также представление о том, что история Давида подверглась редактуре уже в период Хасмонеев с целью дискредитации: об этом свидетельствует история с Вирсавией.

Также Дитрих предполагает три редакции истории Давида (в составе девторономического корпуса): Dtr G (первая историческая редакция), Dtr P (поздняя пророческая редакция), Dtr N (финальная гомилетическая редакция). *Gunn, D.M. The story of King David...* P. 24. Мы склонны относить датировку написания 1–2 Цар. к допленному периоду.

<sup>50</sup> Мы должны оговорить тот факт, что этот пункт представляет собой главную трудность в прочтении книги Царств: исследователю необходимо давать себе отчет о возможности расхождения изначального замысла книги Царств именно как хроники, и тем, как она могла применяться для защиты династии Давидов или иной другой династии, пришедшей ей на смену. Рассмотрение этого нарратива как набора паттернов и их пристальное рассмотрение, на наш взгляд, помогает найти ту тонкую грань между реальным Давидом и тем, как его образ использовался в идеологических целях.

<sup>51</sup> *Gunn, D.M. The story of King David...* P. 13.

<sup>52</sup> *Десницкий, А. С. Царь Давид между мифом и историей // Ориенталистика.* — 2019. — Vol. 2. — № 3. — С. 713 и далее.

<sup>53</sup> *Шмаина-Великанова, А. Книга Руфи как символическая повесть.* — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. — С. 81.

<sup>54</sup> Хотя существуют и иные точки зрения. Об этом см.: *Stamm, J. J. Der Name des König David. // Congress volume Oxford.* — Oxford: Oxford University Press, 1959. — P. 165–183.



*а) Появление избранного царя*

Фигура Давида появляется в 1 Цар. 16:12, когда Самуил в Вифлееме по приказу Бога выбирает нового царя. Его помазание проходит в тайне, и «почивал Дух Господень на Давиде с того дня и после» (1 Цар. 16:13). Впоследствии Давид, который был любимцем царя, становится оруженосцем Саула. Любовь царя соседствует в сюжете со страхом и ненавистью: уже в 18 главе после победы Давида над филистимлянами говорится, что «Давид во всех делах своих поступал благоразумно, и Господь *был* с ним. И Саул видел, что он очень благоразумен, и боялся его. А весь Израиль и Иуда любили Давида, ибо он выходил и входил пред ними» (1 Цар. 18:5).

Саул с трудом терпел рядом с собой человека, столь полюбившегося народу, и старался избавиться от него (1 Цар. 18:6-9)<sup>55</sup>. На этой ненависти строится конфликт между существующим правителем и будущим царем. В это же время в сюжете появляются два мотива, которые будут развиваться впоследствии: линия Мелхолы (п. 3) и линия Ионафана (п. 4), также показывающие, что такое любовь к Давиду<sup>56</sup>.

Таким образом, основа сюжета лежит в плоскости «любовь/ненависть», из которой черпается мотивация всех поступков персонажей, включенных в нарратив.

Эта ситуация является первым шагом для создания паттерна, в котором истинный царь появляется в тени ныне правящего, постепенно завоевывая любовь народа. При этом прямой конфликт с правителем невозможен, поскольку тот все еще является носителем божественного благословения.

Другим важным для нашего исследования паттерном является паттерн о даровании Духа. В данном случае мы будем говорить о пророческом даре (и последующем развитии этого представления в Кумране).

---

<sup>55</sup> В стихе 12 говорится, что Господь был с Давидом. Характерные выражения указывают, что во многом история Давида пересекается с историей Иосифа (*Alter, R. The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel. — New York: W. W. Norton and Company, inc., 1999. — P. 114*).

<sup>56</sup> Там же. P. 112.

Эта особенность характерна не только для истории Давида, но используется и более поздними писателями (в частности, Иосифом Флавием) для создания образа царя.

### *b) Прекращение благословения Бога на правящем монархе*

Особенностью царской власти в том виде, как она описывается в 1 Цар., является то, что царь подчинен двум фигурам — Богу и пророку.

Помазание Саула на царство описано в 1 Цар. 9–10; особенностью этого помазания было получение Саулом на краткий промежуток времени дара пророчествования (1 Цар. 10:9-12), который до этого принадлежал только Самуилу.

Первым событием, которое отвратило Бога от Саула, было его решение взять на себя функции священника (1 Цар. 13:8-12).

«13. И сказал Самуил Саулу: худо поступил ты, что не исполнил повеления Господа, Бога твоего, которое дано было тебе, ибо ныне упрочил бы Господь царствование твое над Израилем навсегда; 14. но теперь не устоять царствованию твоему; Господь найдет Себе мужа по сердцу Своему, и повелит ему Господь быть вождем народа Своего, так как ты не исполнил того, что было повелено тебе Господом».

Второй проступок описан в 1 Цар. 15:1-30. Саул ослушался Господа, когда в походе на царя Амалика не уничтожил полностью народ и скот, оставив часть себе и вознеся жертвоприношение из этих животных<sup>57</sup>. Самуил утверждает, что «за то, что ты отверг слово Господа, и Он отверг тебя, чтобы ты не был царем».

Третьим проступком, с нашей точки зрения, является история с Ахимелехом. Сами авторы книги Царств не выделяют ее, однако мы можем констатировать, что мотив данного сюжета — убийство священников и

---

<sup>57</sup> Здесь же мы встречаем главное, на наш взгляд, качество царя, требуемое Господом: «<sup>22</sup> неужели всесождения и жертвы столько же приятны Господу, как послушание гласу Господа? Послушание лучше жертвы, и повиновение лучше тука овнов; <sup>23</sup> ибо непокорность есть такой же грех, что волшебство, и противление — то же, что идолопоклонство» (1 Цар. 15:22-23). По этому критерию строится апология некоторых царей в книгах Царств, при том, что сама монархия как институт порицается их авторами.

невинных — повторяется впоследствии в паттернах эпохи Второго Храма. Священник Ахимелех помогает Давиду, бежавшему от гнева Саула, и царь узнает об этом. Важно отметить, что статус священника в Библии — отличительная особенность, которая остается неизменной до 70 г. н. э.: убийство священника является маркером религиозного упадка. Поэтому «слуги царя не хотели поднять рук своих на убиение священников Господних» (1 Цар. 22:17). Однако от гнева Саула погибает не только семья Ахимелеха, но и восемьдесят пять человек, носивших эфод.

Этот эпизод раскрывает сущность отношений между царем и Богом, в основе которой лежит послушание. Человек становится орудием божественной войны, которая ведется за Израиль и его святыни. Мы можем предположить, что в данном случае именно послушание является формой любви между Богом и Давидом, и впоследствии она переносится на другие персонажи, описанные по модели истории Давида.

### *с) Брак с дочерью правителя*

Конфликт между правящим монархом и будущим царем начинается с желания правителя отдать за Давида свою дочь.

Саул хотел выдать свою дочь Далилу за Давида: «Саул думал: отдам ее за него, и она будет ему сетью, и рука Филистимлян будет на нем». Но «Давида полюбила *другая* дочь Саула, Мелхола» (1 Цар. 18:20-21). Так ненависть Саула к Давиду становится началом истории любви: в результате интриг Мелхола не только становится женой Давида, но впоследствии спасает ему жизнь (1 Цар. 19:11-16).

Авторам книг Царств важно показать, что этот союз сложился по любви, а не по расчету, несмотря на то, что история с Мелхолой — это очевидно неравный брак. Сам Давид так отвечает на предложение посвататься к дочери правителя: «разве легко кажется вам быть зятем царя? Я — человек бедный и незначительный» (1 Цар. 18:23). Эта история важна для нас тем, что благодаря ей происходит возвышения человека, не имевшего права на престол.

Брак с Мелхолой впоследствии так же является необходимым условием возвращения Давиду престола (2 Цар. 3:13). Однако история их любви заканчивается после эпизода с танцем Давида вокруг ковчега (2 Цар. 6:16): увидев пляшущего вокруг ковчега Давида, Мелхола «уничжила его в сердце своем».

*d) Образ близкого друга/брата, который помогает новому правителю*

Помимо образа царской дочери, тема любви к Давиду также связана с образом близкого, преданного будущему царю человека, который спасает его.

Как сказано в 1 книге Царств, «душа Ионафана прилепилась к душе его (Давида — прим. С.А.Ю.), и полюбил его Ионафан, как свою душу... Ионафан же заключил с Давидом союз, ибо полюбил его, как свою душу. И снял Ионафан верхнюю одежду свою, которая была на нем, и отдал ее Давиду, также и прочие одежды свои, и меч свой, и лук свой, и пояс свой» (18:1-4). Он дважды спасает Давида от гнева царя (1 Цар. 19:1-7, 20), и дает клятву в том, что ни они, ни их потомки не должны враждовать между собой (1 Цар. 20:11-17).

Смерть Ионафана вместе с его отцом становится причиной глубокого горя Давида (2 Цар. 1). Несмотря на то, что, взойдя на престол, Давид преследует потомков Саула, сыну Ионафана, Мемфивосвею, Давид предлагает жить во дворце наравне со своими сыновьями.

В плаче, написанном Давидом по умершему Ионафану, сказано, что «любовь твоя (Ионафана — прим. С.А.Ю.) была для меня превыше любви женской» (2 Цар. 1:26). Это показывает проблему Давида: как отмечает Меир Шалев, история книг Царств говорит нам о том, что Давида любят, в то время как он сам не умеет любить<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Шалев, М. Первая и Вторая книги пророка Самуила (Первая и Вторая книги Царств) / Откровения: личный взгляд на книги Библии. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2009. — С. 110.

*е) Период вражды с правителем*

В период вражды Саула и Давида в сюжете усиливается напряжение отношений между ними, построенное на любви/ненависти. В то время как ненависть Саула усиливается по отношению к Давиду, последний ведет себя скромно и слушается постановлений Бога, чем привлекает на свою сторону большое количество сторонников.

Когда Саул втайне решает убить Давида, тот бежит в пустыню к Анхусу, царю Гефа (1 Цар. 21:10), а впоследствии прячется в пещерах (1 Цар. 22:1-2). В этот момент вокруг Давида собирается группа последователей, а сам он становится предводителем восстания. В этой ситуации его фигура напоминает образ Робин Гуда, чья власть дана не свыше, а основана на народном почитании.

Мотив народного предводителя, ушедшего в пустыню/горы, впоследствии часто связывается исследователями именно с образом Давида. Например, комментаторы «Четырех книг Маккавеев» связывают описание Иуды Маккавея с Давидом<sup>59</sup>.

В Иудее конца I в. до н. э. — начала I в. н. э. были широко распространены группы, чьи лидеры претендовали на ту или иную форму власти: мессианскую (апокалиптического толка, среди которых можно выделить сикариев, считавших себя живущими в конце времен), пророческую (например, движение вокруг пророка Февды)<sup>60</sup> и царскую<sup>61</sup>. Последних мы можем встретить в период после смерти Ирода Великого и в конце 60-х гг. Эти

---

<sup>59</sup> Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев). / Под общ. ред. Н. В. Брагинской. — М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014. — С. 55. В частности, комментаторы находят еще отсылки к образу Давида: Иуда захватывает меч Аполлония, что становится отсылкой на победу над Голиафом, и т.д.

<sup>60</sup> Очень часто пророческие и царские группировки смешивают, называя их все вместе «харизматическими», находящимися под влиянием харизматического лидера. Об особенностях такого понимания см. *Avery-Peck, A.J. The Galilean Charismatic and Rabbinic Piety: The Holy Man in the Talmudic Literature // The Historical Jesus in context. / Ed by Amy-Jill Levine, Dale C. Allison Jr., John Dominic Crossan. Princeton: Princeton University Press, 2006. — P. 132-149.; Hengel, M. The Charismatic Leader... Зачастую такого рода харизму понимали в античном духе. О проблемах такого подхода: Hengel, M. The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ. — Philadelphia: Trinity Press International, 1989. — P. 36.; Hengel, M. Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period. — Minneapolis: Fortress Press, 1980. — 184 p.; Hengel, M. Judaism and Hellenism. — Minneapolis: Fortress Press, 1974. — 666 p.*

<sup>61</sup> Подробнее об этих движениях: *Horsley, R., Hanson, J. Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus. — Minneapolis: Winston Press, 1973. — P. 88.*

движения, отчасти можно назвать и мессианскими. К вождю подобной группы применялась традиция наименования его «Помазанником» (царем). Хорсли отмечает, что для его описания Иосиф Флавий употребляет эллинистическую фразу «возложил диадему»<sup>62</sup>, что равнозначно традиции помазания. Некоторые из народных лидеров, в частности Шимон бар Гиора, описываются им как вожди по образу библейского царя Давида<sup>63</sup>, которые собирают восстание в пустыне или же горной местности.

*г) Период идеальной власти. Высшая точка расцвета*

Книги Царств и Паралипоменон не называют конкретное время наивысшего расцвета правления Давида.

Однако мы рискнем предположить, что оно совпадает сразу с несколькими событиями.

Прежде всего это перенесение Ковчега в город Давида, описанное в 2 Цар. 6. Мы узнаем, что во время этого события Давид одевается подобно священнику: облачается в эфод. Существует несколько определений данного одеяния:

- 1) эфод (תִּפְאֵל) как вид льняной одежды, которую носили священники из Нова в 1 Цар. 22:18 (MT תִּפְאֵל דָּבָר, LXX ἔφουδ);
- 2) эфод как часть священнического облачения, которая поддерживалась поясом и имела два наплечника; на него крепился нагрудник. Возможно, в некоторых случаях эфод обозначал одежду священника целиком<sup>64</sup>.

Исходя из этого, мы можем двояко трактовать данный отрывок:

- Давид здесь выступает как поэт и музыкант. В данном случае эфод — просто вид одежды. Тогда его божественный дар становится связующим звеном между Богом и людьми, а его фигура — близкой к фигуре пророка, чей

<sup>62</sup> Horsley, R.A. "Messianic" Figures... P. 285.

<sup>63</sup> Иосиф Флавий идет дальше, напрямую описывая его как царя при захвате Иерусалима римлянами: «Шимон облачился в белую тунику, надел поверх нее пурпурную хламиду... Поначалу увидевшие это пришли в изумление и не трогались с места, но затем, приблизившись, стали расспрашивать, кто он» (Иуд. В. 7.И.1).

<sup>64</sup> Alter, R. The David Story... P. 139.

дар пророчества также дается свыше, и прежде всего к Моисею как персонажу, с которым связана история ковчега и дарования Завета. В дальнейшем мы обратимся к такому пониманию служения Давида в литературе Второго Храма<sup>65</sup> при описании служения писцов и книжников;

- Давид в данном отрывке предстает перед читателями как священник, а эфод — как часть одеяния первосвященника. То, что он допускается к выполнению священнических обязанностей (совершение жертвоприношения), может свидетельствовать об особой благосклонности Бога к царю. Тогда мы можем предположить, что такое понимание будет близко к кумранскому кругу источников, теме Мессии от Давида, образу Мелхиседека и т. д. Также в 2 Цар. описывается первосвященник Садок, который имел особое место в богословии кумранских источников.

Однако так или иначе фигура царя Давида связана с устройением Храма, где он выступает не только как светский правитель, но и как духовное лицо — пророк или священник.

Также важным событием является дарование Давиду обетования: «Я успокою тебя от всех врагов твоих. И Господь возвещает тебе, что Он устроит тебе дом. Когда же исполнятся дни твои, и ты почиешь с отцами твоими, то Я восставлю после тебя семя твое, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его. Он построит дом имени Моему, и Я утвержу престол царства его навеки. Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном; и если он согрешит, Я накажу его жезлом мужей и ударами сынов человеческих; но милости Моей не отниму от него, как Я отнял от Саула, которого Я отверг пред лицом твоим. И будет непоколебим дом твой и царство твое навеки пред лицом Моим, и престол твой устоит вовеки. Все эти слова и все это видение Нафан пересказал Давиду» (2 Цар. 7:10-17). Второе обетование, которое дается Давиду: заповедь

---

<sup>65</sup> Об этом подробнее: *Mroczek, E. Moses, David and Scribal Revelation: Representation and Renewal in Second Temple Jewish Textual Traditions / The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity — Leiden: Brill, 2008. — P. 91-115.*

его сыну Соломону построить Храм (2 Цар. 7:13). Давид при этом выступает как преуготовитель этого события.

Здесь необходимо подчеркнуть сразу несколько особенностей, которые впоследствии используются для понимания царского служения в период Второго Храма:

- сохранение рода (ст 12). Это обетование похоже на те, что Господь давал ветхозаветным патриархам (Быт. 9:9-17, Быт. 12:7, Быт. 28:13-14);

- сохранение престола. Сохранение или восстановление падшей скинии Давида или престола Давида — одна из основных тем литературы раннего иудаизма, которая играла важную роль в чаяниях восстановления монархии Давидидов;

- появление новой формы отношений между Богом и земным правителем: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (ст. 14). Если ранее отношение между Богом и человеком описывалось через термины послушания и милости, то здесь говорится о том, что правитель становится Сыном Божиим.

Такой статус земного монарха не уникален и имеет прецедент прежде всего в богословии личности царя в Древнем Египте.

О. Астапова со ссылкой на Бёрлева отмечает, что «для египетской картины мира принципиально наличие двух Солнц, двух царей: “небесного”, “старшего” — Бога-Творца, именуемого ntr ‘z nb pt (“Бог великий, владыка неба”), и “земного”, “младшего” — Его сына, носящего титул ntr nfr nb t3wy (“бог младший, владыка Обеих Земель”))»<sup>66</sup>. Царь был религиозным «образом» Бога, воплощающим полноту явления божества в мире<sup>67</sup>.

Подробнее образ Сына Божия мы рассмотрим ниже, в пункте 1.3.2.

Отметим важный момент, который впервые описан в 2 Цар. 5:2: о Давиде говорится как о пастыре народа<sup>68</sup>. Образ пастыря, изначально появляющийся

---

<sup>66</sup> Астапова, О. Истоки сакрализации власти... С. 110. Далее Астапова добавляет, что идея божественной адопции фараона отражалась и в иконографии: боги возлагали руки на царя, обнимали фараона или же богиня его кормила молоком (С. 116).

<sup>67</sup> Там же. С. 116.

<sup>68</sup> Связь паттерна Давида и пастыря отмечает и ряд ученых. Willitts, J. Matthew's Messianic Shepherd-King: In Search of 'The Lost Sheep of the House of Israel'. — Berlin: De Gruyter, 2007. — P. 40.



в Чис. 27:17 при описании Иисуса Навина, вновь возникает в 2 Цар. 5:2. Тот факт, что Давид — пастух, является частью биографии сына Иессея, но в 2 Цар. это уже титул, который имеет параллель с образом Иисуса Навина и целой чередой судей.

В 2 Цар. 5:2 сказано: «ты будешь пасти народ Мой, Израиля, и ты будешь вождём Израиля» (אַתָּה תִּרְעֶה אֶת-עַמִּי אֶת-יִשְׂרָאֵל וְאַתָּה תִּהְיֶה לְנֹגֵד עַל יִשְׂרָאֵל). Мы можем говорить о взаимосвязи этих служений в контексте деятельности царя<sup>69</sup>.

Пастырь — один из главных образов месопотамской монархии, где царь и пастырь — фактически синонимы. Энлиль, который является истинным Царем и Пастырем, избирает своего земного представителя для благосостояния народа.

В будущем этот титул становится одним из характерных маркеров царского служения в Израиле<sup>70</sup>.

Это является ключевым моментом для нашего исследования: именно из понимания династии Давида как богоизбранной складывается специфическое осмысление религиозного измерения фигуры земного царя. О. Астапова отмечает, что «избранник Божий, образ божественного Пастыря на земле, становится лицом священным: он “выделяется” из среды народа для исполнения пастырского служения<sup>71</sup>».

### *g) Начало падения правителя через жену*

Период угасания власти царя начинается с неурядиц в семье.

Для Давида мы можем отметить два таких момента: первый — это история Вирсавии и ее первого мужа Урии Хеттеянина, второй — это история

---

<sup>69</sup> Willitts, J. Matthew's Messianic Shepherd-King... P. 56.

<sup>70</sup> В том числе и в негативном ключе, как в 3 Цар. 22:17 (2 Пар. 18:16). В пророческой литературе образ царя-пастыря используется в двух случаях: для описания нечестивых правителей, при которых стадо Израиля никто не охраняет. и при описании ожидаемого царя, который будет защищать иудеев (Мих. 4:14–5:5, Иез. 34:23–24; 37:22–25, Иер. 6:3; 12:10; 23:1–8; 50:6, Зах. 9–14). Для приведенных отрывков характерна связь с идеей царя-Давида и восстановлением его власти.

<sup>71</sup> Астапова, О. Истоки сакрализации власти... С. 261. Там же мы находим образ, удивительно созвучный библейским книгам: «Пастырь добрый, заботящийся об овцах своего стада, защищающий их от хищных зверей — излюбленный изобразительный сюжет раннединастической эпохи».

Вирсавии, ставшей женой Давида, и ее попытке передачи власти сыну Соломону.

История с Вирсавией является первым эпизодом, где царь Давид предстает как персонаж со злыми мыслями<sup>72</sup>: до этого момента он не строит интриг, предпочитая действовать даже во вред себе. Можно сказать, что в данном случае он фактически уподобляется Саулу.

Давид сначала приближает к себе Урию Хеттеянина, чья жена понравилась царю, а затем отправляет этого воина на верную смерть для того, чтобы овладеть его женой. Во 2 Цар. 11:27 говорится, что «было это дело, которое сделал Давид, зло в очах Господа». Бог предрекает внутренние конфликты в семье царя: «Итак, не отступит меч от дома твоего вовеки... вот, Я воздвигну на тебя зло из дома твоего» (2 Цар. 12:10-12). Род царя не будет уничтожен, царская власть не будет отдана другому, поскольку в 2 Цар. 7:10-17 Бог дал обетование Давиду, однако конфликт остается нерешенным.

Покаяние Давида становится поворотной точкой этой сложной ситуации: праведный царь, совершая грех, истинно кается. Он слушает пророка Нафана, стойко переносит смерть первенца и получает обетование о своем втором сыне от Вирсавии — Соломоне. Мотив покаяния, приведшего к прощению, становится паттерном, характеризующим настоящего правителя: кающийся Манассия получает спасение, Езекия спасает свой город от ассирийцев и продлевает дни своей жизни. Этот паттерн также будет востребован в период Второго Храма для характеристики праведного и неправедного царя.

---

<sup>72</sup> Отметим также, что хронист, как замечает Миллер, намеренно утрирует происходящее, используя иронию. «Через год, в то время, когда выходят цари в походы, Давид послал Иоава и слуг своих с ним и всех Израильтян; и они поразили Аммонитян и осадили Равву; Давид же оставался в Иерусалиме» (2 Цар. 11:1). Пока войско Давида воюет, царь, против всех ожиданий, остается в Иерусалиме: он отдыхает (בַּשֵּׁנָה, в постели) и неспешно прогуливается (בַּחַיִל). Это создает контраст между стихами 1 и 2. В стихе 3 скрыт намек на недопустимость поступка Давида: то, что она жена Урии, должно было быть всем известно. На то, что она — знатная женщина намекает и тот факт, что упоминается ее отец, что нехарактерно для замужней. Ее дом также находится вблизи дворца Давида, что указывает на ее статус. Контраст также передан в беседе Урии и Давида, когда первый возвращается в город: пока царь слишком обеспокоен исполнением норм Закона, чтобы скрыть свой проступок, Урия, несмотря на статус чужеземца, оказывается искренне верующим и исполняющим предписания. Обо всех тонкостях данного отрывка см.: *Miller V. A King and A Fool. — Leiden: Brill, 2019. — P. 54-68.*

Второй раз Вирсавия появляется в начале 3 книги Царств при попытке перехвата власти у Адонии, сына Давида, который шел по старшинству после Авессалома, в пользу ее сына Соломона. В это время Давид предстает перед нами дряхлым стариком, чья власть делится еще при его жизни воинствующими родственниками. Решение Давида отдать престол Соломону фактически продиктовано пророком Нафаном, который находился на стороне Вирсавии.

История с Вирсавией — это начало паттерна падения через жену и его закономерный конец. Итог для царя печален: женщина получает практически полную власть в государстве и принимает важнейшие для народа решения.

*h) Неурядица в семье. Вражда детей правителя. Кровосмешение и кровопролитие*

Вражда между сыновьями Давида отчасти продолжает линию любви/ненависти.

После истории с Вирсавией начинается вражда между Давидом и его сыном. Причиной ее является кровосмесительная связь между Амноном, одним из сыновей царя, и Тамар, сестрой Амнона и Авессалома<sup>73</sup>. Авессалом убивает своего единокровного брата, долгое время скрывается от отца, повторяя историю его воцарения: он бежит к царю Гешура, исполняя при нем роль судьи (2 Цар. 15), провозглашает себя правителем в Хевроне, изгоняет своего отца из Иерусалима, входит к женам и наложницам Давида, тем самым исполняя пророчество Нафана (2 Цар. 12:10-12).

Убийство и кровосмешение — две основные темы, через которые раскрывается трагедия избранного царя. Они являются, с одной стороны, маркером осуждения монархии как института, а с другой — свидетельством падения правителя.

---

<sup>73</sup> Как отмечает Миллер, особенность данного отрывка заключается в том, что, во-первых, для описания падения потомков царя используется ирония, а во-вторых, что в этом отрывке сокрыты явные языковые аллюзии на грех их отца — Давида. См.: *Там же*. Р. 88 и далее.

*i) Плохой муж и отец — плохой правитель*

Как мы уже сказали выше, Третья книга Царств начинается с описания Давида в конце жизни, когда власть делится его наследниками еще при жизни царя. Говорится, что Адония идет путем Авессалома (3 Цар. 1:6), и это становится формальной причиной заговора Вирсавии и пророка Нафана с целью передачи власти в руки Соломона.

Конец правления Давида описан очень сухо и кратко: создается ощущение, что многие моменты вычеркнуты из текста. По косвенным признакам в последние дни жизни Давид теряет контроль над государством.

Д. Ганн предположил, что, с точки зрения авторов книг Царств, благоденствие Израиля напрямую зависит от того, насколько достойным семьянином является царь (и основатель династии). Ослабление власти Давида он связывает с падением через Вирсавию<sup>74</sup>. Распря сыновей является результатом этого греха, трагедией его семейной жизни, которая впоследствии становится трагедией самого государства — с его сына Соломона начинается история разделенного Царства.

*j) Истинный наследник царя остается в тени общей истории*

Фигура Соломона не появляется в книгах Царств до истории с передачей власти: он остается в тени вражды других сыновей Давида, и возникает внезапно, сразу занимая центральное место в рассказе, и почти бескровно становится помазанным царем.

## **Итоги**

Религиозный нарратив Давида показывает, как осужденный институт монархии может быть оправдан и поставлен на службу теократии, став инструментом правления Бога над Израилем.

Монарх, в данном случае Давид, становится избранным благодаря послушанию Богу, исполнению Закона, покаянию. В главе 3 нашего

---

<sup>74</sup> Gunn, D.M. The story of King David... P. 89–90.

исследования эти качества Давида становятся инструментами для легитимизации особого статуса писца и книжника.

Можно отметить принципиальную и намеренную дихотомичность образа Давида: в нем черты праведника (послушание Богу, справедливые поступки, милосердие, покаяние) сочетаются с чертами отрицательного героя (массовые убийства своих врагов, история с Урией, обман первосвященника и т. д.). Эта двойственность придает образу царя Давида объемность, многогранность, «живость». Несмотря на предполагаемую редактуру текста, эта часть была намеренно оставлена.

Фигура родоначальника династии носит в себе образ харизматического лидера; к тому же, она стоит в отдалении от других фигур книг Царств, прежде всего, от Соломона. В отличие от многомерного образа Давида, его сын изображен авторами хроник плоско и поверхностно. Образ Давида, сохраняя черты живого человека, стал неким идеалом (прежде всего религиозным), из которого выросли образы пророческой литературы, такие как «ветвь Давида», «скиния Давида», «отрасль Давида», «сын Давида», «Мессия из колена Давида».

В особых случаях фигура царя получает также и функции священника: Соломон и Давид совершают жертвоприношение, благословляют народ; Давид надевает эфод, а его дети, возможно, даже служат священниками<sup>75</sup>; в их адрес звучат слова «усыновления» (2 Цар. 7:14).

## 1.2. Цари по образу Давида

Особенностью еврейского самосознания было представление о том, что в прошлом этот народ обладал великой державой, чьи успех и сила тесно связывались с представителями рода Давидидов<sup>76</sup>. Однако к концу первого

---

<sup>75</sup> 2 Цар. 8:18 LXX: «καὶ οἱ υἱοὶ Δαυὶδ ἀνάρχαι ἦσαν», МТ: «וּבְנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ», в большинстве контекстов подразумеваются именно священнослужители. Для древнего Востока не являлась уникальной, см.: *Астапова, О.* Концепты царственного священства на древнем Востоке и в раннем христианстве. / Вестник РГГУ. — 2009. — № 15 : Серия “Культурология : Искусствоведение. Музеология”. — С. 97–108.

<sup>76</sup> Как отмечает Джованни Гарбини, история 1–2 Цар. пропитана религиозной оценкой царя Давида, что наложило свой отпечаток на представление о «Светильнике Давида», который горит в Иерусалиме,

века н. э. в литературе Второго Храма наблюдается спад интереса к царю-помазаннику. Хорсли полагает, что причина этого лежит в структуре общества, центр которого представляла собой священническая элита<sup>77</sup>. Фигура царя Давида приобретает характеристики писца и толкователя<sup>78</sup> - о чем речь пойдет в третьей главе исследования.

Тем не менее, образ Давида сохраняет свое влияние в культуре: составляющие его паттерны все вместе или по отдельности используются авторами последующей эпохи для описания земного монарха или фигуры, претендующей на это звание. Мы рассмотрим данное утверждение на примерах Ирода Великого и Иисуса Христа.

### 1.2.1. Ирод Великий

#### а) Появление избранного царя

Ирод появляется в «Иудейской войне» Иосифа Флавия<sup>79</sup> в период вражды между двумя представителями династии Хасмонеев: Гирканом и Антигоном. Отец Ирода, Антипатр, выступал на стороне безвольного Гиркана, фактически распоряжаясь всеми государственными делами. Антипатр поставил своего сына Фацаэля наместником Иерусалима, а Ирода — наместником Галилеи, «хотя тот и был еще слишком молод» (Иуд. В. 1.Х.4). Как сообщает Иосиф Флавий, «деятельный от природы Ирод очень скоро нашел применение своим способностям. Обнаружив, что

---

несмотря на все нечестие современных царей. *Garbini, J. Myth and History in the Bible.* — Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003. — P. 80.

<sup>77</sup> Причина может заключаться и в другом: поскольку в данный период вся власть сосредотачивается в руках людей, умеющих писать и знающих Тору (а под ними мы понимаем книжников и священников), то документы этой эпохи очевидно сохранили именно их идеологию, отстаивающую собственное превосходство.

<sup>78</sup> *Horsley, R. A. "Messianic" Figures...* P. 279.

<sup>79</sup> Основным источником нашего исследования мы выбираем «Иудейскую войну», в то время как «Иудейские древности» являются вспомогательными. Особенностью «Иудейской войны» Иосифа Флавия является поразительная точность, с которой он описывает правление Ирода Великого. Как отмечают исследователи, она обрывается на правлении Архелая (*Schuerer, E. The History of the Jewish People...* P. 30). Для истории Ирода Великого Иосиф использует хроники Николая Дамасского, известного философа и историка. Согласно Софронию Дамасскому, он воспитывал детей Антония и Клеопатры (*Sophronius, Narratio miraculorum SS. Cyri et Johannis 54=Migne, PG Ixxxvii, col. 3621*), долгое время работал дипломатом в окружении Ирода, совершив с ним путешествие в Рим. Об особенностях «Иудейской войны» см. *Mason, S. Flavius Josephus on the Pharisees.* — Leiden: Brill, 1991. — P. 57-187.

главарь шайки разбойников Хизкия вместе со своими людьми опустошают прилегающие к Сирии области, Ирод захватил и казнил главаря и многих его людей. За это он снискал благодарность сирийцев и был прославляем во всех городах и селениях» (Иуд. В. 1.X.5).

Гиркан Хасмонеи, «хотя и не показывал этого, был уязвлен в самое сердце славой обоих юношей. Более всего его удручали успехи Ирода и непрерывный поток вестников, объявлявших об одной его победе за другой» (Иуд. В. 1.X.4-5).

Таким образом, мы видим, что фигура будущего царя находится изначально в тени конфликта между двумя Хасмонеями. Но в скором времени о нем становится известно Сексту Цезарю, родственнику Цезаря и наместнику Сирии. Успех Ирода заставляет правящего царя испытывать зависть, которая впоследствии подтолкнет его к собственному падению.

Отметим также тот факт, что для Давида и Ирода возвышение начинается именно через принятие на себя функции военачальника<sup>80</sup>: как мы увидим впоследствии, ведение войны — характерный признак рассматриваемого нами образа земного правителя.

#### *b) Прекращение благословения Бога на правящем монархе*

Антипатия к династии Хасмонеев в книгах Иосифа Флавия проявляется постепенно, от поколения к поколению: если о первых Маккавеях он говорит восторженно, то при описании последующих поколений историк все чаще характеризует правителей в негативном ключе.

Аристокл, отец Антигона, неспособный одержать верх над братом, сначала обращается за помощью к царю Арете, а впоследствии — к римлянам.

Трагедией становится, по мнению историка, вход военачальника Помпея в захваченный Иерусалимский Храм. Он вошел туда, «куда не позволялось входить никому, кроме первосвященника, и увидел внутренность Храма...

---

<sup>80</sup> Эту особенность образа Давида отмечает и Гарбини. См.: *Garbini, J. Myth and History...* P. 81 и далее.

однако он не прикоснулся ни к чему из этого и ни к какому другому из священных сокровищ и всего лишь днем спустя после взятия Храма приказал его служителям совершить очищение и принести обычные жертвы» (Иуд. В. 1.VII.6). Также в ходе штурма Иерусалима многие священники погибли под градом камней.

В «Иудейских Древностях» Флавий более резок в суждениях<sup>81</sup> — он напрямую обвиняет в случившемся Гиркана и Аристокбула: «Виновниками этого бедствия, постигшего Иерусалим, являлись Гиркан и Аристокбул, ссорившиеся между собою. Теперь мы утратили свою свободу и стали подвластны римлянам... а царская власть, которая прежде предоставлялась в виде почета родовитым первосвященникам, теперь стала уделом мужей из простонародья» (Иуд. Древ. 14. IV.5).

В этой ситуации образ Ирода все больше приближается к образу царя Давида. Стремясь выдворить римлян, он тратит личные средства, чтобы легионеры не вошли в Храм и не тронули его сокровищницу: «К одним он обращался с мольбой, другим угрожал, а некоторых удерживал силой оружия, ибо понимал, что если кто-то из них бросит взгляд на сокровища святыни, то победа его будет хуже любого поражения. Одновременно он прекратил в городе все грабежи, добившись этого ценой резкого выговора Сосию. Он сказал, что если римляне очистят город от денег и от людей, то они оставят его царем над пустыней... Когда же Сосий стал настаивать на том, что после столь тяжелой осады справедливость требует позволить его людям грабить, Ирод начал раздавать войскам награды из собственных средств» (Иуд. В. 1.VIII.3).

Мы видим, что поступки последних представителей династии Хасмонеев свидетельствуют о глубоком моральном и религиозном упадке: как уже упоминалось выше и как полагает Иосиф Флавий, убийство священника — маркер религиозной катастрофы.

---

<sup>81</sup> О различиях между «Иудейской Войной» и «Иудейскими Древностями» см. Flavius Josephus: Interpretation and History / ed. by Pastor J., Stern P., Mor M. — Leiden: Brill, 2011. — P. 7 и далее.; Atkinson, K. A History of the Hasmonean State: Josephus and Beyond. — London: T&T Clark International, 2016. — P. 165.



Ирод предстает перед читателем не просто как один из тех, кто замешан в политической борьбе за власть, но как человек, заботящийся о религиозной чистоте и благополучии народа<sup>82</sup>.

*с) Брак с дочерью правителя*

Мы предполагаем, что история женитьбы Ирода на Мирьям и последующие их отношения представляют собой перевернутую историю Давида и Мелхолы, которая дает, с точки зрения Иосифа Флавия, лучшее понимание личности Ирода. Любовь Мелхолы здесь заменена ненавистью Мирьям.

Иосиф говорит, что «та (Мирьям — прим. С.А.Ю.) ненавидела его (Ирода) столь страстно, сколь страстно он ее любил» (Иуд. В. 1.XXII.2).

Ирод так искренне и сильно любил Мирьям, как Мелхола любила Давида. Мирьям, никогда не разделявшая чувств мужа, участвует в заговоре с целью его свержения, а любящая Мелхола, напротив, спасает жизнь Давиду.

Таким образом мы видим принципиальное различие между Давидом и Иродом и, возможно, причину, по которой последний оказывается отрицательным персонажем истории на рубеже двух эпох.

*д) Образ близкого друга/брата, который помогает новому правителю*

Можно с уверенностью сказать, что единственный человек, который по-настоящему любил Ирода и был предан ему — это его брат Фацаэль.

Он оказывается достойным помощником своего брата, выступал на его стороне и защищал Иерусалим от Хасмонеев.

---

<sup>82</sup> Стоит также отметить особое представление, существовавшее в иудаизме, — представление о чужеземном царе, имеющем особый статус от Бога. Подобное представление наиболее ярко зафиксировано во Второисае гл. 40–48. Исаяя говорит о царе Кире, который не знает Бога Израиля (45:4-5), однако Господь его избрал как Своего посредника. Об этом более подробно см.: *Blenkinsopp, J. The Theological Politics of Deutero-Isaiah. Divination, Politics and Ancient Near Eastern Empires.* — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. — P. 138 и далее.

В результате сговора Гиркана Хасмонея и парфян Фацаэль оказывается их заложником.

Не желая сдаваться в руки Хасмонеев, он совершает самоубийство: «Не имея возможности пустить в ход меч или руки, Фацаэль размозжил себе голову о камень. Итак, в то время как Гиркан проявил себя низким трусом, Фацаэль доказал, что он подлинно брат Ирода, умер как достойнейший из мужей, увенчав деяния своей жизни подобающим концом... Фацаэль в любом случае достоин славы за свой подвиг. Рассказывают также, что, перед тем как испустить дух, он успел узнать от одной из женщин о бегстве Ирода. “Теперь, — прошептал он, — я умру счастливым, ибо оставляю за собой живого мстителя”» (Иуд. В. 1. XIII.10).

То, что брат оказался в плену, стало ударом для Ирода: он бросает все, берет племянника и везет его в качестве заложника в обмен на деньги для выкупа брата<sup>83</sup>. Однако весть о кончине брата настигает его по пути в Аравию, где он намеревался добыть деньги для выкупа. Именно эта смерть заставляет Ирода сделать отчаянный шаг — через Египет он направляется в Рим, где получает царский титул (Иуд. В. 1. XIV.4) и возвращается на родину уже не повстанцем, но полноправным царем.

В честь Фацаэля Ирод называет своего сына от Паллады, а также одну из башен в Иерусалиме и город на севере от Иерихона. Это контрастирует с фигурой любви Давида<sup>84</sup>: Давид любимый, в то время как Ирод – любящий.

---

<sup>83</sup> Иосиф Флавий иронически замечает: «Ирод рассчитывал, что даже если арабийский царь окажется слишком забывчивым, чтобы вспомнить о связывавшей его с отцом Ирода дружбе, и слишком скупым, чтобы подарить ему эти деньги, он сможет получить их от него в долг, оставив в залог сына того, на выкуп которого пойдут эти деньги, и потому вез с собой своего племянника, семилетнего мальчика» (Иуд. В. 1.XIV.1).

<sup>84</sup> Подробнее об этом см. *Сгоннова, А. Ю.* Фигуры Давида и Ирода Великого в свете представлений о царской власти // Шаги/Steps. — 2022. — № 3. — С.119–139.

*e) Период вражды с правителем*

История Ирода — это история человека, который боролся (большую часть жизни — одновременно) с Хасмонеями, парфянами, аравийцами и некоторыми представителями римской власти в провинциях.

Изначально он получает поддержку от Галилеи, где и был в свое время правителем. С помощью брата ему удается взять контроль над частью Иудеи, однако только признание Цезарем его статуса царя смогло переломить ход войны с последними представителями дома Хасмонеев.

*f) Период идеальной власти. Наивысшая точка расцвета*

После помощи Цезарю в борьбе с Антонием, по замечанию Иосифа, «Ирод поднялся до самых вершин процветания. Одновременно возрастали его добродетели, а его несравненная щедрость не знала границ в делах благочестия» (Иуд. В. 1.XX.4). Вслед за этим историк описывает строительство Храма и ряд его заслуг: упрощение налогов, строительство новых городов, эллинизацию региона, возведение амфитеатров и проведение игр.

Особо отметим связь Ирода с Храмом. В этом он похож на Давида: но если библейский царь лишь приготавливает все для постройки и переносит Ковчег в Иерусалим, то Ирод занимается его расширением и украшением. С Храмовым строительством тесно связана тема праведности и святости: для Давида это особый дар, потому что он праведный царь.

Отметим, что не только Иосиф Флавий сообщает нам о благочестии Ирода — Гемара свидетельствует о том, что Ирод при постройке Храма советовался с мудрецами: «Учили мудрецы [в барайте]: кто не видел радости черпания воды [в праздник Суккот], тот не видел [подлинной] радости во всю жизнь свою; кто не видел Иерусалима в красе его, тот не видел [подлинно] прекрасного града во всю жизнь свою; кто не видел отстроенного Храма, тот не видел [подлинно] великолепного здания во всю жизнь свою.

О каком [именно здании Храма] это [сказано]? Сказал Абайе, а некоторые говорят, [что это сказал] рав Хисда: [сказано это] о [здании Храма], построенном Гордосом.

А из чего построил? Сказал Рава: из мрамора [белого] и мрамора [зеленоватого].

Иные же говорят: из мрамора голубого и мрамора [зеленоватого]. Один слой выступал, а другой вдавался вглубь, дабы было место для извести. Хотел было [Гордос] облицевать [поверхность здания Храма] золотом, но сказали ему мудрецы: “Оставь так, ибо так красивее — ведь сходен он видом с волнами морскими”»<sup>85</sup>.

Ирод не только строил Храм, но возводил новые города, улучшал условия торговли и занимался прочими государственными делами. Иосиф Флавий описывает личные качества Ирода: щедрость, которой завидовали другие, превосходный ум, телесная сила. Как отмечает историк, «в придачу к телесным и умственным достоинствам он был еще и баловнем удачи: ведь на его долю выпало очень мало поражений, да и те, которые были, произошли не по его вине, но из-за опрометчивости его воинов или же вследствие измены» (Иуд. В. 1.XXI.13).

Этот эпизод завершает легитимизацию нового правителя на престоле.

#### *g) Начало падения через жену*

Причиной падения Ирода Иосиф Флавий называет Мирьям из царского рода Хасмонеев. Мирьям, «хитроумнейшая из женщин» (Иуд. В. 1.XII.6), хотела, чтобы ее сыновья получили престол в обход Антипатра, первого сына Ирода от Дориды. Из-за ее интриг Ирод изгоняет Антипатра, в то время как ее сыновья — Александр и Аристокбул — оказываются втянутыми в череду

---

<sup>85</sup> Сукка, 51а-б. Цит. по: Эйн Яков. Источник Иакова. — М.: Лехаим, Книжники, 2013. — Т. 3. — С. 69–70. Мы не имеем возможности рассматривать и давать оценку документу более поздней эпохи, однако отметим глубоко библейское понимание этого отрывка в духе книг Царств: Ирод здесь выступает подобным Давиду, где вместо пророка его наставляют мудрецы. Его добродетельность заключается в следовании их заветам. О роли мудрецов и их связи с библейским институтом пророков см. главу 3.

интриг, судов и публичных обвинений. Итогом этой затеи Мирьям станет гибель ее сыновей, Александра и Аристокбула, казнь Антипатра, ее собственная смерть, а также продолжительная вражда между Иродом, его братьями и детьми.

Отметим, что для Ирода смерть любимой жены (которую он казнит в приступе неконтролируемого гнева) становится серьезным ударом. Флавий описывает его психическое помешательство: «Разум его помутился до такой степени, что он разговаривал с нею как с живой, пока наконец время не открыло ему ужасную правду и сердце его не преисполнилось отчаянием столь же неистовым, сколь неистова была его любовь» (Иуд. В. 1.XXII.5).

С этого момента Ирод — это не удачливый военачальник и праведный царь, но сломленный, стареющий человек: безумие, подозрительность, интриги различных группировок и отсутствие любящего человека рядом делают его образ отталкивающим.

Здесь улавливается параллель с образом Давида в конце его правления: он также одинок, стар, неспособен отличить ложь от правды. Но, в отличие от хронистов книги Царств, которые явно сглаживают образ царя в старости, Иосиф Флавий холоден и беспристрастен: он живо рисует картину полного упадка монарха и необходимость его смены.

*h) Неурядица в семье. Вражда детей правителя. Кровосмешение и кровопролитие*

Борьба за престол становится причиной длинной череды интриг, в которую были втянуты Иродиады.

Иосиф Флавий свидетельствует, что сыновья Мирьям, Аристокбул и Александр, будут убиты, а Антипатр, первый сын Ирода и наследник престола, станет объектом всенародной ненависти. Его желание свергнуть отца с течением времени будет раскрыто, а он и его соратники преданы казни.

Если говорить о кровосмесительных связях, то в семье Ирода Великого они не были редкостью. Помимо случаев, описанных Иосифом, Новый Завет

подвергает критике Ирода Антипу за то, что он берет себе жену своего брата Филиппа Саломею еще при жизни последнего. Этот случай будет подробно рассмотрен в пункте 1.1.3.b.

Также мы хотели выделить историю с Ферором, младшим братом Ирода Великого. Распря жены Ферора с дочерью Ирода Шломит приводит сначала к ссоре, а затем и к прямому конфликту, закончившемуся судом, где Ирод обвинял жену Ферора «в том, что она платила деньги фарисеям, чтобы те вредили ему, и настраивала против него брата, пользуясь для этого различными зельями» (Иуд. В. 1.XXIX.2). Их ссора не заканчивается даже тогда, когда Ирод внезапно заболевает и, опасаясь передать трон другому человеку, просит брата вернуться, но тот игнорирует его просьбу.

Когда заболевает уже Ферор, «Ирод выказал себя непреклонным: он поехал к брату и трогательно ухаживал за ним. Однако побороть болезнь было не в его силах, и через несколько дней Ферор скончался. До самой его смерти Ирод не переставал любить его, но тем не менее ходили слухи, что он сам его отравил. Он сопровождал тело в Иерусалим, приказал всему народу оплакивать его в течение длительного времени и почтил его несравненным по пышности погребением» (Иуд. В. 1.XXIX.4).

Это — третья по счету смерть, показывающая Ирода человеком, который, при всех признаках избранного царя, оказывается отвергнутым своими женами, детьми и родственниками. И неурядицы в семье стали началом конца правления и жизненного пути царя Ирода.

#### *і) Плохой муж и отец — плохой правитель*

Интриги сыновей, жен, братьев и сестер, потеря близких, внутренние и внешние военные конфликты подрывают здоровье Ирода, способствуя развитию болезни, которая в конечном счете убивает его. Правление Ирода заканчивается фактически одновременно с казнью его сына Антипатра.

Иосиф Флавий отмечает: «Во многих отношениях судьба сопутствовала ему более, чем кому-либо иному: не принадлежа к царскому роду, он достиг

царской власти, удерживал ее весьма длительное время и передал собственным детям. Но в семейной жизни он был злосчастнейшим из смертных» (Иуд. В. 1. XXXIII.8).

*ж) Истинный наследник царя остается в тени общей истории*

Как и в случае с Соломоном, Архелай, человек, который действительно унаследует трон Ирода, практически не участвует в процессе борьбы за власть и в интригах между сыновьями Мирьям и Дориды, но, в отличие от библейского царя Соломона, он устраивает пышные похороны отца и, спустя некоторое время, он получает от цезаря титул истинного иудейского царя.

## **Итоги**

В истории Ирода Великого в полной мере реализуется паттерн, выявленный на основе исследования образа и истории Давида. Так, Ирод оказывается не только светским правителем, но и значимой фигурой религиозной жизни, ее образов и идей. Всей своей жизнью он дал ответ иудеям, на каком основании идумей, не имеющий части в Израиле, может быть законным правителем.

В период Второго Храма широко распространяется идея об иноземном происхождении Давида<sup>86</sup>. Давид — внук моавитянки Руфи<sup>87</sup>, о которой сказано: «Аммонитянин и Моавитянин не может войти в общество Господне, и десятое поколение их не может войти в общество Господне во веки» (Втор. 23:3). Решение проблемы, как потомок моавитян стал царем, можно найти не только в книгах Царств, но и в книге Руфи. Как полагает Шмайна-Великанова, книга Руфи была написана для того, чтобы оправдать Давида в глазах иудеев. Мы также поддерживаем ее предположение<sup>88</sup> о том, что такое прочтение

---

<sup>86</sup> Шмайна-Великанова, А. Книга Руфи... С. 21.

<sup>87</sup> Вполне возможно прочтение, что в данном случае имеется в виду именно мужчина, поскольку женщина не создает рода. Что конечно же не умаляет значение Руфи как посредника между Израилем и другими народами.

<sup>88</sup> Там же. С. 21.

биографии Давида было хорошо известно в конце I в. до н. э. — I в. н. э., и в частности могло быть отражено и в истории Ирода. Об идумеях также говорит книга Второзакония: «Не гнушайся Идумеянином, ибо он брат твой» (Втор 23:7).

Параллель с образом Давида в данном случае раскрывает роль Ирода как правителя именно с точки зрения религиозной дозволенности, легитимируя его не только как военного предводителя (которым мог быть и представитель Селевкидов, Птолемеев и т. д.), но и как религиозного главу общества Израиля.

### *1.2.2. Иисус Христос*

Авторы первых Евангелий активно использовали образ царя Давида и связанные с ним мотивы для описания служения Иисуса Христа. Для рассмотрения Иисуса мы возьмем три первых Евангелия: Евангелие от Марка, Евангелие от Матфея, Евангелие от Луки<sup>89</sup>.

#### *а) Появление избранного царя*

Для евангелиста Матфея одной из ведущих тем было восстановление престола царем Давидом. В Евангелии от Марка основной темой была дихотомия Сына Божьего и Сына Человеческого, выражение «Сын Давидов» в тексте используется всего три раза — Мк. 10:47-48, 12:35; Лука употребляет словосочетание «Сын Давида» 4 раза (Лк. 1:32, 18:38-39, 20:41); в Евангелии от Матфея мы встречаем выражение «Сын Давидов» чаще всего — 10 раз (Мф. 1:1, 1:6, 9:27, 12:23, 15:22, 20:30-31, 21:9, 21:15, 22:42). В других частях Нового Завета Он также называется сыном Давида: Рим. 1:3, 2 Тим. 2:8, Откр. 22:16.

Одним из первых эпизодов Евангелий, где читателю предлагается своеобразная «интрига» повествования, является разговор волхвов и Ирода о

---

<sup>89</sup> Мы исключаем из рассмотрения Евангелия от Иоанна, имеющее свое собственное, отличное от синоптического, богословие, требующее более внимательного описания и осмысления, которое, к сожалению, невозможно осуществить в рамках данного исследования. По этим же причинам из рассмотрения убран Апокалипсис от Иоанна.



том, «где родившийся Царь Иудейский?» (Мф. 2:2)<sup>90</sup>. Читатели Евангелия от Матфея уже знают, кто истинный царь, и из этого вырастает повествование, в котором: 1) земные цари представлены как неистинные; 2) читатель уже знает «интригу» и только лишь следит за тем, как истинный царь узнается другими людьми по тем или иным признакам.

Евангелист Лука добавляет важную смысловую деталь: город, из которого происходит Иисус — Вифлеем, поскольку его отец «был из дома и рода Давида» (Лк. 2:4). Именно в таком виде этот город становится значимым для читающих.

Иисус в данной истории оказывается в тени правящего царя, который, боясь за свою власть, решает уничтожить его. Родителям Иисуса приходится сначала бежать в Египет, а затем, по возвращении в Иудею, поселиться в Галилее. Вплоть до своего Крещения Он пребывает в скрытости.

Обратим внимание на детали самого Крещения:

- его проводит пророк. В этом мы можем увидеть близость евангельского повествования библейскому нарративу о помазании на царство. В случае первых царей (Саула и Давида) помазание проводит пророк Самуил. Специфику образа Иоанна Крестителя как пророка мы подробно разберем в пункте «Мессия от Давида»;

- оно проходит максимально просто. И помазание первых царей, и Крещение Иисуса проходят вдали от политических центров;

- после помазания на Давида и Саула сходит Дух Господень и они обретают дар пророчества. В момент Крещения на Иисуса спускается Дух Божий в виде голубя (Мк. 1:10, Мф. 3:16, Лк. 3:22).

Имеет место в Послании к Евреям интересная деталь, которую добавляет ап. Павел, соединяя образ Иисуса с обетованием, данным Давиду Богом по

---

<sup>90</sup> Важную роль в сюжете также играет явление звезды на востоке. Это не только аллюзия на пророчество Валаама и кумранские тексты: звезды играли важную роль в политическом «языке» этой эпохи. Об этом подробно см.: *Stuckrad, K. von. Stars and Powers: Astrological Thinking in Imperial Politics from the Hasmoneans to Bar Kokhba / The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy.* — Leiden: Brill, 2014. — P. 38.

отношению к Соломону: «Ибо кому когда из Ангелов сказал Бог: “Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя”? И ещё: “Я буду Ему Отцом, и Он будет Мне Сыном”?» (Евр. 1:5). Иисус оказывается в данном случае не только потомком царя Давида, но и называется Сыном Божиим не в силу адопции, а как истинный Сын Бога.

Таким образом авторы Нового Завета используют характерные черты образа царя Давида для объяснения служения Иисуса. Иисус в начале своего пути описывается как ожидаемый царь Давидид, однако по мере развития сюжета Его жизнь переосмысливается как явление царя мистического, о чем будет сказано в 2.2.5.

#### *б) Прекращение благословения Бога на правящем монархе*

Фигура царя Ирода Великого или Ирода Антипы прямо не порицается в Евангелиях. Для описания царских фигур используются паттерны, заложенные в истории царя Давида.

Первый эпизод, где мы это видим: Ирод Великий узнает о рождении Иисуса. «Царь Ирод встревожился и весь Иерусалим с ним» (Мф. 2:3). Волхвы отправляются в Вифлеем и, найдя Иосифа и Марию, приносят дары Иисусу.

Волхвы в данной истории, сами того не зная, помогают скрыться Иосифу и Марии: сами они получают откровение не возвращаться к Ироду, а родители Иисуса — бежать в Египет. Ирод же, «увидев себя осмеянным волхвами, весьма разгневался, и послал избить всех младенцев в Вифлееме и во всех пределах его, от двух лет и ниже, по времени, которое выведал от волхвов» (Мф. 2).

Проявляется мотив, аналогичный истории с Авимелехом<sup>91</sup>. Некто (священник или волхвы), сам того не подозревая, помогает будущему царю (и в том и в другом случае скрыться), из-за чего страдают невинные люди. Саул

---

<sup>91</sup> Это не единственная трактовка данного отрывка. Например, Оверман проводит параллели между Иродом I Великим и избиением младенцев и противостоянием фараона и Моисея. Фараон повелевает убить евреев (Исх. 2:15), чтобы избавиться от Моисея, в то время как Ирод не желает дать Иисусу стать в будущем новым царем. «Иудейские Древности» Иосифа Флавия также усиливают сходство между отрывками. *Overman, J. A. Matthew Gospel and Formative Judaism. — Minneapolis: Fortress Press, 1990. — P. 77.*

уничтожает священническое сословие, Ирод же — население младше двух лет в целой области, в то время как избранный царь успевает скрыться.

Отрицательные коннотации, взятые из нарратива Давида, используются евангелистами для описания не только фигуры Ирода Великого, но и его сына Ирода Антипы.

Здесь нам приходится несколько отступить от темы и обратиться к истории об Иоанне Крестителе и Ироде Антипе. Она транслируется в Мк. 6:17-20, Мф. 14: 3–5 и Лк. 3:19-20. Хёнер считает, что описание Ирода у Марка наиболее отвечает реальности того времени<sup>92</sup>, к тому же, по его мнению, сам отрывок возник в палестинском регионе. Марк называет Ирода Антипу царем (что более правильно), в то время как остальные евангелисты — четверовластником.

История, рассматриваемая евангелистами, относится к тому моменту в жизни Ирода Антипы, когда он взял жену своего брата Филиппа II Саломею. Предполагается, что в этот момент времени Филипп был еще жив, и взять его жену строго противоречило нормам иудаизма. Его поступок осуждается пророком Иоанном. Это противостояние царя и пророка в связи с неправомерно взятой женой повторяет отрывок 2 Цар. 11. Однако вместо покаяния Ирод Антипа сначала отправляет Иоанна в тюрьму, а впоследствии убивает.

Хёнер<sup>93</sup> обращает внимание на употребление в данном эпизоде имени Илии, вводя еще одну аллюзию — на вражду Иезавели и пророка Илии (3 Цар. 19). Сильная фигура почитаемого пророка заставляет царей каяться. Такое сопоставление, с одной стороны, ставит Антипу в один ряд с другими царями Иудеи и Израиля, с другой — задает определенный контекст его последующему поведению.

Убийство Иоанна Крестителя осуждается не только евангелистами, но и Иосифом Флавием: «Некоторые иудеи, впрочем, видели в уничтожении войска Ирода вполне справедливое наказание со стороны Господа Бога за

---

<sup>92</sup> *Hoehner, W. H. Herod Antipas. — Cambridge: Cambridge University Press, 1980. — P. 115.*

<sup>93</sup> *Там же. P. 162.*

убиение Иоанна. Ирод умертвил этого праведного человека, который убеждал иудеев вести добродетельный образ жизни, быть справедливыми друг к другу, питать благочестивое чувство к Предвечному и собираться для омовения» (Иуд. Древ. 18.5.2.).

Эта ситуация в целом укладывается в риторику Евангелия от Марка, одной из основных тем которой является поиск истинного царя, отрасли Давида, который возглавит иудейское общество. В данном моменте присутствует противопоставление: Давид (истинный царь) — Ирод Антипа (ложный царь). Истинный царь являет собой пример благочестия и покаяния, он слушается пророка и следует его наставлениям, ложный же отвергает его поучения и преследует.

#### *е) Период вражды с правителем*

Несмотря на отсутствие открытого противостояния между существующим царем (Иродом Великим, Антипой) и Иисусом, Евангелия все же отчасти сохраняют этот сюжет, выдвигая вместо фигуры монарха власть книжников и фарисеев<sup>94</sup>.

Мы предполагаем, что в данном случае противостояние строится между терминами «Сын Человеческий» и «Сын Божий», на которых основывается «царская» аргументация евангелистов. Эти образы будут разобраны ниже в 1.3.2 и 2.2.5.

Иисусу противостоит сословие фарисеев и книжников, чья апология власти строится на понятии праведности и владении правом толковать Закон<sup>95</sup>. Толкование Закона, изначально взятое из образа законодателя Моисея, было пересмотрено через призму образа царя Давида как вдохновенного псалмопевца и пророка. Такой способ легитимации власти, а также

---

<sup>94</sup> О движениях внутри фарисейского сообщества и понимании их учения см.: *Bowker, J. Jesus and the Pharisees.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1973. — P. 3-17. О взаимоотношениях писцов и фарисеев см. *Там же.* P. 50 и далее.

<sup>95</sup> Об особенностях галахи (толкования Закона) фарисеев см. *Sanders, E.P. Jewish Law from Jesus to the Mishnah.* — Lake Placed: UNKNO. — P. 108 и далее.

особенности власти книжников и толкователей Закона будут рассмотрены подробно в главе 3 нашего исследования.

В рамках этого пункта мы предполагаем, что их конфликт строится на трех основных темах:

- Дар получения Слова Бога (как пророк, как посланник Бога, как толкователь Закона).
- Толкование Закона (и источников для решения спорных ситуаций). Лк. 4:16-30, Мф. 9:2-8 и параллельные места, Мф. 9:14-17 и параллельные места, Мф. 12:1-8 и параллельные места.
- Недостаточность старого Закона, получение Нового. Иисусу прямо говорят, что Он дает новое учение (Мк. 1:27).

В случае с Иисусом Христом столкновение оказывается не физическим (в отличие от предыдущих историй), а духовным и учительным. Иисус учит и изменяет Закон как «власть имеющий», что становится причиной изумления народа и поражения фарисеев<sup>96</sup>.

Обладание властью над Законом («Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники» Мк. 1:22), властью изгонять бесов<sup>97</sup> («Он со властью и силою повелевает нечистым духам» Лк. 4:36<sup>98</sup>) порождает у фарисеев вопрос,

---

<sup>96</sup> Об особенностях галахи Иисуса см. *Kazen, T. Jesus as Proto-Rabbinic Teacher of Halakhah / The halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew.* — Atlanta: Society of Biblical Literature. — P. 195-207. Об особенностях конфликта галахи Иисуса и фарисеев см.: *Sanders, E.P. Jewish Law from Jesus to the Mishnah* — Philadelphia: Trinity Press International, 1989. — P. 2-96.; *Oliver, I. Torah Praxis after 70 C.E.*...

<sup>97</sup> Изгнание злых духов из человека и защита от них — одна из важных тем и в кумранской литературе. Песни Маскила 4Q510-511 содержат обращение к Богу, который защищает от злых демонов, 11Q11 (11QArPs<sup>a</sup>) представляет собой пример ранней формулы экзорцизма, где завершителем ритуала является или один из ангелов, или Рафаил. 4Q560 (4QE<sup>x</sup>orcism ar) также представляет собой формулы изгнания демонов, где мы встречаем демонов боли в груди, лихорадки, озноба. Для их изгнания требовалось возложить руки и произнести несколько раз слово «Аминь». Подробнее см.: *Wassen, C. What Do Angels Have against the Blind and the Deaf? Rules of Exclusions in the Dead Sea Scrolls / Common Judaism: Exploration in Second Temple Judaism.* — Minneapolis: Fortress Press, 2008. — P. 115-129; *Frisch, A., Schiffman, L. The Body in Qumran Literature: Flesh and Spirit, Purity and Impurity in the Dead Sea Scrolls // Dead Sea Discoveries.* — 2016. — Vol. — P. 155-182).

<sup>98</sup> Описание Лукой чудес, совершаемых Иисусом, имеют ряд параллелей в арамейских источниках Кумрана. Так, в частности исцеление больной женщины (Лк. 13:10-17) похоже на 1QarGen 20:26-30. Макиэла отмечает, что для Луки и кумранской литературы характерна связь между физическим недугом и одержимостью злыми духами (*Machiela, A. Luke 13:10-13: 'Woman, You Have Been Set Free From Your Ailment'— Illness, Demon Possession, and Laying on of Hands in Light of Second Temple Period Jewish Literature / The Gospels in First-Century Judaea: Proceedings of the Inaugural Conference of Nyack College's Graduate Program in Ancient Judaism and Christian Origins, August 29th, 2013.* — Leiden: Brill, 2015. — P. 122-137). Это опровергает распространенное мнение, что Лука вносил свои собственные редакторские правки в

чьей силой Он совершает подобное. Вопрос о силе — маркер царской власти, поскольку царь является посредником между Богом и человеком.

## **Итоги**

Религиозный нарратив Иисуса является вторым в нашем рассмотрении, в котором реализуется паттерн, выделенный на основе исследования образа Давида. Однако, в отличие от истории Ирода, в данном случае образ Давида воплощается лишь частично, что может быть объяснено авторским замыслом авторов Нового Завета создать многогранный образ царя Израиля, который находится между светской и религиозной сферами.

Изначально Евангелия указывают на связь Иисуса и Давида, придерживаясь образа последнего лишь в нескольких пунктах: а, в, е. В их интерпретации образ Иисуса как нового Давида радикально переосмысливается. Это не просто избранный царь, правящий здесь и сейчас — к Его образу добавляется эсхатологический аспект. Наиболее очевидно это реализуется в последовательном противопоставлении в Евангелиях образов Сына Божия (см. п. 1.3.2) и Сына Человеческого (см. п. 2.4.), о чем речь пойдет ниже. Евангелисты создают свое богословие, осмысляя путь Иисуса не как путь военного лидера, а как царя, пришедшего не «от мира сего». Его царство не находится на земле; в частности, Евангелия понимают его как состояние человека: «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17:21), «Он, возведя очи Свои на учеников Своих, говорил: Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие» (Лк. 6:20). Пришествие царствия, а также характерные признаки этого царства разбираются в п. 2.4.

Употребление образа Давида в истории Иисуса мы можем интерпретировать как его новое осмысление:

---

первоисточники. Исследуя далее, Макиэла приходит к выводу о близости языка арамейского Апокрифа на книгу Бытия и описаний Луки. В частности, оба документа имеют слова «тлетворный дух» (20:16), «злой дух» (20:16–17), «дух скверны» (20:26). Власть повелевать над духами является отличительной чертой Иисуса в том числе и через призму кумранской литературы.

1. Использование первых пунктов образа показывает, что авторы стремились сделать историю Иисуса узнаваемой в контексте царских чаяний.

2. Использование отдельных паттернов образа Давида в истории Иродадов в Евангелии должно было констатировать упадок династии. Представители правящего дома фактически лишаются даже гипотетического благословения Бога.

Таким образом, авторы Евангелий предлагают читателям новое понимание идеи царской власти. Полную его формулировку мы опишем в конце второй главы.

### ***1.3. Ближний круг образов***

В данном пункте мы обратимся к двум близким образам, связанным с Давидом: Мессия от Давида и Сын Божий. Оба они являются частными попытками осмыслить религиозный нарратив библейского царя посредством использования двух конкретных фрагментов истории:

- Мессия от Давида появляется в результате соединения обетования, данного роду Давида (2 Цар. 7:12), и ожидания мессии;

- Сын Божий происходит из буквального понимания 2 Цар. 7:14, что, как мы сказали выше, не является уникальным случаем в истории царской власти на Ближнем Востоке.

Оба этих образа дополняют религиозный нарратив Давида и обогащают его.

#### ***1.3.1. Мессия от Давида***

Ожидание Мессии от Давида или же эсхатологического правителя-Давида хоть и не имело повсеместного распространения<sup>99</sup>, но нашло свое отражение в литературе периода Второго Храма. Появления царя Давида

---

<sup>99</sup> Collins, J.J. *Messianism in the Maccabean Period / Judaism and their Messiahs at the turn of the Christian era.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — P. 99

ждали в связи с обетованием возвращения власти «Отрасли Давида» и «Падшей скинии Давидовой».

В Иер. 23:5 ожидание отрасли Давида выражено так: «Вот, наступают дни, говорит Господь, и восставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится Царь, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле». В 4Q174 12–13 говорится: «Он есть Отрасль Давидова, которая восстанет с Истолкователем Закона, [править] Сионом [в конце] времени. Как написано: “Я восстановлю скинию Давидову павшую”. Это значит, падшая скиния Давидова есть тот, кто восстанет спасти Израиля».

Пророк Амос так говорит о будущем: «В тот день восстановлю скинию Давидову падшую, и вновь созижду все падшее в ней, и то, что разрушено в ней до основания, восстановлю, и вновь созижду ее, как дни века: чтобы разыскали оставшиеся человеки и все народы, в которых стало призываться имя Мое, говорит Господь Бог, творящий это» (Ам. 9:11-12)<sup>100</sup>. Комментируя данный отрывок, И.С. Вевюрко полагает, что «дом Давида изображается здесь, подобно Ис. 33:20, не как множество потомков Давида, но как нечто монолитное... Таким образом получается, что с того момента, как скиния<sup>101</sup>, т. е. шатер Давида, будет разрушен и восстановлен, уже навечно, Бога взыщет оставшаяся часть человечества (οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων)»<sup>102</sup>.

Одними из специфических произведений литературы Второго Храма, где центральное место занимает царь из рода Давида, являются Псалмы Соломона. Псалом 17<sup>103</sup> описывает, как «человек, чуждый роду нашему»

---

<sup>100</sup> Данное чтение приводится в соответствии с LXX.

<sup>101</sup> Он же предлагает интересную интерпретацию понимания скинии: «Скиния и ковчег являются по сути своей пророческими предметами, они заменили в пустыне для народа то непосредственное общение с Богом, которое было ему предложено и от которого народ отказался, боясь умереть (см. Исх. 19). Поэтому вторичное явление этих священных предметов подразумевает явление человека, который сможет быть посредником между Богом и людьми. Примечательно в связи с этим, что в одном из иудейских преданий Мессия назван בן נפל, что может быть переведено и как “сын падшей [скинии Давида]” (ср. Ам. 9:11), и как “сын облака” (см. ВТ Санхедрин 96б-97а). Ввиду процитированного маккавейского фрагмента это имя можно понять в значении: “тот, при ком явится облако”». Вевюрко, И.С. Септуагинта... С. 683–684. Если его предположение верно, то в образе «падшей скинии Давида» сохраняется понимание Давида как обладавшего даром пророчества и правом священства.

<sup>102</sup> Там же. С. 742.

<sup>103</sup> Апокрифический Псалом, приписываемый царю Соломону. Датируется I в. до н. э. Особенности документа см: Davenport, G. The ‘Anointed of the Lord’ in Psalm of Solomon 17 / Ideal Figures in Ancient Judaism. — Michigan: Ann Arbor, 1980. — P. 67-92



(17:7), пограл Израиль, из-за чего праведники бегут в пустыню. Автор надеется на приход царственного мессии («βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κυρίου» 17:32), царя из рода Давида («βασιλέα αὐτῶν υἱὸν Δαυὶδ» 17:21). Как отмечает Мак<sup>104</sup>, начиная с Сираха авторы, столкнувшиеся с эллинизацией, так или иначе пытаются создать в своих произведениях будущее, в котором Израилем руководит идеальный правитель. Если для Сираха это фигура священника, то автор Псалма Соломона описывает приход царственного мессии из рода Давида.

Правление царя из рода Давида описывается в духе ветхозаветных реалий и пророческих книг:

- земля будет разделена по племенам (17:28, 30, 48);
- он накажет всех попирающих Иерусалим и его неправедных правителей (17:22-23, 17:36);
- он соберет святых из рассеяния воедино (17:26);
- он будет творить суд над праведниками и язычниками (17:25-26, 17:29);
- он будет праведен и справедлив («в премудрости и справедливости», «ἐν σοφίᾳ δικαιοσύνης», 17:23, 17:29);
- он освятит Иерусалим, каким он был в начале («καθαριεῖ Ἱερουσαλημ ἐν ἁγιασμῷ ὡς καὶ τὸ ἀπ' ἀρχῆς», 17:30);
- его власть будет простираться на многие народы (17:30);
- сила царя в Духе от Бога («ὁ θεὸς κατειργάσατο αὐτὸν δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ» 17:37);
- царь будет пастырем народа («ποιμαίνων τὸ ποίμνιον κυρίου ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ», 17:40);

В образе эсхатологического царя угадываются черты Давида: освящение Иерусалима, сила, даруемая Богом за праведность, творение суда и ведение войны. Будущий царь — пастырь избранного Израиля, в духе 3 Цар.

---

<sup>104</sup> Mack, B. L. *Wisdom Makes a Difference: Alternatives to «Messianic» Configurations // Judaism and their Messiahs at the turn of the Christian era.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — P. 43.

Однако важно отметить, что, несмотря на наличие земного царя, настоящим Царем является Бог («κύριος αὐτὸς βασιλεὺς αὐτοῦ», 17:34, 17:46). Эта мысль перекликается с 1 Цар. 8:7 — монархия здесь является заменой царствования Бога. Монарх в духе книг Царств является лишь орудием исполнения воли Бога.

Особенностью Псалма 17 также является представление о том, что будущий царь, мудрец и учитель народа, обладает праведностью. К образам учителя и человека, обладающего мудростью, мы вернемся в главе 3 нашего исследования.

Здесь мы лишь отметим, что в апокалиптической литературе данного периода, к которой относятся Пс. Сол. 17 и Кумранский корпус источников, образ Давида оказывается слабо подтвержденным. Для усиления его роли требуется дополнительная характеристика. В данном случае в качестве нее выступает форма праведности: обладание мудростью и способность учительствовать. Этот образ царя из рода Давида также используется авторами Нового Завета для описания Иисуса Христа.

Иисус не претендует на земную власть, говоря о «царстве Отца»: вместо этого Он активно проповедует о Царстве Небесном, являясь Голосом Бога в духе библейских пророков.

Немного иную картину мы встречаем в круге кумранских источников. В них царь Давид быстро приобретает черты Избранника, в конечном счете превратившись в образ Мессии от Давида<sup>105</sup> в основных литературных текстах кумранской общины.

В ходе рассмотрения этого вопроса мы воздержимся от употребления термина «Мессия» в качестве аналога Спасителя, Христа, применительно к царской фигуре (если только сам источник не называет так свой персонаж) по нескольким причинам. Во-первых, в Масоретском тексте слово «Мессия» употребляется тридцать восемь раз: дважды по отношению к патриархам,

---

<sup>105</sup> О специфике мессианских ожиданий Давида в Кумране см. *Evans, C. Qumran's Messiah: How Important Is He? / Religion in the Dead Sea Scrolls.* — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — P. 134.; *Yarbro Collins, A. Mark: A Commentary.* — Minneapolis: Fortress Press, 2006. — P. 53.

шесть — к первосвященнику, один раз — к Киру и двадцать девять раз — к израильским царям, в первую очередь к Саулу и Давиду. Но в данных контекстах оно всегда обозначает особую власть, данную Богом, и никогда не имеет эсхатологических коннотаций<sup>106</sup>.

Во-вторых, не каждое действующее лицо в текстах Кумрана является в строгом смысле Мессией, «Помазанником». Большинство текстов не используют этот термин по отношению к царю: он чаще всего употребляется по отношению к фигуре священника<sup>107</sup>.

В-третьих, из 867 свитков 647 не относятся к библейским. Из них шесть (или, согласно иному подходу, восемь) говорят об эсхатологическом мессии. Это Дамасский Документ<sup>108</sup>, Правило Общины (1QS)<sup>109</sup>, Две Колонки (1QS<sup>a</sup> = 1Q28a)<sup>110</sup>, Пешер на книгу Бытия (4Q252)<sup>111</sup>, неканонические Псалмы В (4Q381)<sup>112</sup>, Парафраз книг Царств (4Q382)<sup>113</sup>, возможно Повествование А (4Q458)<sup>114</sup> и Мессианский Апокалипсис (4Q521)<sup>115</sup>. Шесть свитков говорят о Князе (Общины): Дамасский Документ, Благословения (1QS<sup>b</sup> = 1Q28b), Свиток Войны (1QM), Пешер на книгу Исайи (4Q161), Правило Войны (4Q285), Апокриф Моисея (4Q376)<sup>116</sup>. Четыре свитка говорят о «ветви Давидовой»: Пешер на книгу Исайи (4Q161), Florilegium (4Q174), Пешер на

---

<sup>106</sup> Judaism and Their Messiahs at the Turn of Christian Era. / ed. By Neusner J., Green W. S., Frerichs E.R. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — P. 2. К тому же автор полагает, что еврейские источники в принципе очень мало уделяли внимания фигуре эсхатологического Мессии в период Второго Храма. (P. 4). Об этом также см.: Collins, J.J. Messianism in the Maccabean Period... P. 97.; Kee, C. H. Christology in Mark's Gospel / Judaism and their Messiahs at the turn of the Christian era. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — P. 188. Часть ученых предлагает пересмотреть устоявшуюся парадигму ожидания Мессии в раннем иудаизме. В частности, мы можем говорить не о мессианских ожиданиях данной эпохи, а об ожидании евреями Нового Исхода. (Longenecker, R. The Christology of Early Jewish Christianity. — Naperville: Alec Allenson Inc., 1970. — P. 39)

<sup>107</sup> В строгом смысле кумранская литература была в наибольшей степени сосредоточена на фигуре священника и его судьбе, что объясняется историческими предпосылками возникновения общины Яхад.

<sup>108</sup> CD XII:23-XIII:1; XIV:19 (= 4Q266 10 i 12); XIX:10-11; XX:1.

<sup>109</sup> 1QS IX:11.

<sup>110</sup> IQSa II:11-21.

<sup>111</sup> 4Q252 V:3-4.

<sup>112</sup> Вхождение этого свитка в список спорно из-за чтения 4Q381 XV 7: либо «Я, твой Мессия, обрел понимание» или «Я обрел понимание вашей речи».

<sup>113</sup> 4Q382 XVI 2 «Мессия Израиля» или «Правила».

<sup>114</sup> 4Q458 2 ii 6.

<sup>115</sup> 4Q521 2+4 ii 1.

<sup>116</sup> Нас интересуют CD 7:20 (= 4Q266 3 iii 9); IQSb 5:20; 1QM 3:15 (= 4Q496 10 iv 3-4); 5:1; 4Q161 2-6 ii 19; 4Q285 4 2-6; 5 4; 6 2; 4Q376 1 iii 1-3.

Книгу Бытия (4Q252) и Правило войны (4Q285)<sup>117</sup>. Два из них говорят о Скипетре или Князе (Дамасский Документ и Пешер на Исайю), Свиток Войны и Testimonia стоит понимать в мессианском смысле<sup>118</sup>. Четыре Свитка говорят о «Сыне», которого можно понимать в мессианском смысле: Florilegium, Апокриф Даниила (4Q246), Молитва Эноша, Повествование А<sup>119</sup>. Из них для рассмотрения в рамках наших паттернов мы избираем: CD, 4Q174, 1QS, 1QS<sup>a</sup>, 1QS<sup>b</sup>, 1QM, 4Q174, 4Q246.

В-четвертых, образ светского правителя пережил определенную эволюцию: первоначально в задачи царя входила военная поддержка религиозного вождя общины. Впоследствии, в частности, в Свитке Войны, роль царя возрастает: он уже становится предводителем апокалиптической битвы Сынов Света. В этом источнике его роль почти приравнивается по своему достоинству роли священника.

Кумраниты считали, что живут уже в конце времен, когда активно начинают действовать эсхатологические фигуры, такие как священник (первосвященник), царь и пророк, который присоединяется к ним в более поздней литературе.

Кумранский корпус текстов не един во мнении относительно фигуры царя. Сам библейский текст, на который опираются кумраниты, не указывает на единство фигуры светского правителя. Приход царя часто связывают с возобновлением рода Давида (опираясь на Иер. 23: 5–6, Ам. 9:11), хотя связь с царским домом не является обязательной. Также встречалась мысль о том, что правитель должен быть «как Давид» (Ис. 11:1, Мих. 5:1, Иез. 34:23-24, Иез. 37:24-25), редко отрицается его связь с линией Давида в принципе. Царь видится идеальным правителем, который будет руководствоваться Божьей волей.

---

<sup>117</sup> Нас интересуют 4Q161 7–10 iii 22; 4Q174 1-3 i 11; 4Q252 5:3-4; 4Q285 5 3-4.

<sup>118</sup> Нас интересуют 1QM 11:6-7; 4Q175 12.

<sup>119</sup> Нас интересуют 4Q174 1-3 i 11; 4Q246 1:9; 2:1; 4Q254 4 2; 4Q369 1 ii 6; 4Q458 15 1.

Первичные тексты общины — среди них Дамасский Документ и Правило Общины — по-разному представляют главных действующих лиц. Например, в Дамасском Документе центральной фигурой является фигура священника<sup>120</sup>, Мессии от Аарона и Израиля<sup>121</sup>, которой подчиняются все другие.

1QS<sup>b</sup> V 20-29 представляет собой парафраз Ис. 11:1-5:

- 20 *vacat* למשכיל לברך את נשיא העדה אשר  
21 תו וברית ד[ו] יד יחדש לו להקים מלכות עמו לעל[ם] ולשפוט בצדק אביונים [גבור] ]  
22. *vacat* להוכיח במין[שור] לע[נוי] ארץ ולהתהלך לפניו תמים בכול דרכי [ו] ]  
23. ולהקים בריתו קורש[ב] צר לרורשי[ו] י[ש] אכ[ה] ארוני לרום עולם וכמגו[ז] בחומה  
24. נשגבה וה[כיתה עמים] בעז[פי] כה בשבטכה תחריב *vacat* ארץ וברוח שפתיכה  
25. תמית רשע יתן[לכה רוח עצ]ה וגבורת עולם רוח *vacat* דעת ויראת אל והיה  
26. צדק אזור [מותניכה ואמונ]ה אזור חלציכה [ו] ישם קרניה ברזל ופרסותיכה נחושה  
27. תוכח כפ [ר] *vacat* ותרמוס עמ[ים] כטיט חוצות כיא אל הקימכה לשבט  
28. למושלים לפ [ניכה] *vacat* כול לא[ומים] יעובדוכה ובשמ קודשו יגברכה  
29. והייתה כא [ריה] *vacat* והייתה כה טרף ואין משי[ב] ופרשו [ק] ליכה על

20. Руководителю, чтобы благословлять князя общества, который...

21. его... . И Зав[ет] ... да об[но]вит ему, чтоб установить царство народа [Его (или: Своего) на]веки...

22. [и] наставлять в пря[моте (?)] сми[рен]ных [зе]мли. И ходить пред Ним непорочно по всем путям...

23. и поставить Заве[т... кре]постью для ищущих [его (?)] ... тебя] Господь на вечную высоту и как м[ощную] башню на стене

24. высокой. И по[разишь народы] силой [уст] своих и скипетром твоим ты опустошишь землю, и духом уст своих

<sup>120</sup> Дамасский Документ состоит из нескольких пластов повествования одновременно, смешивая настоящее, прошедшее и будущее. Учитель Праведности — очевидно, фигура из прошлого — связывается с пришествием Мессии от Аарона и Израиля, который обладает священническим достоинством.

<sup>121</sup> Мессия от Аарона и Израиля — грамматически, палеографически, орфографически Дамасский Документ поддерживает идею одного помазанника. Об этом *Xeravits, G.G. King, Priest, Prophet...* P. 37.

25. умертвишь нечести[вцев, при духе] ... вечного мужества, духе... знания и богобоязненности. И будет

26. правда поясом [твоих бедер и вера] — поясом твоих чресл. [И (Бог) да] обратит рога твои в железо и копыта твои в медь,

27. и да избодешь, как б[ык ... и да растопчешь народ]ы, как уличную грязь. Ибо Бог поставил тебя жезлом

28. властителей ... пред [тобою преклонятся народы, и все пле]мена будут служить тебе. И Своим святым именем (Он) возвеличит тебя

29. и ты станешь, как л[ев]... добычу и нет противника]. И твои... раскинутся на.

В частности:

- Ст 22: שור לענוי ארץ [ו] להוכיח במין שור לענוי ארץ цитирует Ис 11:4
- Ст 24: פניכה בשבטכה תחריב ארץ [בעז] аллюзия на Ис 11:4
- Ст 24-25: וברוח שפתיכה תמית רשע цитируют Ис 11:4bβ
- Ст 25 רוח עצ[ה] וגבורת עולם רוח דעת ויראת אל цитирует Ис 11:2b
- Ст 25-26: והיה צדק אזור [מותניכה ואמונה אזור חלציכה] цитирует Ис 11:5.

Как убедительно доказывает Ксеравич<sup>122</sup>, данный отрывок связан с надеждой восстановления царя, подобного Давиду, «вечного» Давида, чтобы он управлял Израилем. Мы согласны с Ксеравичем, что такая фигура является примером представлений об идеальном эсхатологическом царе.

Также в Кумранских документах мы можем найти свидетельства и о пастырской роли ожидаемого Мессии от Давида. Псалом 151 был известен на греческом, латинском и сирийском языках: после открытия Кумранской библиотеки к их числу добавился иврит. В 1965 году Дж. Сандерс опубликовал 11Q5 и предположил, что кумранский текст является расширенной версией греческого текста.

<sup>122</sup>

*Там же.* Р. 31–32.

|                                                                                                                            |                                                                                     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| LXX 151:1b                                                                                                                 | 11Q5 28:3b–4                                                                        |
| Μικρὸς ἤμην ἐν τοῖς ἀδελφοῖς μου<br>καὶ νεώτερος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός<br>μου·<br>ἐποίμαινον τὰ πρόβατα τοῦ πατρός<br>μου. | קטן הייתי מן אהי וצעיר מבני אבי<br>וישימני רועה לצונן<br>ומושל בגריותן              |
| LXX 151:4                                                                                                                  | 11Q5 10b–12                                                                         |
| καὶ ἤρην με ἐκ τῶν προβάτων τοῦ<br>πατρός μου<br>καὶ ἔχρισέν με ἐν τῷ ἐλαίῳ τῆς χρίσεως<br>αὐτοῦ.                          | וישלח ויקחני מאחר הצואן<br>וימשחני בשמן הקודש<br>דישימני נגיד לעמו ומושל בבני בריתו |

11Q5 представляет собой мидраш на 1 Цар. 16:1–13. Главная мысль текста построена на параллелизме образа Давида как пастуха и воина. Кумранский автор изначально представляет Давида как пастыря, однако в четвертой строке сосредотачивается на образе царя как военного предводителя Израиля. Здесь Давид по умолчанию предстает как идеальная фигура, ожидаемая в будущем. Как полагает Фернандес-Маркос, «описание молодого Давида сосредоточено на мессианских ожиданиях того времени»<sup>123</sup>.

По мнению исследователей, многие эсхатологические ожидания связывались также и с повторением истории Давида. Ядин и другие ученые<sup>124</sup> считают, что на описание войска в 1QM II повлияло описание воинов Давида в 1 Пар. 27: двенадцать отрядов, по двадцать четыре тысячи человек в каждом, служившие в течение года по очереди. Видимо, эта же система упоминается и

<sup>123</sup> *Fernández-Marcos, N.* 2001. David the Adolescent: On Psalm 151 / The Old Greek Psalter: Studies in Honour of Albert Pietersma. — Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. — P. 205. Об ожидании царя-Давида и царя-пастыря говорит и 4Q504 (4QDibHama) Frgs. 1–2, 4:6–8.

<sup>124</sup> *Sweeney, M.* Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature. — Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2005. — P. 265.

в 1QM II:10 ff для описания военных отрядов на протяжении двенадцати лет войны против сыновей Сима, Хама и Иафета.

Сам ход сорокалетней эсхатологической войны с Сынами Тьмы повторяет историю восхождения Давида. После бегства от Саула и начала вражды Давид скитался по пустыне (1 Цар. 23:14, 1 Цар. 24:1). 1 Пар. 12:16 описывает состав войска Давида по коленам: Вениамин, Иуда, Манассия, а также (согласно 1 Цар. 22:20-23) Авиафар. Это напоминает 1QM I:2-3: «Сыны Левиевы, сыны Иудейские и сыны Вениаминовы, ушедшие в пустыню, сразятся с ними 3. со всеми полчищами их, при возвращении ушедших сынов Света из Пустыни народов в Пустыню Иерусалимскую». 1 Пар. 29:26-30 говорит о том, что Давид правил в Хевроне семь лет, а в Иерусалиме — тридцать три года, что соответствует семилетней войне за Иерусалим и тридцатитрехлетнему конфликту за земли Израиля в Свитке Войны.

Можно также идентифицировать и «бесчестящих Завет» (1QM I:2), Сынов Тьмы и войска Велиала (1QM I:1). Если Сыны Света — это колена Вениамина, Иуды и Левия, то остальные являются предателями. Это подтверждается историей начала Разделенных Царств, когда вышеуказанные три колена последовали за Ровоамом, а остальные примкнули к Иеровоаму (2 Пар. 13:7)<sup>125</sup>.

Помимо этого, образу Мессии в кумранской литературе сопутствует образ апокалиптического Предтечи-Пророка.

Как мы отмечали выше, фигура Пророка является одной из властных фигур, легализующих царскую власть.

Большинство ученых склоняются к мнению, что в период Второго Храма пророчество в его классической форме можно считать оконченным<sup>126</sup>.

Уже в 1 Макк. 14:41 ожидается «пророк верный»: ученые в большинстве своем воспринимают его как эсхатологического Пророка. Его главной задачей

---

<sup>125</sup> Более подробное рассмотрение сходства Свитка Войны и истории Давида см.: Там же. Р. 266 и далее.  
<sup>126</sup> См. подробнее: Jassen, A.P. Mediating the Divine...



было принятие решения относительно правильности поступка Хасмонеев, сочетавших священническую и царскую власть.

Помимо функции наставления Израиля Пророкам было поручено направлять монархов; именно исполнение или неисполнение слов Бога, переданных через Пророка, является в книгах Царств причиной прославления или осмеяния Саула, Давида и последующих царей.

Еще одна традиция понимания роли Пророка основана на Мал 3:1, 3:24, где некий пророк осмысляется как эсхатологический Илиа<sup>127</sup>. Здесь Илиа придет перед последними днями, когда Бог будет господствовать над землей; задачей Пророка становится подготовка пути. Сирах предлагает схожую трактовку роли Илии (48:10)<sup>128</sup>: Пророк как эсхатологический предвестник Дня Господня. Текст на иврите свидетельствует о том, что Илиа участвовал в воскресении мертвых — событии, знаменующем начало эсхатона<sup>129</sup>.

В более поздний период эта традиция понимания роли Илии сохраняется: 4Q558 54 ii 4 содержит в себе слова לכן אשלח לאליה קד]ם.

Само представление о воскресении мертвых появляется в Ветхом Завете. Иез. 37:1-15, Дан. 12:1-3<sup>130</sup>, Ис. 25:8, Ис. 26:19-31 раскрывают перед нами картину воскресения, причем в последнем отрывке имеет место и

---

<sup>127</sup> Там же. Р. 139. Стоит отметить, что такое понимание характерно не только для кумранской общины, но и для всего сознания периода Второго Храма в целом.

<sup>128</sup> MS B: [בטי ישרא] ש בנים ולהכין ש להשיב לב אבות על בנים ולהכין ש [חרון]... Греческий текст: ὁ καταγραφεὶς ἐν ἐλεγμοῖς εἰς καιροὺς κολλάσαι ὀργὴν πρὸς θυμὸν ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καταστήσαι φυλὰς Ἰακωβ. Факт того, что Сирах имеет ввиду эпилог из Малахии, определяется из соответствия тем и дискуссии с написанным (הכתוב, καταγραφεὶς).

<sup>129</sup> Там же. Р. 141.

<sup>130</sup> Существует проблема понимания воскресения как телесного воскресения или возвращения душ в этот мир. Примерно в период создания Дан. 12 появляется и описание воскресения мертвых в книге Юбилеев: «И не будет старого и пресыщенного жизнью, но все они будут как дети и отроки, и скончаются все дни их в мире и радости, и будут они жить так, что тогда не будет сатаны и какого-либо губителя; ибо все дни их будут днями благословения и спасения. В то время Господь исцелит своих слуг; и они вознесутся и будут наслаждаться глубоким миром, и опять преследовать своих врагов. И они увидят это и будут благодарить и радоваться радостью до века. И они увидят на своих врагах все наказания их и все проклятие их; и хотя кости их будут покоиться в земле, но для духа их будет многая радость, и они познают, что это Господь, совершающий суд и являющий милость на сотнях и тысячах, и на всех, которые любят Его. И ты, Моисей, запиши сие слово; ибо так начертано на свидетельстве небесных скрижалей для вечных родов.» (Юб 23:29-32). Вандеркам прочитывает «исцелит слуг» как воскресение, в то время как Никельсбург говорит о том, что это некий вид спасения, не обязательно через воскресение. О понимании воскресения в книге Юбилеев см.: *Bautch, R. Afterlife in Jubilees: Through a Covenantal Prism / Body in Death and Resurrection.* — Berlin: De Gruyter, 2009. — P. 205-220. О понимании концепта воскресения в Кумране см.: *Popovic, M. Bones, Bodies and Resurrection in the Dead Sea Scrolls / Body in Death and Resurrection.* — Berlin: De Gruyter, 2009. — P. 220-242.

божественное воздаяние за грехи. Эти представления о телесном воскресении мертвых стали развиваться в апокалиптической литературе на рубеже веков<sup>131</sup>.

Появление мотива телесного воскресения в книге Сираха<sup>132</sup>, автор которой не интересуется эсхатологическими теориями, свидетельствует о широком распространении этого представления в современном ему иудаизме. Как отмечает Пёч<sup>133</sup>, добавление обязанности возвращения изгнанников и воскрешения мертвых в книге Сираха должно быть связано с развитием традиции, касающейся роли эсхатологического Пророка в период между временем создания книги Малахии и временем создания книги Сираха (начало второго века до н. э.). Наряду с книгой Сираха, вера в воскресение засвидетельствована в книге Даниила 12:2, обычно датируемой серединой второго века до н. э. Концепция воскрешения мертвых может представлять собой развитие эсхатологических традиций, связанных с фигурой пророка Илии<sup>134</sup> и богословской мыслью данного периода. Включение возвращения изгнанников в книге Сираха свидетельствует о процессе развития и расширения традиции.

Важно отметить, что в библейской традиции эсхатологический Пророк появляется в период до конца времен, но четкого указания на момент его появления нет; в свою очередь, литературные традиции, на которых основано Правило Общины и 4QTestimonia, указывают пришествие Пророка строго в начале эсхатологического века<sup>135</sup>.

---

<sup>131</sup> Setzer, C. *Resurrection of the Body in Early Judaism and Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition*. — Leiden: Brill, 2004. — P. 3. Зетцер полагает, что идея воскресения была связана в Израиле с темой мученической смерти. Она считает, что такая вера, изложенная в 2 Макк, имеет более древние корни.

<sup>132</sup> Для книги «Премудрости Иисуса, сына Сирахова», как и для всей литературы Премудрости, характерно обращение к теме жизни и смерти. Однако, как отмечают исследователи, специфика данного произведения предполагает полемику с другими мировоззрениями, в частности, с эллинистическим. Об этом подробнее: Reiterer, F. *Die Vorstellung vom Tod und den Toten in Ben Sira / Body in Death and Resurrection*. — Berlin: De Gruyter, 2009. — S. 171.

<sup>133</sup> Jassen, A. P. *Mediating the Divine...* P. 141.

<sup>134</sup> Представление о воскресении мертвых зафиксировано в Дан. 12:1-3, Ис. 26:19 и 25:8, а также Иез. 37:1-14. В отличие от пророческой литературы, где речь идет о давно умерших людях, в исторических книгах Царств мы находим примеры, что Илия и Елисей воскрешали недавно погибших детей (3 Цар. 17:17-24, 4 Цар. 4:18-37). Подробнее об этом см.: Schöpflin, K. *The Revivification of the Dry Bones: Ezekiel 37:1-14 / Body in Death and Resurrection*. — Berlin: De Gruyter, 2009. — P. 67-85.; Pearson, B. *Dry Bones in the Judean Desert: The Messiah of Ephraim, Ezekiel 37, and Thepost-Revolutionary Followers of Bar Kokhba*. // *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*. — 1998. — Vol. 29. — No. 2. — P. 192-201.

<sup>135</sup> Bruce, F.F. *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*. — London: The Tyndale Press, 1960. — P. 47.

Образ такого Пророка в Свитках Мертвого моря приобретает новые апокалиптические коннотации. В Правиле Общины и 4QTestimonia, в отличие от их библейских предшественников, Мессия<sup>136</sup> — центральная фигура эсхатологического мира. Теперь мессианские верования сливаются с уже существующими эсхатологическими традициями. В общине Кумрана центральное место в апокалиптических событиях занимает появление двух Мессий.

1QS 9:11 является классическим примером в дискуссиях об эсхатологическом Пророке в Кумране. После списка заповедей общины и перечисления некоторых основных таинств для сектантов Правило Общины утверждает, что эти перечисления существуют *לְבִיא וּמְשִׁיחַי אֶהְרֹן וְיִשְׂרָאֵל*, «доколе не придет Пророк и Мессия Аарона и Израиля». 1QS 9:11 четко выделяет три эсхатологические фигуры: Пророка, Мессию Аарона и Мессию от Израиля, помещая их всех в апокалиптический контекст.

Еще одним важным свидетельством эсхатологического понимания Пророка в Кумране является Втор. 18:18-19 в свете 4QTestimonia (4Q175), выдающегося сектантского, который описывает эсхатологическое мировоззрение общины. Начнем с отрывка из Второзакония: «Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему; а кто не слушает слов Моих, которые [Пророк тот] будет говорить Моим именем, с того Я взыщу» (Втор 18:18-19). Здесь нет указания на эсхатологическую реализацию этих слов. Наоборот, смысл отрывка из Второзакония скорее относится к пост-моисеевой преемственности пророков и ее литературному контексту в полемике с мантикой и магией, упомянутых в предыдущих стихах.

Однако в 4QTestimonia (4Q175) направленность этого отрывка радикально изменилась: здесь она служит доказательством пришествия

---

<sup>136</sup> При этом стоит отметить, что в кумранской литературе существовало представление о том, что Мессия придет из их общины. Об этом подробнее см.: *Тантлевский, И.Р.* «Когда [Бог] породит Мессию с ними...»: идея рождения Мессии Израиля в лоне Кумранского сообщества // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2014. — № 3. — С. 93–99.

эсхатологического Пророка. Начало 4QTestimonia выглядит следующим образом: «(1) “И сказал Господь Моисею, говоря: ты слышал слова (2) этого народа, которые они говорили тебе; хорошо то все, что они говорили. (3) Да будет их сердце таким же, чтобы бояться Меня и соблюдать все (4) заповеди Мои во все дни, чтобы благо было им и сынам их во веки”. (5) Из среды их братьев я поставлю им Пророка, подобного тебе, и вложу слова Мои (6) в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю ему. Но если кто-либо не послушает Моих слов, которые от Моего имени будет говорить этот Пророк, Я (8) взыщу с того”».

Сначала текст цитирует Исх. 20:22 в соответствии с традицией, найденной в Самаритянском Пятикнижии, которая представляет собой компиляцию МТ Втор. 5:25-26 и 18:18-19<sup>137</sup>. В тексте, используемом в 4QTestimonia, вероятно, имеется в виду эсхатологический Пророк.

Правило Общины и 4QTestimonia смешивают традиционное библейское представление о том, что начало эсхатона знаменует пришествие Пророка, с растущим убеждением, что эсхатологическое время будет отмечено появлением двух Мессий<sup>138</sup>. Свидетельства текста согласуются с утверждениями тех ученых<sup>139</sup>, которые отмечают высокое значение литературной репрезентации трех эсхатологических фигур и тем самым отдают Пророку роль приуготовителя<sup>140</sup>. Важно признать тот факт, что

---

<sup>137</sup> Эта текстуальная традиция может быть также найдена в палео-еврейской рукописи Исхода из Кумрана (4QpaleoExod<sup>m</sup>). Хотя рукопись плохо сохранилась, можно сделать вывод, что раздел, отражающий Исх. 20, устроен по самаритянскому типу (особенность, встречающаяся в этой рукописи). О тексте см. *Skehan, P. W., Ulrich, E., Sanderson J. E. Qumran Cave 4.IV: Paleo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts / DJD IX.* — Oxford: Clarendon, 1992. — P. 101–103. Появление этой традиции в Кумране в широком спектре документов (в т. ч. как библейских, так и не библейских) предполагает, что представленный в нем текст не является сектантским (самаритянским). Об этой теории см. *Collins, M. F. The Hidden Vessels in Samaritan Traditions // Journal for the Study of Judaism.* — 1972. — № 3. — P. 98–99.

<sup>138</sup> Как отмечает Дж. Коллинз, идея двух мессий, где доминирует священническая фигура, впервые засвидетельствована Захарией (Зах 1–6), как одна из реальностей постпленного Израиля. Она получила распространение в ряде документов, в частности, в Заветах Двенадцати Патриархов. *Collins, J. J. Messianism in the Maccabean Period...* P. 105.

<sup>139</sup> *Литвин, Т. В., Тантлевский, И. П.* Мессианско-эсхатологические ожидания, отраженные в кумранских рукописях и в ранних посланиях апостола Павла. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2018. — Т. 19. — № 3. — С. 193–217.

<sup>140</sup> Или же Толкователя Закона. В частности, самаритяне верили в пришествие Пророка, Тахеба, «Восстановителя», который истолковал Тору (*Bruce, F. F. Biblical Exegesis...* P. 50). Такое понимание Пророка сближает Тахеба с образом кумранского Истолкователя Закона.

Правило Общины и 4QTestimonia представляют собой последний этап в литературном и богословском развитии. В каждом из предложенных текстов Пророк появляется накануне эсхатона, чтобы выполнить ряд приготовлений. Эта традиция впервые встречается в еврейской Библии и прослеживается во всей литературе периода Второго Храма.

На фоне данных представлений для нас важна фигура Иоанна Крестителя, который является предтечей Иисуса Христа<sup>141</sup>.

Иоанн Креститель в Евангелиях выступает сразу в нескольких аспектах:

- как Пророк при царе. Здесь он обличает Ирода Антипу в духе пророка Нафана;

- как Пророк-приуготовитель конца времен, предвозвещающий явление Мессии Давида;

- как эсхатологический Пророк.

Для последнего пункта важно то, что при вести об Иисусе Ирод Антипа сразу думает о воскресении Иоанна Крестителя — это сближает образ Иоанна с Илией. Окружение Ирода воспринимает Иоанна «пророком, или как одного из пророков», что ясно видно из сравнения текстов Евангелий:

| Мк. 6:14-16                                                                                                                                                                                                                                  | Мф. 14:1-2                                                                                                                                                                                        | Лк. 9:7-9                                                                                                                                                                                                |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><sup>14.</sup> Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης· διότι φανερόν ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ· καὶ ἔλεγεν ὅτι Ἰωάννης ὁ Βαπτιστὴς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ.</p> <p><sup>15.</sup> Ἄλλοι ἔλεγον ὅτι ὁ Ἡλίας</p> | <p><sup>1.</sup> Κατ' ἐκείνον τὸν καιρὸν ἤκουσεν Ἡρώδης ὁ τετραάρχης τὴν φήμην τοῦ Ἰησοῦ</p> <p><sup>2.</sup> καὶ εἶπε πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ· Οὗτος εἶναι Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς· αὐτὸς ἠγέρθη</p> | <p><sup>7.</sup> Ἦκουσε δὲ Ἡρώδης ὁ τετραάρχης πάντα τὰ γινόμενα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἦτο ἐν ἀπορίᾳ, διότι ἐλέγετο ὑπὸ τινῶν ὅτι ὁ Ἰωάννης ἀνέστη ἐκ νεκρῶν·</p> <p><sup>8.</sup> ὑπὸ τινῶν δὲ ὅτι ὁ Ἡλίας</p> |

<sup>141</sup> Более подробно о связи Иоанна Крестителя и кумранских представлений об эсхатологическом пророке см. *Fitzmyer, J. The Dead Sea Scrolls and Christian Origins.* — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — P. 17 и далее. *Yarbro Collins, A. Mark: A Commentary...* P. 138.

|                                                                                                                                                                                                        |                                                                     |                                                                                                                                                                                                                        |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>είναι· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης εἶναι ἢ ὡς εἷς τῶν προφητῶν.</p> <p><sup>16.</sup> Ακούσας δὲ ὁ Ἡρώδης εἶπεν ὅτι οὗτος εἶναι ὁ Ἰωάννης, τὸν ὁποῖον ἐγὼ ἀπεκεφάλισα· αὐτὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν.</p> | <p>ἀπὸ τῶν νεκρῶν καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργούσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ.</p> | <p>ἐφάνη, ὑπ' ἄλλων δὲ, ὅτι ἀνέστη εἰς τῶν ἀρχαίων προφητῶν.</p> <p><sup>9.</sup> Καὶ εἶπεν ὁ Ἡρώδης· Τὸν Ἰωάννην ἐγὼ ἀπεκεφάλισα· τίς δὲ εἶναι οὗτος, περὶ τοῦ οὐοίου ἐγὼ ἀκούω τοιαῦτα; καὶ ἐζήτει νὰ ἴδῃ αὐτόν.</p> |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Фраза *εἷς τῶν προφητῶν*, с одной стороны, относит Иоанна к сонму древних пророков (ср Лк. 9:8), с другой стороны, называет его истинным пророком<sup>142</sup>.

Иоанн сам отрицает собственное пророческое призвание<sup>143</sup> (Лк. 3:15-16<sup>144</sup>). У Иоанна появляется черта, которая отличает его от пророков древности: он не произносит новых пророчеств, разъясняя волю Бога или Тору. Своей миссией он видит «приготовление пути» Мессии, Который должен вот-вот прийти.

Мы можем предположить, что евангелисты были знакомы с такой традицией понимания Пророка-предтечи конца времен: вопросы, которые задают относительно Иоанна и его роли (Мк. 6:15, Лк. 9:8), обращены к этому аспекту.

В любом случае, образ Пророка, призывающего мертвых, и образ Пророка-предтечи, возвещающего приход мессий, сплетаются вместе в евангельском повествовании.

<sup>142</sup> Братчер Р., Найдя Ю. Комментарии к Евангелию от Марка. Пособие для переводчиков Священного Писания. — М.: РБО, 2001. — С. 217.

<sup>143</sup> Пророк (ὁ προφήτης) в литературе чаще всего обозначает пророка древности. Во всяком случае, такое разделение проводит Иосиф Флавий: для него пророки периода Второго Храма называются ὁ μάντις.

<sup>144</sup> Термин «Помазанник» (ὁ χριστός) зачастую обозначает эсхатологического пророка в литературе Кумрана (4Q521, 11Q13). Такое понимание в литературе закрепилось на интерпретации отрывка Ис. 61:1. См. Jassen, A. P. Mediating the Divine...

Мы предполагаем, что Ироду Антипе была известна концепция Пророка-предтечи апокалипсиса — концепция, существовавшая в Кумране. В таком случае страх Антипы связан с тем, что Иоанн является провозвестником начинающегося эсхатона.

Таким образом мы можем констатировать, что развитый в Кумране образ ожидаемого царского мессии, «Мессии от Давида», дополняет модель светского царя, привнося два новых важных аспекта — появление эсхатологических коннотаций у образа Давида (изначально у него отсутствовавшие) и появление Пророка, как обязательного приурочивателя появления Мессии. Это становится важным шагом в богословии евангелистов: благодаря ему удастся воплотить противостояние земного правителя (в лице Ирода Великого и Ирода Антипы) и эсхатологической фигуры Мессии от Давида (Иисуса Христа). Через повторение отдельных паттернов истории Давида авторы Евангелий показывают невозможность в современной им ситуации думать о земном царстве, обращая читателя к фигуре небесного, мистического царя. Ключевой фигурой в данном случае становится Иоанн Креститель, совмещающий в своем служении классическое библейское понимание пророческой деятельности и эсхатологическое приготвление Израиля к приходу Мессии. Он легитимирует Иисуса как ожидаемого правителя, истинного царя Давидова, по образу и подобию пророка Самуила. Он, родившийся в священнической семье, погибает от руки Ирода Антипы: как мы уже говорили выше, убийство священников было маркером религиозного упадка.

Более отчетливо это видно в столкновении образов «Сын Божий» и «Сын Человеческий», о которых речь пойдет в соответствующих параграфах.

### *1.3.2. Сын Божий*

Для термина «Сын Божий» в Ветхом Завете существует ряд коннотаций. Под «сынами Божьими» подразумевались некие высшие существа в Быт. 6:7, от которых родились нефилимы, в Пс. 88:7 так называются ангелы. Сам

Израиль называется «сыном Бога» (Ос. 11:1)<sup>145</sup>. Сынами Божьими могут быть «культурные герои» (как в Пс. 28:1-2), иногда люди, имеющие уникальную связь с Богом (Пс. 72:15).

У Осии мы встречаем выражение «сыны Бога Живого» (Ос. 2:1), которое постулирует форму богоизбранничества Израиля.

В 4Q174 (4QFlorilegium), относящемся к жанру пешарим, мы находим: ««[И воз]вестил тебе Господь, что дом построит тебе и восстановлю семья твое после тебя и укреплю трон его царства 11 навеки. Я [буду] ему отцом, а он будет мне сыном». Он — отпрыск Давида, который встанет с истолкователем Закона (Торы), который 12 [?] в Си[оне? в по]следние дни, как написано: “Я восстановлю (подниму) павшую скинию Давида”. Это — скиния 13 Давида павша[я...]... встанет, чтобы спасти Израиль»<sup>146</sup>. И. Д. Амусин предполагает, что здесь впервые встает вопрос о реальном божественном происхождении «Сына»<sup>147</sup> — возможно, будущего Мессии<sup>148</sup>. Это подтверждается и дальнейшим текстом: отпрыск Давида (דָּוִד מְמַצ) — Мессия от Давида, который ожидался кумранитами. Против него и Бога поднимаются «цари земли и властелины» (4Q Flor I.18).

Первичные тексты общины — среди них Дамасский Документ и Правило Общины — по-разному представляют главных действующих лиц. Например, в Дамасском Документе центральной фигурой является фигура священника<sup>149</sup>, Мессии от Аарона и Израиля<sup>150</sup>, которой подчиняются все другие.

---

<sup>145</sup> Как полагает И.С. Вевюрко, «Септуагинта имеет ярко выраженную склонность переводить еврейские выражения “боги”, “сыны Божи́и”, “сыны богов” как “ангелы”, если дело касается ангелов, и буквально, если дело касается израильтян либо вообще особо отмеченных Богом людей». (Вевюрко, И.С. Септуагинта... С. 479).

<sup>146</sup> Перевод приводится по: Амусин, И. Д. Тексты кумранской общины. Выпуск 1. — М.: Восточная литература, 1971. — С. 273–274.

<sup>147</sup> Противоположного мнения придерживается о. Ианнуарий Ивлиев. Он полагает, что в данном контексте речь идет ~~именно~~ о Сыне Божием в контексте усыновления человека Богом. См. Ивлиев, Ианнуарий архм., Евангелие от Марка: Богословско-экзегетический комментарий. — М.: ББИ. — С. 378.

<sup>148</sup> Амусин, И. Д. Тексты кумранской общины... С. 278.

<sup>149</sup> Дамасский Документ создает, накладывает один на другой сразу несколько пластов повествования, смешивая настоящее, прошедшее и будущее. Учитель Праведности — очевидно, фигура из прошлого — связывается с пришествием Мессии от Аарона и Израиля, который обладает священническим достоинством.

<sup>150</sup> Мессия от Аарона и Израиля — грамматически, палеографически, орфографически Дамасский Документ поддерживает идею одного помазанника. Об этом Xeravits, G.G. King, Priest, Prophet... P. 37.



Больше всего нас интересуют 1QSa (1Q28a) и 4Q249a, «Две колонки», «Мессиаанское правило» и 1QSa (1Q28b, «Благословения»). 1QSa является дополнением к Правилу Общины (1QS), в котором первоначально отсутствовал эсхатологический субстрат. Сначала 1QSa трактовали как эсхатологический текст<sup>151</sup>. В нем царская фигура описывается термином Мессия (המשיח<sup>152</sup>).

1QSa ii 12b-15 и ii 18b-21 показывают две фигуры, действующие в повседневной жизни общины последних дней<sup>153</sup> — священника и светского вождя, причем вторая фигура подчинена первой. Это видно из отрывка 1QSa II 11–12:

זה מושב אנשי השם קריאי מועד לעצת היחד אם יוליד 11

יבוא הכזה רואש כול עדת ישראל וכול אל את המשיח אתם 12

11. [Таково заседание именитых людей, торжественно [созванных] для общего совета. Если [они будут приглашены

12. для совета (совещания) к] Помазаннику, с ними придет [жрец] — глава всего общества Израиля<sup>154</sup>.

В 11 строке стоит предлог «если» (אם), который ставит под вопрос мессиаанство фигуры царя в данном тексте<sup>155</sup>. Как верно замечают исследователи<sup>156</sup>, эта условность может быть принята, если под словом

<sup>151</sup> Там же. Р. 24.

<sup>152</sup> Интересно в связи с этим отметить 1QSa ii 11-12a: זה מושב אנשי השם קריאי מועד לעצת היחד אם יוליד אל את המשיח. Ксеравич прочитывает «אם יוליד אל את המשיח אלם» как «когда [Бог] породит Помазанника среди них» и считает, что в данном отрывке рождение стоит понимать не в физическом смысле, а в духе глубокой духовной связи между Богом и Помазанником. Лексика, применимая к помазаннику, также относится и к царским фигурам. Ср Пс 2:7, где к помазаннику относится глагол ילד.

<sup>153</sup> Реальная трапеза общины описана в 1QS VI 2b-6.

<sup>154</sup> Перевод по: Амосин, И. Д. Тексты Кумрана. Выпуск 2. — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. — С. 162. Как мы видим, Амосин опускает прочтение, выбираемое Ксеравичем.

<sup>155</sup> Помимо этого, в данную эпоху существовало также ожидание Мессии-пророка, которое засвидетельствовано у самаритян. Подробнее см. Рыбинский, В.П. Самаряне. Обзор источников для изучения самарянского. История и религия самарян. М.: МДА, 2005. — 627 с.

<sup>156</sup> Амосин, И. Д. Тексты Кумрана... С. 157–158.

«Мессия» понимать просто светского правителя будущего Израиля<sup>157</sup>, который будет подчиняться истинному Мессии — Мессии от Аарона.

Следующим важным для нас источником является «Апокриф Даниила» (4Q246; 4QApocryphon of Daniel ar; olim 4Qps-Dan<sup>d</sup> ar), подробно разбираемый в п. 2.2.3.

В нем место Сына Человеческого занимает Сын Божий<sup>158</sup>. Он сохраняет ряд черт, приближающих его к пророческому прообразу; однако вместе со сменой главного действующего лица изменяется и само видение<sup>159</sup>. Беззаконие в мире будет продолжаться, пока не придет тот, кто «наречется [царем В]еликого [Бога] и в честь его имя он назовется»<sup>160</sup>. Его царство — «царство вечное и все его пути будут в истине» (4Q246 II 5), а Бог «посредством его силы будет вести войну для него» (4Q246 II 8).

В тексте царь называется «Сыном Божиим и Сыном Всевышнего»: «ברך די אל יתאמר ובר עליון יקרונה כזיקיא» (4Q246 II 1). Мы согласны с мнением Ферда, что образ Сына Божьего в 4Q246 I 9-II 1 близок к мотиву Бога, дающего особые имена своим избранникам в Библии<sup>161</sup>. Мы не можем обойти стороной и точку зрения Сигала, который сближает образ Сына Божьего с Пс. 81: «<sup>6</sup> Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы; <sup>7</sup> но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей». Таким образом, Сын Божий в его интерпретации оказывается четвертым царством, а победа над земными царями отдается Богу.

---

<sup>157</sup> Можно предположить в таком случае, что прочтение «родит» основано на мессианском прочтении Пс. 2.

<sup>158</sup> Исследователи колеблются в оценке роли Сына Божьего в Ап. Дан. Его понимают как репрезентацию народа Божьего (Hengel), лидера иудеев будущего века (Fitzmeyer, Dunn), будущего Мессии (Collins, Cross, Zimmermann, Kuhn, Ferda) или же небесное существо (Garcia Martinez). О правомерности их точек зрения см. Kuzio *The Antichrist Tradition* P. 104. Мы склоняемся к точке зрения Фицмейера и Дана, поскольку с приходом Сына Божьего связаны надежды на восстановление монархии в Израиле. Блумберг утверждает, что под Сыном Божиим в данном тексте понимается человек, наделенный особым даром от Бога (*Blomberg, C. A. New Testament Theology*. — Waco, TX: Baylor University Press, 2018. — P. 312).

<sup>159</sup> *Fitzmeyer, J. The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*. — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — P. 41.

<sup>160</sup> Перевод по *Зиновкин, А. свящ.* Термин בר אנש «Сын человеческий» в поздней литературе Второго храма. // *Христианское чтение*. — 2013. — Т. 2. — С. 211.

<sup>161</sup> При особом божественном благоволении праведник получал имя, в состав которого входила отсылка к Имени Бога (Иаков-Израиль). «Сын Божий» мог быть формой такого дарования имени. Подробнее о традиции дарования особых имен и титулов Богом: *Ferda, T.S. Naming the Messiah: A Contribution to the 4Q246 'Son of God' Debate* // *DSD*. — 2014. — № 21. — P. 164–71.

Так или иначе, мы должны констатировать, что, в отличие от оригинального видения Даниила, видение о «Сыне Божьем» отличается одной характерной деталью: Сын Божий не просто называется царем Божиим ( ַלְמֶלֶךְ ) — в данном отрывке он участвует в военных действиях.

Это важный для нас аспект, потому что он напрямую перекликается с темой «Сына Божьего» и образом потомка Давида, который сразится в апокалиптической битве. Как отмечает свящ. Александр Зиновкин со ссылкой на Мартинеца: «Личность, носящая имена “Сын Божий” и “Сын Всевышнего” — это архангел Михаил (ср. Дан. 12:1), который в кумранской литературе назван также “Мелхиседеком” (11Q13 ii), “Князем света” (1QS III-IV), “верным Ангелом” (1QS III-IV; 1QНаXI [=III])»<sup>162</sup>.

Апокалиптическая битва — атрибут достаточно многих книг о последних днях, сохраненных общиной кумранитов. Врагами избранных становятся либо «сыны тьмы» (и киттии), либо звери, взятые из книги Даниила. Параллельно с образом Сына Божия в данную эпоху развивается образ архангела Михаила, который ведет войска Израиля и побеждает зверя, схожего с описанием Дан. 7<sup>163</sup>.

В то же время смена в Апокрифе Даниила «Сына Человеческого» на «Сына Божия» дает импульс развитию образов эсхатологической войны с людьми с одной стороны, и со Зверями — с другой. Впоследствии образ Сына Божия заменяется образом Ангела, Князя света или же архангела Михаила. Сам же образ Сына Божия зачастую связывается с образом земного правителя, который решает некий военный конфликт, защищая доверенный ему Богом Израиль.

В Лк. 1:32-33 мы видим обетование, которое исполнится в Иисусе: «Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству

---

<sup>162</sup> Там же. С. 215.

<sup>163</sup> Этот образ борьбы сохранился в более позднем Апокалипсисе Иоанна (12:7). Что примечательно, образ сидящего на белом коне (19:11) прямо называется тем, кто «праведно судит и воинствует». По сути, он объединяет образ Сына Божьего как военного предводителя и Сына Человеческого как праведного Судьи.

Его не будет конца». Эта фраза, возможно, является аллюзией на Апокриф Даниила I.9 — II.5: «Он наречется [царем В]еликого [Бога] и в честь его имя он назовется. ii 1. Он будет назван Сыном Божиим и Сыном Всевышнего его нарекут... 4. vacat до тех пор, пока (не) восстанет народ Божий, и весь (он) будет в покое от меча vacat 5. Его царство, царство вечное и все его пути будут в истине. Он будет суд[ить]».

Как отмечает о. Александр Зиновкин, Евангелие от Луки и Апокриф Даниила имеют практически одинаковый лексикон<sup>164</sup>:

| 4Q246                                                                           | Лк                                                                                            |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| 7:i 4Q246 רב לחוה על ארעא<br>«Он будет Великим на Земле»                        | οὗτος ἔσται μέγας (Лук. 1:32a):<br>«Он будет Великим»;                                        |
| 9:i 4Q246 רבא יתקרא<br>«Великим наречется»                                      | ср. ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον τοῦ Κυρίου (Лук. 1:15a):<br>«ибо он будет великим перед Господом» |
| 1a:ii 4Q246 ברה די אל יתאמר<br>«он будет назван Сыном Божиим»                   | κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ (Лук. 1:35):<br>«Он будет назван Сыном Божиим»                           |
| 16:ii 4Q246 ובר עליון יקרונה<br>«И Сыном Всевышнего его нарекут»                | υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται (Лук. 1:32a)<br>«Сыном Всевышнего Он будет назван»                    |
| םלמ מלכות מלכותה עלם (4Q246 ii:5; ср. 9)<br>«Его царство будет царством вечным» | καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος (Лук. 1:33б)<br>«и Его царству не будет конца»        |

«Сын Божий» в Евангелиях может пониматься как человек или сверхъестественное существо (в том числе и ангел<sup>165</sup>), которое карает врагов

<sup>164</sup> Таблица приводится по: Там же. С. 223.

<sup>165</sup> Понимание Иисуса как обладающего ангельским достоинством (или же происхождением) сохранялся в сиро-палестинском регионе до IV в. н. э. (*Daniélou, J. Trinity et Angelologie dans la Theologie judeo-chretienne // Revue des sciences religieuses. — 1957. — Vol. 4. — P. 5–41.; Longenecker, R. The Christology of Early Jewish Christianity... P. 26*). После Вселенских Соборов их перестают использовать из-за их арианского понимания.

Израиля в эсхатологическом будущем<sup>166</sup>. Мы также можем трактовать этот образ как образ земного правителя, подобного Давиду, который станет светским вождем государства, отстаивая его границы. В этом образе в полной мере формируется понимание монархии, с одной стороны, как системы правления, данной и благословляемой Богом, а с другой — как военного руководства. Такое представление соответствовало духу того времени и подкреплялось историческими формами правления в виде движений, лидеры которых претендовали на царскую власть.

У Матфея «Сын Божий» — фигура, которая, сохраняя связь с образом Давида<sup>167</sup> и темой праведной войны, может быть как человеком, так и сверхъестественным существом, наделенным властью по праву усыновления. Евангелист использует сложную систему для описания Иисуса как Пастыря:

- особая терминология (пастырь, овцы, стадо и т. д.);
- сохранение пророческой традиции использования образа пастыря для метафорически высказанной критики современной политической ситуации;
- намеки или прямое цитирование пророчеств о царе-Давиде<sup>168</sup>.

У Марка «Сын Божий» тесно связан с представлением о Мессии от Давида. Кингсбури считает<sup>169</sup>, что образ Иисуса, описанный у ап. Марка, максимально приближен к образу Давида: Он оказывается более эмоциональным, радуется, печалится и т.д. Это сближает Его с изображением Давида в книгах Царств. С другой стороны, евангелист тоже употребляет образ Пастыря, оба раза — в ветхозаветных цитатах (6:34, 14:27), что, как мы говорили в п. 1.1.f., сближает его с пониманием царя библейской эпохи.

---

<sup>166</sup> *Fitzmyer, J. The Dead Sea Scrolls and Christian Origins.* — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — P. 63 и далее.

<sup>167</sup> Частной формой реализации паттерна Давида является исповедание Петра в Мф. 16:16: «Ты Христос, Сын Бога Живаго». Ожидания спасающей фигуры Сына Божия воплощены здесь в буквальном понимании Иисуса как Сына Бога. *Longenecker, R. The Christology of Early Jewish Christianity...* P. 93.

<sup>168</sup> Об этом см. *Willitts, J. Matthew's Messianic Shepherd-King...* P. 97.

<sup>169</sup> *Kingsbury, J.D. The Christology of Mark's Gospel.* — Philadelphia: Fortress, 1983. — P. 53.

Лука понимает Иисуса как ожидаемого Сына Божия. Нельзя исключать, что и в прямом смысле, как действительного Сына Бога<sup>170</sup>. Именно поэтому, когда диавол искушает Иисуса, то повторяет: «Если Ты Сын Божий» (Лк. 4:3, 9). Авторы Деяний и Посланий уже прямо указывают на то, что Иисус – Сын Бога (Деян. 3:13, 3:16, 4:27, 4:30, 9:20, Рим. 1:4, 1 Кор. 1:9, 2 Кор. 1:19, 1 Фес. 1:10, Евр. 1:2, 4:14, 1 Ин. 1:3, 1:7, 5:20)<sup>171</sup>.

Надо также отметить, что традицию понимания такого царя-спасителя Израиля, Сына Божьего, по праву монархии следует разграничивать с позднеантичной идеей θεῖος ἀνὴρ<sup>172</sup>. Как показали последние исследования, для литературы данного периода, в частности для Евангелий, более характерным является использование библейских, нежели эллинистических коннотаций<sup>173</sup>.

Отсюда образ «Сына Божия» сохраняет важные аспекты образа Давида: его служение понимается как пастырское и военное предводительство. Но отличается от образа «Мессии от Давида» последовательным сохранением представления именно о земном царстве, без эсхатологических перспектив.

Помимо этого, мы можем говорить о том, что к концу периода Второго Храма возобновляется интерес к идее «богосыновства» царской фигуры. В Иисусе Христе происходит соединение особенностей этого образа – наиболее полно это отражено в богословии Сына Человеческого, о чем пойдет речь в соответствующем пункте.

---

<sup>170</sup> Brooke, G. J. *Aramaic Traditions from the Qumran Caves and the Palestinian Sources for Part of Luke's Special Material / Vision, Narrative, and Wisdom in the Aramaic Texts from Qumran.* — Leiden: Brill. — P. 215.

<sup>171</sup> Ап. Павел развивает эту идею, говоря об усыновлении всего человечества через Иисуса Христа Богом (Рим. 8:14, Гал. 3:26, 4:7, Еф. 1:5).

<sup>172</sup> Существовала полемика относительно влияния эллинизма на концепт «Сына Божия» в иудаизме. Фон Мартиц, исследуя специфику использования слов θεῖος ἀνὴρ в античной литературе и «Сын Божий» в христианской, пришел к выводу, что в дохристианскую эпоху этот термин встречался крайне редко. Тиде и Холлэдей предположили, что Марк черпал свое понимание «Сына Божьего» из античной литературы, в которой θεῖος ἀνὴρ представлял собой человека, наделенного особыми моральными качествами и способным творить чудеса. Однако Холлэдей признает, что θεῖος ἀνὴρ в эллинистическую эпоху раннего иудаизма не существовал как оформленный концепт и, скорее, подразумевал человека, наделенного особым даром от Бога, особенного человека. Цит по: Kingsbury, J.D. *The Christology...* P. 34-35.

<sup>173</sup> Об это см *Yarbro Collins, A., Collins, J. King and Messiah as Son of God...* P. 123–148; *Hengel, M. The Son of God...* *Collins, J.J. Jewish cult and Hellenistic culture: essays on the Jewish encounter with Hellenism and Roman rule* — Leiden: Brill, 2005 . — 241.

## Итоги

Образ царя Давида был достаточно хорошо известен в рассматриваемый период. Его ожидали: 1) как реального потомка библейского царя, 2) как идеального эсхатологического царя конца времен и 3) как человека, пришедшего к власти *как* Давид<sup>174</sup>. В частности, Бломберг отмечает, что, несмотря на многообразие идей о спасителе Израиля, ожидание земного освободителя царственного происхождения было широко распространено в данную эпоху<sup>175</sup>.

В образе «Мессии от Давида» реализуется представление об идеальном эсхатологическом царе конца времен. Одновременно с этим показываются пути трансформации представлений о царе и царской власти. Здесь фигура монарха, основываясь на библейском контексте, смешивается с представлениями современной эпохи. Осмысление «своего» царя в противоположность чужеземному (прежде всего эллинистическому) переходит в эсхатологическую борьбу. Для нас важен аспект не столько столкновения и самой битвы, сколько обращение иудеев к возможности восстановить свою собственную государственность, отличную от современной действительности. Царь оказывается собирателем своего царства (как в Пс. Сол. 17) в духе библейских правителей. Отметим тот факт, что образ «Мессии от Давида» не теряет тесной связи с темой благословения Бога и необходимостью вписываться в строгие законы иудаизма.

В образе «Сына Божия» реализуется представление о реальном потомке библейского царя. Как и в случае с Мессией от Давида, образ «Сына Божия», как правителя Израиля, глубоко укоренен именно в религиозном сознании. Однако в его понимании важным становится приверженность строго земной роли царя без апокалиптических перспектив.

---

<sup>174</sup> Здесь, как мы считаем, нужно четко различать грань между царем, пришедшим *как* Давид, и царем *Давидом* (либо воскресшим Давидом конца времен), где последний, очевидно, становится именно апокалиптической фигурой. Как отмечает Мендельс, этот образ, хоть и обращен в будущее, не связан с настоящей историей. Он — образ прошлого, воспоминание о «золотом веке», в то время как царь, пришедший *как* Давид, может быть представлен как историческая фигура. *Mendels, D. Pseudo-Philo's Biblical Antiquities...* P. 265.

<sup>175</sup> *Blomberg, C. A New Testament Theology...* P. 311.

## ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ

В первой главе мы рассмотрели образ Давида как идеального земного царя и его влияние на представления о том, какой должна быть фигура царя.

Библейский царь Давид становится избранником Бога и любимцем народа в силу личных качеств, при том, что институт монархии в этот исторический период в целом осуждается. Его фигура переосмыляется в раннем иудаизме. Библейский нарратив книги Царств раскладывается на последовательность паттернов, сквозь призму которых еврейское самосознание осмысляло идею царской власти и ее необходимость в эту эпоху. Тесная связь с Богом, адопционизм, необходимость присутствия царя Давида как здесь и сейчас, так и в будущем пронизывают всю литературу периода Второго Храма. Тема царской власти исходит из религиозных предпосылок и продолжает быть тесно связанной с темой еврейских верований и чаяний.

Добавим, что к важным качествам, ожидаемым от царя, относятся его праведность и личное благочестие. Эта же праведность становится решающим условием и для ситуаций, описываемых в 3 главе, где праведник, знающий Закон, становится избранником Бога и главой избранного Израиля.

Несмотря на то, что в ветхозаветный период царь является одним из центральных персонажей Библии, паттерн поведения, возникший на основе религиозного нарратива о царской власти, в последующей литературе использовался мало: мы приводим в пример всего две истории (великие не в количественном, но качественном отношении), Ирода Великого и Иисуса Христа. При этом история Ирода Великого практически полностью совпадает по набору признаков с образом Давида, хотя и воспринимает нечто и от истории Саула, а история Иисуса — лишь частично, что соответствует замыслу авторов Нового Завета, которые считали необходимым подчеркнуть Его исключительность и безусловное превосходство.



Истории Иуды Маккавея или Шимона бар Гиоры не представляются нам частью паттерна Давида, поскольку сходство между ними и образом Давида крайне мало и носит фрагментарный характер.

Ключевым моментом для нашего исследования является тот факт, что из понимания династии Давида как богоизбранной складывается специфическое осмысление персонажей, появляющихся в документах раннего иудаизма: Мессии от Давида и Сына Божьего.

Образ Мессии от Давида раскрывается в кумранской литературе, хотя и трудно судить о степени его распространенности. Однако в сочетании с эсхатологическим Пророком последних времен он реализуется в Иисусе Христе, благодаря чему Его фигура приобретает эсхатологическое прочтение.

Сын Божий в литературе раннего иудаизма понимается как развитие темы посланника Бога на земле, в чьи функции включена борьба (в том числе и эсхатологическая), которая приведет Израиль в Царство небесное. Эта фигура может быть как ангельского (архангел Михаил), так и земного (земной правитель) происхождения. Реализуясь в фигуре Иисуса, Сын Божий становится тем, кто творит чудеса и имеет право на «престол Давида, отца Его».

## Глава 2. Мистический царь будущего века

В прошлой главе мы исследовали паттерн Давида, выяснив, какое влияние на религиозное почитание царской власти в иудаизме он оказал. Однако в эпоху Второго Храма также развивается и другое направление, которое своеобразно представляет царя и его роль в эсхатологическом будущем Израиля. В отличие от царя Давида или царя, приходящего *как* Давид, в данном направлении фигура, облеченная властью, никогда напрямую не называется царем, хотя и наделяется основными царскими атрибутами. Самым характерным произведением, в котором это направление описывается, является видение пророка Даниила, описанное в Дан. 7.

Данная концепция опирается на т. н. «традицию двух владычеств» (англ. Two Powers in Heaven). Впервые предположение о существовании представлений о двух владычествах на небесах, отраженных в Дан. 7, высказал А. Сигал в своей докторской работе «Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism»<sup>176</sup>, опубликованной в 1977.

---

<sup>176</sup> Эта концепция в дальнейшем была разработана в трудах таких ученых, как: *Hurtado, L. W.*, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. — Philadelphia: Fortress, 1988. — 210 p.; *Ashton, J.*, *Understanding the Fourth Gospel*. — Oxford: Clarendon Press, 1991. — 608 p.; *Dunn, J. D. G.* *The Partings of the Ways*. — London: SCM, 1991. — 448 p.; *Osborn, E.* *The Emergence of Christian Theology*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1993. — 356 p.; *Painter, J.* *The Quest for the Messiah*. — Nashville: Abingdon, 1993. — 492 p.; *Stuckenbruck, L. T.* *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*. — Tübingen: Mohr Siebeck, 1995. — 348 p.; *Wilson, S. G.* *Related Strangers: Jews and Christians*. — Minneapolis: Fortress, 1995. — 436 p.; *Jonge, M. de.* *God's Final Envoy: Early Christology and Jesus' Own View of His Mission*. — Grand Rapids: Eerdmans, 1998. — 176 p.; *Boyarin, D.* *Two Powers in Heaven; Or, The Making of a Heresy / The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*. — Leiden: Brill, 2004. — P. 331–370.; *Boyarin, D.* *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. — 392 p.; *McGrath, J. F., Truex J.* *Early Jewish and Christian Monotheism: A Select Bibliography / Early Jewish and Christian Monotheism*. — London: T&T Clark, 2004. — 274 p.; *Tuschling, R. M. M.* *Angels and Orthodoxy: A Study in Their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. — 271 p.; *Tepler, Y. Y.* *Birkat HaMinim: Jews and Christians in Conflict in the Ancient World*. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. — 413 p.; *Schremer, A.* *Midrash, Theology, and History: Two Powers in Heaven Revisited / Journal for the Study of Judaism* — 2008. — Vol. 39. — P. 1-25.; *Smith, M. S.* *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. — 408 p.; *Scott, S.* *The Binitarian Nature of the Book of Similitudes / Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. — 2008. — Vol. 18. — P. 55-78.; *Goshen-Gottstein, A.* *Jewish-Christian Relations and Rabbinic Literature — Shifting Scholarly and Relational Paradigms: The Case of Two Powers / Interaction Between Judaism and Christianity*. — Leiden: Brill, 2009. — P. 5-44.; *Collins, J.J.* *Two Powers in the Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls / Religion in the Dead Sea Scrolls*. — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — P. 9-29.; *Schremer, A.* *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity*. — Oxford: Oxford University Press, 2010. — 296 p.; *Boyarin, D.* *Beyond Judaism: Metatron and the Divine Polymorphy of Ancient Judaism / Journal for the Study of Judaism* — 2010. — Vol. 41. — P. 323-365.; *McGrath, J. F.* *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*. — Urbana: University of Illinois Press, 2012. — 155 p.; *Orlov, A.* *The Glory of the Invisible God: Two Powers in Heaven Traditions and Early Christology*. — Edinburgh: T&T Clark, 2019. — 240 p.; Предание о двух владычествах на небесах и ранняя христология. Под ред. Т. Гарсии-Уидобро, SJ и А. А. Орлова. — СПб: «Издательство Олега Абышко», 2021. — 288 с.

В основе концепции идеи о двух владычествах (распространенной в раввинистическом иудаизме) лежит предположение, что эти взгляды сформировались в более ранний период, а именно в период Второго Храма. Отличительными признаками двух владычеств являются:

1. Наличие двух фигур, одна из которых обладает исходно божественным, а другая – человеческим статусом.

2. Представление о переданной Славе от первого (божественного) владычества второму (человеческому).

3. Как отмечает Орлов, «еще один важнейший “дар”, которым новоявленные вторые владычества часто наделяются в иудейских апокалиптических и мистических сочинениях, — это атрибут Божьего престола, который, благодаря своей важнейшей роли в иконографии Божьей Славы (Кавод), служит обозначением уникального небесного статуса его обладателя»<sup>177</sup>.

4. Идея о том, что с передачей Славы и Престола второе владычество становится тождественным первому. Это — отличительная черта традиции двух владычеств: ее отдельно подчеркивает Сигал в своей монографии<sup>178</sup>, и она поддерживается и сохраняется всеми его последователями.

В рамках рассмотрения данной концепции «двух престолов» применительно к пониманию царской власти мы предлагаем выделить главную, на наш взгляд, особенность:

5. Первое владычество (Ветхий Днями, Бог и другие божественные наименования) обладает правом суда, которое делегируется второму владычеству (Подобному Сыну Человеческому, Иисусу, Еноху и т. д.) вместе с престолом.

Творение суда фигурой, становящейся на место первого владычества, является характерной отличительной чертой данного паттерна.

---

<sup>177</sup> Предание о двух владычествах... С. 33.

<sup>178</sup> *Segal, A. F. Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism.* — Leiden: Brill, 1977. — 339 p.

Фактически в данном паттерне мы можем увидеть все характерные признаки передачи власти: Бог или божественная фигура передает престол и право суда (атрибуты царя) человеческой (или подобной человеку) фигуре. В результате мы видим механизм, при котором царская фигура могла пониматься в мистическом ключе в качестве царя будущего века, что нашло отражение в ряде текстов.

Также особенностью данного направления понимания царской власти является то, что сам паттерн довольно короткий: Бог передает власть своему посреднику. Однако исполнение данного паттерна имеет ряд особенностей, которые и будут рассмотрены в этой главе.

В первом пункте мы выделим их из классической истории седьмой главы книги Даниила. Во втором пункте обратимся к пласту литературных произведений периода Второго Храма и, поскольку многие из них являются неполными или дошли до нас в редакциях, то рассмотрим источники через особенности, которые найдем в описании видения Ветхого Днями.

## 2.1. Сын Человеческий в Дан. 7

Книга пророка Даниила — одна из книг Библии в разделе «Писания» (Кетувим). Фрагменты книги были найдены в Кумране. Сравнение с МТ показывает, что текст с течением времени не претерпевал значительных изменений<sup>179</sup>.

Часть книги пророка Даниила написана на арамейском (Дан. 2:4 — Дан. 7), часть — на древнееврейском (Дан 1-2:4, Дан. 8-12) языках. Кумранские отрывки сохраняют эту особенность<sup>180</sup>.

---

<sup>179</sup> Изменения касаются особенностей языков, на которых были написаны отрывки (См. *Collins, J.J.* The Book of Daniel in the Light of New Finding. — Leuven: Leuven University Press, 1993. — P. 3).

<sup>180</sup> Существует проблема идентификации арамейских свитков как вышедших из Кумрана. Часть ученых полагает, что община Яхад намеренно избегала использования арамейского и его народных вариантов как несакральных, составляя документы только на древнееврейском (*Schniedewind, W.* Qumran Hebrew as an Antilanguage // *Journal of Biblical Literature.* — 1999. — Vol. 118. — No. 2. — P. 239.; *Reed, S.* The Linguistic Diversity of the Texts Found in Qumran / The Dead Sea at Qumran and the Concept of Library. Leiden: Brill, 2016. P. 132-154.; *Machiela, D.* Aramaic Dead Sea Scrolls: Coherence and Context in the Library of Qumran / The Dead Sea at Qumran and the Concept of Library. — Leiden: Brill, 2016. — P. 244-260.; *Fröhlich, I.* Defining Sectarian by 'Non-Sectarian' Narratives in Qumran / *Sects and Sectarianism in Jewish History.* — Leiden: Brill, 2011. — P. 63-86.; *Tigheelaar, E.* Aramaic Texts from Qumran and the Authoritativeness of Hebrew Scriptures: Preliminary

Ее датировка охватывает собой период от VI в. до н. э. до III-II в. до н. э. При этом в книге выделяют ранние пласты текста<sup>181</sup>: Дан. 1:1-2:4, 2:4b-7:18, 10, 12:1-4<sup>182</sup> относятся к нижней границе датировки. Интересующий нас отрывок тоже принадлежит ранней традиции.

Сын Человеческий и Ветхий Днями — две специфические фигуры книги пророка Даниила. Явление их описывается в 7 главе<sup>183</sup>.

Видение начинается с явления четырех зверей: первого подобного льву, с крыльями, ходящего как человек; второго подобного медведю с тремя клыками; третьего подобного барсу с четырьмя крыльями; четвертого с головами, «власть дана ему». Четвертый зверь «страшный и ужасный и весьма сильный; у него большие железные зубы; он пожирает и сокрушает, остатки же попирает ногами; он отличен был от всех прежних зверей, и десять рогов было у него» (Дан. 7:7).

Далее пророк видит некие престолы и Ветхого днями. Его описание достаточно туманно: «<sup>9</sup> одеяние на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его — как чистая волна; престол Его — как пламя огня, колеса Его — пылающий огонь» (Дан. 7:9).

После этого идет сцена, в которой у зверей отбирается власть; является Подобный Сыну Человеческому, он идет «с облаками небесными». Ему дается

---

Observations / Authoritative Scriptures in Ancient Judaism — Leiden: Brill, 2008. — P. 155-172). Язык Кумрана отличается крайне малым количеством иностранных заимствований, хотя очевидно, что писцы знали как современный им иврит, так и другие языки (*Rabin, C. The Historical Background of Qumran Hebrew / Aspects of the Dead Sea Scrolls. — Jerusalem: Magnes Press, 1965. — P. 146.; Lim, T. The Qumran Scrolls, Multilingualism, and Biblical Interpretation. / Religion in the Dead Sea Scrolls. — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — P. 68-85).*

<sup>181</sup> Часть ученых предпочитает говорить о единстве данного текста (Hartman, DiLella, Collins), другая часть предпочитает выделять несколько пластов текста (Hölscher, Noth, L. Dequeker, P. Weimar, R. Kearns). Спорным моментом считается упоминание рогов и зверей как более поздних вставок. Об этом подробнее см.: *Collins, J.J. Daniel with Introduction to Apocalyptic Literature. — Grand Rapids: Eerdmans, 2007. — P. 74 и далее.; Flint, P., Collins, J.J. The Book of Daniel: Composition and Reception — Leiden: Brill, 2001. — P. 7.; Albertz, R. The Social Setting of the Aramaic and Hebrew Book of Daniel / The Book of Daniel: Composition and Reception — Leiden: Brill, 2001. — P. 171-205.; DiTommaso, L. The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature — Leiden: Brill, 2005. — P. 14.; Hamilton Jr, J. With the clouds of heaven: The Book of Daniel in Biblical Theology. — Illinois: Intervarsity Press, 2014. — P. 67.*

<sup>182</sup> За вычетом Дан. 7:7b-8, 11a, 12.

<sup>183</sup> О структуре гл 7: *Kratz, R. The Vision of Daniel / The Book of Daniel: Composition and Reception — Leiden: Brill, 2001. — P. 91-113; Lacocque, A. Allusion to creation in Daniel 7 / The Book of Daniel: Composition and Reception — Leiden: Brill, 2001. — P.114-131.; DiTommaso, L. The Book of Daniel... P. 104.*

«<sup>14</sup> власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан. 7:14).

Затем визионер спрашивает одного из присутствующих о виденном. И прежде всего о четвертом звере, чей рог вел войну против святых Бога: «<sup>21</sup> Я видел, как этот рог вел брань со святыми и превозмогал их, <sup>22</sup> доколе не пришел Ветхий днями, и суд дан был святым Всевышнего, и наступило время, чтобы царством овладели святые» (Дан. 7:21-22).

В этом отрывке много моментов, требующих пояснения. Рассмотрим их по структуре паттерна.

*a) Божественные и антропологические манифестации двух владычеств*

Рассмотрим природу Ветхого Днями и Подобного Сыну Человеческому.

Мы не можем с уверенностью сказать, кем является Ветхий Днями. О нем можно судить по тому, как он описывается в видении:

- Ветхий Днями восседает на престоле, ассоциирующемся с Престолом Славы. Престолом Славы в пророческой литературе обладает Бог. Само явление Ветхого Днями на престоле является продолжением традиции 3 Цар. 22:19, Ис. 6, Иез. 1; 3:22-24; 10:1.

- Его функция — творение суда над зверями. Функция суда является прерогативой прежде всего Бога и царя, как Его заместителя на земле.

Таким образом под Ветхим Днями мы понимаем некую божественную сущность, возможно, Самого Бога.

Природу его телесности можно рассматривать в двух направлениях:

1. Тело Ветхого Днями (Бога) обладает некоей божественной телесностью. Само оно невыразимо, незримо, однако видимо выражается в видениях Славы, Премудрости, Престола.
2. Тело Ветхого Днями (Бога) подобно телу человека.

По этому вопросу среди ученых не существует единства мнений. Моше Уайнфелд предполагает, что концепция антропоморфизма Бога тесно связана

со священнической идеологией: уже с первых глав Библии Бог является в своем осязаемом телесном воплощении<sup>184</sup>. Бог вдыхает дыхание жизни, ходит, говорит. Б. Соммер подчеркивает, что такие представления о телесности Бога тесно связаны с идеей нахождения божественного тела в определенное время и в определенном месте<sup>185</sup>. В рамках этой концепции говорится: творение человека по образу и подобию Бога наталкивает на мысль, что Бог обладает не просто телесностью, но антропоморфичным телом. Противоположной точки зрения придерживается Дж. Барр: он отмечает, что «антропоморфизм в описаниях явлений Бога не представляет собой исключительно феномен религии Израиля, однако он вызывает гораздо больший интерес в религиозном контексте Израиля из-за того, что изображения Бога если и не совершенно отсутствуют, то, по крайней мере, представляют собой необычное или редко встречающееся явление в общем контексте развития религиозной мысли. Бог, которому поклоняется Израиль, является, если он вообще изъясняет намерение явиться, в образе, напоминающем живое человеческое существо. Антропоморфизм в строгом смысле слова, в виде явления Бога в человеческом образе, появляется в народе Израиля на самых ранних стадиях религиозного развития, которые мы можем обнаружить в источниках, повествующих об их предках и их встречах с Богом»<sup>186</sup>.

Также в Ветхом Завете Бог может являться не как антропоморфное существо, но как Божья Слава (Кавод), Божественный Престол или Имя. Как отмечает А. А. Орлов, «подобного рода поклонение божественному исполненному Славой Образу совершается не только на небесах, где божественный Кавод предстает как объект ангельского почитания, но также и на земле, где символическое присутствие Божьего Образа в Святой Святы

---

<sup>184</sup> Weinfeld, M. Deuteronomy and Deuteronomistic School. — Oxford: Clarendon Press, 1972. — P. 191.

<sup>185</sup> Sommer, B.D. The Bodies of God and the World of Ancient Israel. — Cambridge: Cambridge University Press, 2009. — P. 2.

<sup>186</sup> Barr, J. Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament // Congress volume Oxford. — Oxford: Oxford University Press, 1959. — P. 37–38.

становится главным смысловым центром священнического культа»<sup>187</sup>. Роль Кавод в видении Дан. 7 мы рассмотрим в следующем пункте.

Компромиссной можно считать точку зрения Э. Р. Вольфсона. Он пишет, что, «по-видимому, проблема зрительного восприятия Бога тесно связана с вопросом о Его телесности, которая, в свою очередь, соотносится с сотворением человека по подобию Божьему... Несмотря на то, что в официальном культе в древней религии Израиля существовал запрет на создание образов или рукотворных изображений Бога, фундаментальная потребность в изображении или образе Божьем в человеческом облике находила свое выражение в иных формах, в том числе в пророческих видениях Бога как Антропоса, а также в основополагающем учении о создании человека по подобию Божьему. Библейская концепция состоит в том, что Антропос в той же мере соответствует образу Бога, как и Бог соответствует образу Антропоса. Эта идея присутствует в самом рассказе о сотворении человека в первой главе Книги Бытия (приписываемой авторам, принадлежавшим Священнической традиции) в виде заявления о том, что Адам был сотворен по образу Божьему»<sup>188</sup>.

Антропоморфический символизм в Дан. 7 выражен прежде всего в фигуре Подобного Сыну Человеческому. А. А. Орлов полагает, что «антропоморфизм Ветхого Днями и Сына Человеческого служат обозначением власти и господства»<sup>189</sup>. Этот образ отсылает к Быт. 2:19, где Адаму дается власть над животными, а также к видению из Иез. 1, где звероподобные существа на небесах поддерживают престол антропоморфной Кавод<sup>190</sup>.

---

<sup>187</sup> Предания о двух владычествах... С. 27. Более подробное рассмотрение этой точки зрения см: *Там же*. С 27-31.

<sup>188</sup> *Wolfson, E. Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism.* — Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994. — P 20–21.

<sup>189</sup> Предание о двух владычествах... С. 29.

<sup>190</sup> М. Уиллис предполагает, что это видение оказало непосредственное влияние на книгу Даниила. *Willis, M. Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the book of Daniel.* — New York: T&T Clark, 2010. — P. 74-75.



Также, согласно Э. М. Уиллис, в подобного рода преданиях, включающих в себя представление о «двух владычествах», божественные антропоморфные отличительные признаки присутствуют в иерархической системе телесных форм, в которой человеческий облик помещен на вершину и служит обозначением власти над созданиями, обитающими в воздухе, на земле и в морских водах»<sup>191</sup>.

В этом контексте антропоморфизм Сына Человеческого можно интерпретировать как божественный атрибут, дарованный Второму Владычеству. Уиллис замечает, что образ Сына Человеческого «зрительно привязан к идее божественной власти посредством его антропоморфного облика... В отличие от первого зверя, который пытается стать человекоподобным в процессе, который так никогда и не завершился, этот персонаж изначально обладает Божьим образом»<sup>192</sup>.

Важную роль для нас представляет тот факт, что Второе Владычество получает власть в том числе и через свой внешний облик.

В дальнейшем концепция о царском достоинстве человека будет развиваться в литературе Второго Храма в нескольких направлениях:

- в адамической традиции, в том числе енохианского цикла текстов;
- в традиции Еноха-Метатрона как судии и (в более поздних текстах) царя;
- в евангельской традиции понимания «Сына Человеческого» как Царя и Судьи Израиля.

Все эти направления будут рассмотрены ниже.

### *б) Атрибуты: Кавод, Престол, Власть*

Слава Господня впервые появляется в книге Исход в виде облака, которое следует за, а потом перед войском израильтян. Изначально она становится центром культового поклонения, поднимаясь и опускаясь над

---

<sup>191</sup> Там же. Р. 75.

<sup>192</sup> Там же. Р. 76.

Скинией, а впоследствии, перемещается на Ковчег Завета в иерусалимский Храм, где является символом пребывания Самого Бога.

Слава Господня может описываться как индивидуализированный предмет: она стоит перед пророком (Иез. 3:22-24), находится на херувиме (Иез. 3:4), перемещается во времени и пространстве. Важно, что ее явление связано также с образом Божьего Престола, «функционирующего в качестве символа авторитета и власти»<sup>193</sup>.

Т. Меттингер предположил, что Кавод воспринимается как проявление всемогущества Бога и напрямую соотносится с самим Богом<sup>194</sup>. В книге пророка Иезекииля образ Кавод сочетается с образом Престола, что составляет суть этой традиции понимания божественной манифестации и доступного человеку явления Бога. В рамках священнической идеологии понятие Кавод становится проявлением божественного могущества, в равной степени являясь формой присутствия Самого Бога и божественного Престола.

А. А. Орлов пишет, что «Кавод становится главным символом особой идеологии богоявлений, предполагающей зрительное восприятие Божьего присутствия»<sup>195</sup>. Так, например, в книге пророка Даниила Кавод связана с мотивом манифестации Бога, фактически являясь символом божественной силы и царственной власти. В частности, дарование Кавод Сыну Человеческому в Дан. 7 представляет собой передачу божественных атрибутов Посреднику, Второму Владычеству, в котором создается символика почета и славы, которая отсутствует в образе Ветхого Днями<sup>196</sup>.

Стоит отметить, что Слава в данном отрывке впервые применяется как описание Бога, Его Самого или же формы эманации. Она представляет собой то, что даруется божественной фигурой Второму Владычеству. Не совсем очевидно, функция ли это или же некоторый, условно, предмет, однако Слава служит уникальным свидетельством исключительности ее обладателя.

---

<sup>193</sup> Предания о двух владычествах... С. 29.

<sup>194</sup> *Mettinger, T.* The dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod theologies. — Lund: CWK Gleerup. — P. 107.

<sup>195</sup> Предания о двух владычествах... С. 28.

<sup>196</sup> *Willis, M.* Dissonance... P. 77.

Впоследствии это обстоятельство не ускользнет от древних авторов, которые будут наделять фигуру Сына Человеческого не только царскими атрибутами, но и теми, что даруются Богом. В более поздней традиции с образом Сына Человеческого будет связан образ эсхатологического Мессии, призванного не только воевать и судить обидчиков «Святых», но и установить вечное царство «до скончания века».

В более поздней традиции Кавод предстает как объект почитания ангельскими чинами. Как отмечает А.А. Орлов<sup>197</sup>, в традиции Второго Храма и раннего раввинистического периода мотив почитания избранника Бога (Еноха, Метатрона, Адама) будет сопровождаться поклонением ангелов и ассоциироваться именно с Кавод.

Вторым атрибутом, характеризующим Первое Владычество, является божественный Престол. Обладание Престолом делает Подобного Сыну Человеческому не просто равным Ветхому Днями — с Престолом мы можем связать тему царственного достоинства Второго Владычества. Подобный Сыну Человеческому получает от Ветхого Днями «власть, славу и царство»; о нем сказано, что его власть — «власть вечная, непреходящая, и царство его нерушимо» (Дан 7:14).

Хотя прямо нигде не говорится, как Сын Человеческий возводится на престол, можно предположить, что это произошло. Дарование царства, очевидно, сопровождается возведением на трон и передачей царских привилегий.

В нашем исследовании мы намеренно избегаем рассмотрения этого отрывка в мессианском ключе, и говорим лишь о том, что фигура Ветхого Днями, имеющая, с одной стороны, атрибуты Бога, а с другой – атрибуты царя, передает другой сверхъестественной фигуре все свое достоинство. О подобном Сыну Человеческому и его изначальных качествах практически ничего неизвестно, однако к концу отрывка он принимает на себя и царские (престол и власть), и судейские (участие в суде) функции.

---

<sup>197</sup>

Предания о двух владычествах... С. 27.

Как и в случае с моделью светского правителя, модель мистического царя сохраняет тесную связь с Богом и дарованием Им особого благоволения. Однако, если в первом случае, милость дается через обетование и адопцию, то в данном случае через передачу признаков царской власти и божественных атрибутов (Кавод).

### с) Суд

Тема суда в Библии неразрывно связана с обсуждением того, кто имеет право судить. Как полагает И. С. Вевюрко: «В связи с темой судей приобретает особо важное значение Быт 6:3 וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא יִדּוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשָׂגֵם הוּא בָשָׂר {и сказал Господь: не будет судить Дух Мой в человеке вовек, потому что он плоть}}»<sup>198</sup>. Только Бог является Судьей, поскольку Он создал мир и является его Главой.

Судьи в еврейской Библии могут называться элохим (אֱלֹהִים). Как отмечал для своего времени Маймонид, этот титул прилагался к судьям самого высокого ранга, получившим посвящение на обетованной земле<sup>199</sup>. Судебную функцию царей – института, пришедшего на смену Судьям, – описывают не только исторические книги (3 Цар.), но и пророческие (Ис. 11:1-5).

Если рассматривать Дан. 7 сквозь призму этих представлений о царе, то, фактически, фигура, подобная Сыну Человеческому, с престолом и властью получает право судить и возносится до уровня Ветхого Днями как царь и судья и, как следствие, становится тождественна Богу.

Учеными выдвигается вопрос о том, сколько в данной сцене предполагается судей. В частности, встает вопрос о количестве престолов (Дан 7:9-10, 7:26).

Д. Боярин отмечает, что, «несмотря на тот факт, что в самом по себе тексте Книги пророка Даниила с высокой долей вероятности говорится о множестве престолов, предназначенных, по-видимому, для членов небесного

---

<sup>198</sup> Вевюрко, И.С. Септуагинта... С. 480.

<sup>199</sup> Там же. С. 480.

Суда, из многих свидетельств следует, что древние иудеи считали, что этих престолов два, один — для Ветхого Днями, а второй — для Сына Человеческого»<sup>200</sup>.

Дж. Коллинз высказывает предположение, что «существуют все основания полагать, что слово “престолы” во множественном числе интерпретировалось как наличие двух престолов, один из которых предназначался для второго небесного существа, представленного автором Книги пророка Даниила в виде Сына Человеческого»<sup>201</sup>.

Понимание множества престолов нашло свое отражение в раннехристианской литературе, в частности, в книге Апокалипсис, где суд проходит в окружении множества святых (Откр 20:4).

Мы должны акцентировать внимание на важности судебной функции в данной модели власти. Как тема военного предводительства, так и тема суда тесно связана с пониманием царской власти. Мистический правитель обладает правом судить, дарованном ему Богом со всей атрибутикой божественного (и иногда эсхатологического) суда, о чем речь пойдет в примерах, представленных ниже,

#### *d) Звери*

Противники Ветхого Днями, Подобного Сыну Человеческому и Святых — звери, которые пытаются копировать (и через это, возможно, узурпировать) их власть. Это отражено, в частности, в фигуре первого зверя, пытающегося ходить на двух ногах, как человек (Дан 7:4), а также третьего зверя, которому «дана власть» (Дан 7:6). Как мы сказали выше, можно предположить наличие традиции понимания человеческого облика как данного свыше от Бога (Быт. 2:19) и, соответственно, имеющего царское достоинство по отношению к животному миру.

---

<sup>200</sup> Boyarin, D. *Beyond Judaism...* P. 337.

<sup>201</sup> Collins, J.J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel.* — Minneapolis: Fortress Press, 1994. — P. 301.

Из этой традиции понимания антропоморфного облика как особого дара возникает идея об особом статусе человека как ведущего эсхатологическую войну и Зверя (Антихриста), противостоящего ему. А. Орлов отмечает: «В этом контексте описания превращений некоторых териоморфных антагонистов в Книге пророка Даниила, как, например, зверя, пытающегося изобразить человеческое существо, становясь на две лапы, можно интерпретировать как покушение на власть и суверенитет Бога»<sup>202</sup>.

К. Кудрявцева отмечает, что все четыре зверя, хотя внешне они и не похожи на драконов или змеев, связаны с морем: «четыре ветра небесных боролись на великом море רבא לים, И четыре больших зверя вышли из моря (סלקן מים), непохожие один на другого» (Дан 7:2-3). Образ четвертого зверя, не похожего ни на кого, возможно, связан с Левиафаном<sup>203</sup>.

Продолжая рассмотрение этого отрывка, мы можем сказать, что в нем противопоставляются не только фигуры непосредственно самих зверей и двух антропоморфных персонажей, но и два вида царств: истинное и неистинное. Традиция противопоставления двух видов царств развивалась в контексте понимания Царства Бога/Рая/второго пришествия в христианстве (в частности, в книге Апокалипсис), а также в рамках концепции хилиазма.

Правление последнего (четвертого) зверя связывается с правлением царя, который будет притеснять Святых. «Но воссядут Судьи — и отнимут у него власть; он будет погублен, навсегда уничтожен. А народу святых Всевышнего будут даны царственность, власть и величие всех царств под небесами. Царство его — царство вечное, всякая власть подчинится и покорится ему» (Дан 7:26–27).

---

<sup>202</sup> Предание о двух владычествах... С. 29.

<sup>203</sup> Кудрявцева, К. Жена... С. 105.

*e) Ангелы*

При упоминании Бога часто говорится, что ему служат ангелы. Ангельские чины окружают Бога, когда он восседает на троне Славы, они служат Ему, восхваляют Его.

Мотив предводительства ангелами и небесными войсками проходит красной нитью сквозь описание темы могущества Бога. Это отражено в двух именах Бога, которые используются в Септуагинте: Саваоф (κύριος Σαβαώθ) и Господь сил (κύριος τῶν δυνάμεων).

Первое имя — Саваоф — происходит от транслитерации еврейского מְשַׁבֵּת, которое обозначает «силу», «войско», и встречается в 2–3 Цар., 1 Пар., книге Иова, книге пророка Иеремии, Амоса, Аггея, Захарии, Малахии. Κύριος τῶν δυνάμεων является дословным переводом этого выражения.

С их помощью ведется борьба с врагами Израиля, в том числе и в эсхатологической перспективе. Ангелы посылаются и в качестве вестников к избранным персонажам, и в качестве исполнителей божественной кары (2 Цар. 24:16).

Ангелы являются важным атрибутом появления Бога. Они даруются Второму Владычеству вместе с Кавод и правом судить. Отметим, что в нашей теме Подобный Сыну Человеческому (и аналогичные ему фигуры) не предводительствуют ангелами: война ведется Богом. Скорее, здесь появление ангелов связано не с темой битвы, а с Кавод, проявлением божественных атрибутов на Втором Владычестве.

*f) Святые, ведущие войну*

Еще одна важная тема, имевшая значение в последующей традиции и развившаяся в особую концепцию, — это святые, упомянутые в видении. Даниилу объясняется видение четырех зверей и говорится, что в итоге царство достанется святым: «<sup>17</sup> эти большие звери, которых четыре, означают, что четыре царя восстанут от земли. <sup>18</sup> Потом примут царство святые Всевышнего и будут владеть царством вовек и во веки веков» (Дан 7:17-18). Война святых

будет направлена против рога четвертого зверя: «<sup>21</sup> Я видел, как этот рог вел брань со святыми и превозмогал их, <sup>22</sup> доколе не пришел Ветхий днями, и суд дан был святым Всевышнего, и наступило время, чтобы царством овладели святые» (Дан. 7:21-22).

Видение завершается словами: «<sup>27</sup> Царство же и власть и величие царственное во всей поднебесной дано будет народу святых Всевышнего, Которого царство — царство вечное, и все властители будут служить и повиноваться Ему» (Дан 7:27).

Отметим два важных момента:

- война ведется не Сыном Человеческим, но святыми. Функциями Сына Человеческого являются прежде всего суд и власть над народом;
- трижды повторяется, что царством в будущем овладеют святые.

Первый пункт важен для нас в контексте сложной взаимосвязи понятий «Сына Божьего» и «Сына Человеческого», которая присутствует в Евангелиях и будет описана ниже. Второй важен для нас в контексте раннехристианской концепции всеобщего царства праведников, где главой является Бог.

### *g) Вечное царство*

Вечное царство Подобного Сыну Человеческому представляет собой некую общину святых, победивших рог зверя. Образ этого царства традиционно представляется эсхатологическим, где Подобный Сыну Человеческому становится явлением присутствия Бога и самим Первым Владычеством.

### **Итоги**

Образ Подобного Сыну Человеческому предстает перед нами в свете концепции «двух владычеств». Он имеет ряд особенностей, которые важны для нашего исследования. Во-первых, Ветхий Днями дарует Подобному Сыну Человеческому престол, власть и право суда, которые являются царскими



атрибутами. Фактически к концу видения Даниила Подобный Сыну Человеческому заменяет на престоле Ветхого Днями. Во-вторых, образ Подобного Сыну Человеческому связан с темой суда, но не битвы. Для нас это особенно важно при сравнении с образом светского царя, где превалирует тема военного предводительства. Таким образом мы можем констатировать, что тема царской власти связывалась не только со способами организации общества и защиты его от внешнего нападения – образ царя глубоко укоренен и в его особом мистическом понимании, в связи монарха с Богом и принятием части Его функций. Второе Владычество как царь является формой манифестации Бога в этом мире.

## **2.2. Сын Человеческий в литературе периода Второго Храма и Новом Завете**

Видение Даниила нашло отражение в литературе Второго Храма. Большую часть произведений составляют мистические трактаты: Книга Образов (1 Ен. 37-71), 2 книга Еноха, «Эксагоге» Иезекииля Трагика, Житие Адама и Евы, и Евангелия от Марка, Матфея и Луки.

### **2.2.1. Книга Образов (1 Ен. 37-71)**

Книга Образов является частью 1 книги Еноха<sup>204</sup>. Несмотря на отсутствие Книги Образов среди текстов кумранской библиотеки, часть ученых датирует период ее появления временем правления Ирода Великого<sup>205</sup>.

---

<sup>204</sup> Кроме 1 Ен и Апокрифа Даниила, различные отсылки к образам книг Даниила можно найти и среди других произведений кумранской библиотеки. См. подробнее.: *Collins, J. J. Scriptures and Sectarianism...* P. 102.

<sup>205</sup> *Sacchi, P. The 2005 Camaldoli Seminar on the Parables of Enoch: Summary and Prospects for Future Research // Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting of the Book of Parables. — Grand Rapids: Eerdmans, 2007. — P. 510.; Greenfield, J. C., Stone, M. The Enochic Pentateuch and the date of the Similitudes. // Harvard Theological Review. — 1977. — Vol. 70. — №. 1/2. — P. 51—65; Knibb, M. A. The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review. // New Testament Studies — 1979 — № 25. — P. 345—359; Kiears, C. L. Dating the Similitudes of Enoch. // New Testament Studies — 1979. — № 25. — P. 360—369; Black, M. The Composition, Character and Date of the 'Second Vision of Enoch'. / Text, Wort, Glaube. Festschrift K. Aland. — Berlin: De Gruyter, 1980. — P. 19— 30; Bampfyld, G. The Similitudes of Enoch: Historical Allusions. // Journal for the Study of Judaism. — 1984.*

Другая часть предполагает, что она датируется II в. н. э. Этого мнения, в частности, придерживается Милик<sup>206</sup>. Оно основано на 1 Ен 61:1, где ангелы имеют крылья: ветхозаветные и межзаветные ангелы, кроме серафимов и херувимов, крыльев не имели. Мы придерживаемся традиционной датировки, предполагая, что документ был составлен не позднее I в. н. э.

*а) Божественные и антропологические манифестации двух владычеств*  
Образ Сына Человеческого и Ветхого Днями имеет свое продолжение в 1 Ен. 46:1.

Ветхий Днями становится Господом Духов/Главой Дней, а Подобный Сыну Человеческому — Сыном Человеческим и Избранным.

Мы видим почти дословное повторение видения Дан. 7: «и с ними Глава дней; Его глава бела и чиста как волна (руно) и Его одежда неопишима»<sup>207</sup>, «И Тот, Кто велик во славе, сидел на нем; одежда Его была блестящее, чем само солнце, и белее чистого снега. Ни ангел не мог вступить сюда, ни смертный созерцать вид лица самого Славного и Величественного»<sup>208</sup>, «И там я видел Единого, имевшего главу дней, и Его глава была бела как руно»<sup>209</sup>.

Образ Сына Человеческого в 1 Ен. сближается с образом ангелов<sup>210</sup>: «при Нем был другой, лицо которого было *подобно виду человека* (курсив здесь и далее мой — А.Ю.С.), и Его лицо было полно прелести и *подобно одному из святых ангелов*<sup>211</sup>. И я спросил одного из ангелов, который шел со мною и

---

— № 15. — P. 9-31.; *Knibb, M.* Reflections on the Status of the Early Enochic Writings Authoritative Scriptures in Ancient Judaism — Leiden: Brill, 2008. — P. 143-154.

<sup>206</sup> *Тантлевский, И. Р.* Книги Еноха. Арамейские фрагменты из Кумрана. Еврейская книга Еноха, или Книга Небесных Дворцов. Сефер Йецира Книга Созидания. — М.: Мосты культуры, 2002. — С. 34. Однако не стоит упускать из виду сложность енохического материала: свидетельства разных пластов текстуальной традиции могут сочетаться в различных формах в кумранских свитках. Об этом подробнее: *Stuckenbruck, L.* The Early Tradition Related to 1 Enoch from Dead Sea Scrolls: An Overview and Assessment / The Early Enoch Literature. — Leiden: Brill, 2007. — P. 41-64.

<sup>207</sup> *Тантлевский, И. Р.* Книги Еноха... С. 349.

<sup>208</sup> *Там же.* С. 328.

<sup>209</sup> *Там же.* С. 337.

<sup>210</sup> Подробнее об особенностях: *Collins, J.J.* The Heavenly Representative: The 'Son of Man' in the Similitudes of Enoch / Ideal Figures in Ancient Judaism. — Michigan: Ann Arbor, 1980. — P. 111-134.

<sup>211</sup> Здесь мы встречаем представление, которое возносит Сына Человеческого до уровня либо ангела, либо Бога. О специфике понимания данного персонажа как ангелоподобного см. *Флетчер-Луи, К.* Первосвященник как божественный посредник (пример из книги пророка Даниила) / Небесный храм в раннем

показал мне все сокровенные вещи, о том Сыне Человеческом, кто Он, и откуда Он, и почему Он идет с Главою дней. И отвечал он мне и сказал мне: “Это Сын Человеческий, Который имеет правду... ибо Господь духов избрал Его...”<sup>212</sup>.

Книга Образов добавляет важные аспекты личности Сына Человеческого — предвечность Его появления и вечное стояние перед Главою Дней: «И в тот час был назван тот Сын Человеческий возле Господа духов и Его имя пред Главою дней. И прежде, чем солнце и знамения были сотворены, прежде чем звезды небесные были созданы, Его имя было названо пред Господом духов. Он будет жезлом для праведных и святых, чтобы они оперлись на Него и не падали; и Он будет светом народов и чаянием тех, которые опечалены в своем сердце. Пред Ним упадут и поклонятся все, живущие на земле, и будут хвалить, и прославлять, и петь хвалу имени Господа духов. И посему Он был избран и сокрыт пред Ним, прежде даже, чем создан мир; и Он будет пред Ним до вечности»<sup>213</sup>.

Жезлом в кумранской традиции называется князь общины (см п. 3.1.1.3). Как отмечает И.С. Вевюрко в связи с текстом Иез 37:19, «жезл, который является символом княжеской и царской власти, по существу един, и это именно жезл в руке главы племен Иудеи. Здесь еще одно расхождение: в МТ сказано וְהָיוּ אֶחָד בְּיַד אֲנִי {и будут одним [жезлом] в руке Моей}, но в прототипе LXX последнее слово читалось, видимо, בְּיַד {в руке его}. Таким образом, Божественные полномочия, которые в целом символизируются пророческим представлением с жезлом, оказываются переданными будущему царю-князю»<sup>214</sup>.

Также большое значение имеет в повествовании символика света, связанная с образом Сына Человеческого. Мы можем предположить, что она используется для манифестации:

---

иудаизме и христианстве. под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2018. — С. 212.

<sup>212</sup> *Тантлевский, И. Р.* Книги Еноха... С. 337.

<sup>213</sup> *Там же.* Книги Еноха... С. 338.

<sup>214</sup> *Вевюрко, И.С.* Септуагинта... С. 592–593.

- Его ангельского статуса,
- Его преображения в качестве второго владычества,
- обладания Кавод.

Мы можем проследить дальнейшее развитие этой темы, опираясь на поздние источники. В частности, во 2 Ен Енох описывается как воплощение Бога. В главах 21–22 он предстает Лику Божьему, облеченному во Славу. Бог предлагает ему стать перед Лицом Его навеки, после чего ему поклоняются ангелы. Стоун предполагает, что эта традиция понимания Еноха близка к адамической, отраженной в «Житие Адама и Евы»<sup>215</sup>. При этом обожествленный статус Еноха описывается через образ Лика Божьего (Паним). А. А. Орлов считает, что во 2 Ен ветхозаветный патриарх представляет собой икону Бога, подобно Лику Славы Божьей<sup>216</sup>.

Подводя итог, мы можем сказать, что Книга Образов добавляет новый аспект в понимании Второго Владычества как царя: Сын Человеческий приближается к божественному статусу и приобретает атрибут предвечности. Таким образом, в понимании царской власти все большую важность приобретает приближение фигуры правителя к Богу не только по функциям (Суда), но и по сущности.

#### *б) Атрибуты: Кавод, Престол, Власть*

Видение Господа Духов сопровождается явлением Престола и Славы: «я взглянул и увидел в нем *возвышенный престол; его вид был как иней*, и вокруг него было как бы блистающее *солнце* и *херувимские голоса*. И из-под великого престола выходили *реки пылающего огня*, так что нельзя было смотреть на него. И Тот, Кто велик во славе, сидел на нем»<sup>217</sup>.

В 1 Енох 14:18-19 говорится, что Енох был приведен к некоей конструкции из кристалловых камней: «И дух восхитил Еноха на небо небес,

<sup>215</sup> Иного мнения придерживается Коллинз: *Collins, J.J. The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature.* — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 1984. — P. 43 и далее.

<sup>216</sup> Предание о двух владычествах... С. 71.

<sup>217</sup> *Тантлевский, И. Р. Книги Еноха...* С. 329.

и я видел там в середине того света нечто *такое, что было устроено из кристалловых* камней, и между теми камнями было *пламя живого огня*. И мой дух видел, как вокруг того дома обходил огонь, на четырех же сторонах его реки, наполненные живым огнем, и видел, как они окружают тот дом. И вокруг были серафимы, херувимы и офанимы: это те, которые не спят и охраняют *престол Его славы*».

Отличительной чертой енохианского цикла является появление четырех Ангелов Присутствия, которые являются спутниками Кавод: «И после этого я видел тысячу тысяч и тьму тем, несметно и неисчислимо многих, стоящих пред славою Господа духов. Я видел, и на четырех сторонах престола Господа духов я заметил четыре лица, отличные от тех, которые стояли там, и я узнал имена их, так как ангел, пришедший со мною (или ко мне), открыл мне имена их и показал мне все сокровенные вещи»<sup>218</sup>. Книга Еноха называет их имена: Михаил, Руфаил, Гавриил и Фануил. Это одно из первых появлений ангелов Присутствия, которые займут важное место в последующих книгах Еноха.

Славой обладает и Сын Человеческий: «и *Его слава* от века до века, и Его могущество от рода до рода»<sup>219</sup>. Кавод и сопутствующие ей Ангелы Присутствия в последующем будут сопровождать Сына Человеческого, являясь маркером наличия у него божественного статуса.

### *с) Суд*

В качестве судьи выступает в Книге Образов Глава Дней: «И в те дни я видел Главу дней, как Он воссел на престол Своей славы и книги живых были раскрыты пред Ним, и видел все Его воинство, которое находится вверху на небесах и окружает Его, предстоя пред Ним»<sup>220</sup>, «для грешников же у Меня предстоит суд, дабы уничтожить их с лица земли»<sup>221</sup>.

---

<sup>218</sup> Там же. С. 335.

<sup>219</sup> Там же. С. 339.

<sup>220</sup> Там же. С. 338.

<sup>221</sup> Там же. С. 337.

Очевидно, автор Книги Образов говорит о том, что будут два суда: Главы Дней и последний, после воцарения, Сына Человеческого<sup>222</sup>: «и Он будет судить сокровенные вещи, и никто не осмелится вести пред Ним пустую речь, ибо Он избран пред Господом духов по Его благоволению»<sup>223</sup>.

Помимо этой особенности, Сын Человеческий 1 Ен. сохраняет право судить из Дан. 7: он отнимает и дарует престолы земным царям, в зависимости от того, осознают ли те, кто дает им власть: ««И этот Сын Человеческий, Которого ты видел, поднимет царей и могущественных с их лож и сильных с их престолов, и развяжет узы сильных, и зубы грешников сокрушит. И Он изгонит царей с их престолов и из их царств, ибо они не превозносят Его, и не прославляют Его, и не признают с благодарностью, откуда далось им царство»<sup>224</sup>.

Таким образом, Сын Человеческий, чей божественный статус показан через обладание Славой, становится судьей мира, равно как и Глава Дней. Мы можем также говорить о косвенном свидетельстве того, что Второе Владычество обладает божественной природой: право отнимать и даровать престолы земных царей отсылают к библейской истории, где только Бог даровал право управлять Израилем. В таком понимании фигура мистического царя оказывается даже выше царя по образу Давида, условием правления которого была личная праведность и полное подчинение Господу.

#### *d) Звери*

Мы могли бы предположить, что образами врагов Сына Человеческого могут послужить звери из другой части 1-й книги Еноха, Апокалипсиса животных (1 Ен. 85-90).

Однако образы Апокалипсиса Животных не заимствуются напрямую из Книги Даниила, Иезекииля или из какого-либо другого единого источника.

---

<sup>222</sup> О судебных функциях Сына Человеческого см.: *Хартадо, Л.* Вознесенные патриархи как божественные посредники / Небесные посредники: Иудейские истоки ранней христологии. под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2016. — С. 26.

<sup>223</sup> *Тантлевский, И. Р.* Книги Еноха... С. 339.

<sup>224</sup> *Там же.* С. 337.

Книга пророка Даниила очевидно не используется как основа для апокалиптического видения и не описывает фигуру Подобного Сыну Человеческому. Не связываются образы спасительных фигур Апокалипсиса и с Мессией от Давида. Белый телец у Иезекииля не фигурирует вообще, и не является агентом спасения; его связь с Мессией от Давида и самим Давидом не подтверждена, и исследователи (в частности, Дж. Никельсбург) относятся к данной гипотезе с осторожностью. Роль агента спасения по Апокалипсису Животных, как отмечает Никельсбург, выпадает Иуде Маккавею (“этот баран” из 1 Ен. 89:42 и далее); он получает ангельскую и божественную помощь. В 1 Ен. прямой связи с восстановлением линии Мессии от Давида нет<sup>225</sup>.

Таким образом, мы можем с уверенностью сказать, что мотив зверей как врагов Сына Человеческого полностью отсутствует в 1 Ен.

#### *e) Ангелы*

Тема ангелов является одной из важных составляющих Книги Образов. Прежде всего, ангелы предстоят Престолу Господа Духов; среди них мы выделили четырех ангелов Присутствия: Михаила, Руфаила, Гавриила и Фануила.

#### *f) Святые, ведущие войну*

Святые, как и в видении Даниила, появляются в Книге Образов. Прежде всего они предстоят Престолу Господа Духов: «И святые, которые были вблизи Его, не удалялись ни днем, ни ночью и никогда не отходили от Него»<sup>226</sup>. Святые ведут войну против нечестивых: «И Я предал их в руки Моих избранных: как солома в огне и как свинец в воде они сгорят пред лицом праведных и потонут пред лицом святых, и никакого следа более не останется от них»<sup>227</sup>.

---

<sup>225</sup> Об этом подробнее см.: *Collins, J.J. Messianism in the Maccabean Period...* P. 101.

<sup>226</sup> *Тантлевский, И. Р. Книги Еноха...* С. 328.

<sup>227</sup> *Там же.* С. 338.

### *g) Вечное царство*

Вечное царство предвещается избранным Бога: «И Я изменю землю, и приготовлю ее для благословения, и поселю на ней Моих избранных; грех же и преступление исчезнут на ней — они не появятся. Ибо Я увидел и насытил миром Моих праведных и поставил их пред Собою»<sup>228</sup>. Подробно освещается, как это должно произойти: «И в те дни земля возвратит вверенное ей, и царство мертвых возвратит вверенное ему, что оно получило, и преисподняя отдаст назад то, что обязана отдать. И Он изберет между ними (воскресшими) праведных и святых, ибо пришел день, чтобы спастись им. И Избранный в те дни сядет на престоле Своем, и все тайны мудрости будут истекать из мыслей Его уст, ибо Господь духов даровал Ему это и прославил Его. И в те дни горы будут скакать как овны, и холмы будут прыгать как агнцы, насытившиеся молоком; и все они (праведники) сделаются ангелами на небе. Их лицо будет сиять от радости, так как в те дни восстанет Избранный; и земля возрадуется, и на ней будут жить праведные, и избранные будут ходить и шествовать по ней»<sup>229</sup>.

### **Итоги**

Книга Образов — один из ключевых текстов енохианского цикла.

Образ Сына Человеческого в этом тексте преподносится следующим образом:

1. Его фигура приближается к ангельской.
2. Он приобретает ряд важных качеств, среди которых предвечность, право суда и право править в небесном царстве.
3. Сын Человеческий из 1 Ен., равно как и Подобный Сыну Человеческому из Дан. 7, не участвуют в битве с противниками. В книге Даниила святые Всевышнего ведут бой с явленным рогом зверя, тогда как в 1 Ен. этот

---

<sup>228</sup> Там же. С. 337.

<sup>229</sup> Там же. С. 339.



эпизод опущен. Данный аспект доказывает преемственность между этими двумя документами, сохранившимися, на наш взгляд, главное содержание видения Ветхого Днями.

Мы можем предположить, что такой образ мистического царя становится наиболее актуальным в рассматриваемый период в связи с темой писца и знатока Закона, о которых речь пойдет в главе 3.

### 2.2.2. Житие Адама и Евы

«Житие Адама и Евы» — апокрифический источник, дошел до нас в армянской, грузинской, латинской и славянской версиях. Есть основания полагать, что текст апокрифа изначально был написан на еврейском языке<sup>230</sup>. Большинство исследователей датируют его первым веком нашей эры, хотя некоторые предполагают и более позднее происхождение<sup>231</sup>.

В нем нас интересуют несколько аспектов Второго Владычества, которые впоследствии окажут влияние на евангельское повествование.

#### *а) Божественные и антропологические манифестации двух владычеств*

В 13 главе «Жития Адама и Евы» говорится о сотворении человека. В латинской версии написано следующее: «когда Бог вдохнул в тебя дыхание жизни, а твое лицо и подобие были сотворены по образу Божьему». В грузинской версии Бог говорит Михаилу: «Я сотворил Адама в соответствии с (Моим) образом и Моей божественной сущностью». Как отмечает А. А. Орлов<sup>232</sup>, «мотив лица (панам) второго владычества, различимый уже в самых ранних иудейских рассказах о двойных богоявлениях, подобных седьмой главе Книги пророка Даниила, будет играть заметную роль в более поздних сочинениях о Метатроне, в которых это особое владычество будет

<sup>230</sup> Levison, R.J. The Exoneration and denigration of Eve in the Greek Life Adam and Eve / Literature on Adam and Eve. ed. by Anderson G, Stone M, Tromp J. — Leiden: Brill. 2000. — P. 252.

<sup>231</sup> Jonge, M. The Christian Origin of the Greek Life Adam and Eve / Literature on Adam and Eve. ed. by Anderson G, Stone M, Tromp J. — Leiden: Brill. 2000. — P. 362.

<sup>232</sup> Предание о двух владычествах... С. 50.

восприниматься как гипостазированное Лицо Божье». Мы же отметим, что в данном случае Второе Владычество получает божественный статус. Далее в тексте «Жития» говорится о том, что ангелы во главе с Михаилом поклоняются Адаму<sup>233</sup> как образу и подобию Бога.

Таким образом, мотив почитания ангелами Второго Владычества характерен не только для «Жития Адама и Евы», но и для енохического цикла текстов, а также и для евангельского повествования.

## **Итоги**

Несмотря на краткость документа и его незначительное вхождение в рассматриваемый нами религиозный нарратив, мы отметим важный для нас аспект: «Житие Адама и Евы» впервые сравнивает Второе Владычество с Божьим Образом, говоря о его близости к Богу (если не тождественности). Образ Второго Владычества приобретает все больше божественных коннотаций.

### **2.2.3. «Апокриф Даниила» (4Q246; 4QAпocpυphon of Daniel ar; olim 4Qps-Dan<sup>d</sup> ar)**

Следующим важным для нас источником является «Апокриф Даниила» (4Q246; 4QAпocpυphon of Daniel ar; olim 4Qps-Dan<sup>d</sup> ar), найденный в

---

<sup>233</sup> Интересным в свете данного адамического предания становится сюжет искушения Дьяволом Иисуса в пустыне (Мф. 4:1-11, Лк. 4:1-13). Сорокадневный пост Иисуса имеет свои параллели в Библии: Моисей и Илия держали пост в течение длительного времени (Исх. 24:18, 3 Цар. 19:8). Дьявол является к Иисусу и подвергает Его испытаниям: ставит на крыле Храма, показывает все царства земные и сотворение чуда. Когда Дьявол поднимает Иисуса на гору и показывает царства, он говорит ключевую фразу: «Если Ты поклонись мне, то все будет Твое» (Лк. 4:7). Это напрямую отсылает нас к истории падших ангелов, не желавших поклониться Адаму. К тому же мотив поклонения ангельских сил Богу и Адаму тесно связан с мотивом поклонения Кавод. Таким образом, Дьявол становится своего рода отражением Бога и его копией для поклоняющегося. Также стоит отметить, что ап. Матфей в своем повествовании в большей мере следует енохическим преданиям, нежели Лука (Орлов, А. А. Подobie небес: Азазель, Сатаниил и Левиафан в иудейской апокалиптике. М.: Книжники, 2016. С. 319). Данный мотив поклонения на горе также близок и традиции «Эксагога» Иезекииля Трагика (см. п. 2.2.4). Постановление на крыле Храма, как отмечает А. А. Орлов (Там же. С. 315), напоминает нам енохическую традицию небесного Храма (подробнее см. п. 3.3.2), а также поставление мистика перед Божественным Ликом (Паним).

кумранской библиотеке. Он написан на арамейском языке, датируется Миликом и Пёчем второй третью первого века до н. э.<sup>234</sup>

Документ имеет одну характерную особенность, сближающую его, с одной стороны, со Свитком Войны, а с другой — с 4Q Florilegium. В нем место Сына Человеческого занимает Сын Божий, который сохраняет ряд черт, приближающих его к пророческому прообразу. Однако вместе со сменой главного действующего лица изменяется и само видение.

*a) Божественные и антропологические манифестации двух владычеств*

О том, какими атрибутами обладает Бог, Апокриф Даниила умалчивает.

Видение открывается описанием царств, которые будут владеть землей, что сближает Апокриф с книгой Даниила. Однако тот, кто в оригинальном видении был назван Подобным Сыну Человеческому, здесь называется Сыном Божиим: «6. Цари восстанут и будет владычествовать / царствовать] царь Ашура [и Е]гипта 7. *vacat* до тех пор пока не восстанет другой царь и он] будет великим на земле 8. [Народы об]ретут (букв. сделают) [мир с ним] и все [ему] послужат 9. Он наречется [царем В]еликого [Бога] и в честь его имя он назовется. II 1. Он будет назван Сыном Божиим и Сыном Всевышнего его нарекут» (I.6- II.1).

В тексте царь называется «Сыном Божиим и Сыном Всевышнего»: «*הבן, די אל יתאמר ובר עליון יקרונה כזיקיא*» (4Q246 II 1). Мы согласны с мнением Ферда, что образ Сына Божьего в 4Q246 I 9-II 1 близок к мотиву Бога, дающего особые имена своим избранникам в Библии. Нельзя обойти стороной и точку зрения Сигала, который сближает образ Сына Божьего с Пс 81: «<sup>6</sup> Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы; <sup>7</sup> но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей». Таким образом, Сын Божий в его интерпретации оказывается четвертым царством, а победа над земными царями отдается Богу.

Нужно констатировать, что, в отличие от оригинального видения Книги пророка Даниила, особенностью видения Апокрифа Даниила о «Сыне

<sup>234</sup> Cook, E. 4Q246 // Bulletin for Biblical Research. — 1995. — Vol. 5. — P. 44.

Божьем» является тот факт, что в нем этот персонаж напрямую называется царем Божиим (מלך ג'ל).

Сыну Божьему как мы его описали в главе 1, не передается власть, Кавод или Престол. Его видение лишено ангельского поклонения Второму Владычеству. Кроме того, в отличие от оригинального видения Дан. 7, Сын Божий ведет войну наравне со святыми<sup>235</sup>.

### *b) Атрибуты: Кавод, Престол, Власть*

Как мы сказали выше, поскольку в тексте изменено лицо предполагаемого Второго Владычества, изменяется и сама структура повествования: Сын Божий здесь не является мистическим представителем Бога на земле, ему не передается власть; он представляет собой избранного царя в духе Давида, который ведет освободительную войну с другими царствами.

### *c) Суд*

Тема суда упоминается в контексте вечного царства: «5. Его царство, царство вечное и все его пути будут в истине. Он будет суд[ить] 6. землю в истине и весь (он) обретет мир» (II 5–6). Четвертый стих говорит о народе Божиим, седьмой стих упоминает Бога.

Остается невыясненным момент, является ли Сын Божий в этом контексте Судьей или же функция суда остается у Бога.

---

<sup>235</sup> Часть исследователей колеблется в своих оценках личности Сына Божия в Апокалипсисе Даниила. Вслед за Миликом, Пёч (*Puech, E. 2464QApocryphe de Daniel ar / Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3, DJD 22. — Oxford: Clarendon Press, 1996. — P. 165–84*) и Крац (*Kratz, R. Son of God and Son of Man: 4Q246 in the Light of the Book of Daniel / Son of God: Divine Sonship in Jewish and Christian Antiquity. — University Park, PA: Eisenbrauns, 2019. — P. 9–27*) считают его негативной фигурой, близкой к Антихристу: при нем происходит война, где положительную роль играют только святые. Пёч соотносит фигуру Сына Божия и Антиоха IV Эпифана (либо его сына, Александра Баласа). Для Фицмайера (*Fitzmyer, J. The Aramaic 'Son of God' Text from Qumran Cave 4 / Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects. — New York: The New York Academy of Sciences, 1994. — P. 163–78*), Дж. Коллинза (*Yarbro Collins A., Collins, J.J. King and Messiah as Son of God... P. 65–74, 143–44*), Сигала (*Segal, M. Who is the 'Son of God' in 4Q246? An Overlooked Example of Early Biblical Interpretation / DSD. — 2014. — № 21. — P. 289–312*) и Орлова (Предание о двух владычествах...) образ Сына Божия несомненно положителен.

*d) Звери*

Видение зверей сменяется на аналогичное видение царств: «4. Будет великий гнев и через сильных придет бедствие на землю 5. Война будет среди народов ]и погромы во множестве (будут) в [п]ровинциях 6. Цари восстанут и будет владычествовать / царствовать] царь Ашура [и Е]гипта» (i 4–5).

О. Александр Зиновкин полагает, что война, описанная в 4Q246 является аллюзией на море, из которого выходят животные в Дан. 7:2-3<sup>236</sup>. Циммерман также замечает, что «царь Ашшура и Египта/Ассирии и Египта» может быть указанием на две великие цивилизации, являющиеся символами власти<sup>237</sup>.

*e) Ангелы*

Поскольку в данном тексте не фигурирует описание Бога как обладателя исключительной властью над небом и землей, в Апокрифе Даниила отсутствует указание на ангельское почитание двух владычеств.

*f) Святые, ведущие войну*

Война в Апокрифе Даниила понимается двояко.

Беззаконие в мире будет продолжаться, пока не придет тот, кто «наречется [царем В]еликого [Бога] и в честь его имя он назовется»<sup>238</sup>, а он посредством силы Бога «будет вести войну для него» (4Q246 II 8). Говорится, что «он отбросит (букв. поднимет) перед ним. Его владычество будет владычеством вечным и все бездны...» (ст. 9).

Но может быть и второе прочтение: строкой ранее (ст. 4) говорится о народе Божиим. Возможно, в данном случае под тем, кто будет вести борьбу против царств, понимается народ Божий, что сближает 4Q246 с видением пророка Даниила.

<sup>236</sup> Перевод по: Зиновкин, А. *свящ.* Термин *בראש*... С. 211.

<sup>237</sup> Zimmermann, J. Observations on 4Q246. / Qumran messianism. Studies on the messianic expectations in the Dead Sea Scrolls. — Tubingen: Mohr Siebeck, 1998. — P. 185.

<sup>238</sup> Перевод по: Зиновкин, А. *свящ.* Термин *בראש*... С. 211.

### *g) Вечное царство*

Царство Сына Божия — «царство вечное и все его пути будут в истине Он будет суд[ить]6. землю в истине и весь (он) обретет мир. Меч исчезнет с земли7. и все провинции ему воздадут славу» (4Q246 II 5).

### **Итоги**

«Апокриф Даниила» представляет собой интересный документ в плане раскрытия религиозного нарратива Дан. 7: при изменении Второго Владычества (Сын Человеческий становится Сыном Божиим) меняется сама логика построения образа мистического царя.

Сын Человеческий или Второе Владычество неразрывно связан с темой суда, в то время как образ Сына Божьего связан с темой войны. Включение образа Сына Человеческого влияет на повествование: остается неясным, кто в данном тексте совершает военные действия — Бог или Сын Божий. Также отсутствует ангельское почитание Второго Владычества, которое, возможно, связано с тем, что для образа Сына Божьего характерно предводительство ангельскими войсками (см. п. 1.3.2). Оба образа тесно связаны с темой царской власти, но каждый раскрывает ее по-своему.

Данный документ является вехой в развитии образа Сына Человеческого и Сына Божьего: в тексте показаны их особенности, что будет важно для нас при рассмотрении вопроса о статусе Иисуса в Евангелиях (см. п. 2.2.5).

### **2.2.4. «Эксагоге» Иезекииля Трагика**

«Эксагоге» (Ἐξαγωγή, букв. «Исход») — античная трагедия Иезекииля Трагика, поэта и драматурга, жившего в Александрии. Текст написан изначально по-гречески ямбическим триметром, возможно, для постановки в театре. Ланфранки, изучив датировки Джейкобсона<sup>239</sup>, не находит их

---

<sup>239</sup> *Jacobson, H. The Exagoge of Ezekiel. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983. — 264 p.*

убедительными и датирует его серединой третьего века — серединой первого века до н. э.<sup>240</sup>.

а) *Божественные и антропологические манифестации двух владычеств*

Интересующий нас фрагмент открывается видением, которое дается Моисею:

ἔ<δο>ξ' ὄρους κατ' ἄκρα Σιν<αί>ου θρόνον  
μέγαν τιν' εἶναι μέχρι 'ς οὐρανοῦ πύχας,  
ἐν τῷ καθῆσθαι φῶτα γενναῖόν τινα  
διάδημ' ἔχοντα καὶ μέγα σκῆπτρον χερί  
εὐώνυμφ ἄλιστα. δεξιᾷ δέ μοι  
ἔνευσε, κάγῳ πρόσθεν ἐστάθην θρόνου.  
σκῆπτρον δέ μοι πάρδωκε καὶ εἰς θρόνον  
μέγαν εἶπεν καθῆσθαι· βασιλικὸν δ' ἔδωκέ μοι  
διάδημα καὶ αὐτὸς ἐκ θρόνων χωρίζεται<sup>241</sup>.

«Мне было видение великого трона на вершине горы Синай, и оно достигало в высоту до рядов небесного свода. Муж благородной внешности сидел на нем, с короной царской на голове и скипетром в левой руке. Он подал мне знак своей правой рукой, чтобы я приблизился и встал перед его престолом. Он дал мне скипетр и возвел меня на великий престол. Он дал мне корону и встал с престола»<sup>242</sup>.

Описание Первого Владычества дается достаточно скудно: это благородный муж, сидящий на троне в царском венце (διάδημα). Передача власти осуществляется через принятие Вторым Владычеством (в данном

<sup>240</sup> Lanfranchi, P. L'Exagoge d'Ezéchiel... P. 10.

<sup>241</sup> Текст здесь и далее приводится по: Jacobson, H. The Exagoge of Ezekiel... P. 54.

<sup>242</sup> Перевод здесь и далее по.: Орлов А. А. Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2018. С. 107.

случае Моисеем<sup>243</sup>) власти: благородный муж уступает место Моисею. Это сближает образ Моисея с Енохом-Метатроном<sup>244</sup>. При этом полностью отсутствует история принятия власти Моисеем. Мы можем говорить в данном случае об уникальности этого сюжета: он полностью отсутствует в других преданиях, основанных на видении Даниила.

*b) Атрибуты: Кавод, Престол, Власть*

Благородному мужу принадлежат престол, скипетр (жезл) и венец. Также мы можем предположить и наличие Кавод: как отмечает Тантлевский<sup>245</sup>, слово «Человек» (ὁ φῶς) может быть отсылкой на его светозарность (τὸ φῶς).

*c) Суд*

Также говорится о суде. При этом, очевидно, это суд, который охватывает всю вселенную.

ὦ ξένε, καλόν σοι τοῦτ' ἐσήμηνε<v> θεός·  
ζῶην δ', ὅταν σοι ταῦτα συμβαί<v>η ποτέ.  
ἄρά γε μέγαν τιν' ἐξαναστήσεις θρόνον  
καὶ αὐτὸς βραβεύσεις

---

<sup>243</sup> Мы имеем уникальное свидетельство об ангелоподобном (или божественном) статусе Моисея в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова. В греческой версии Сир. 45:2 говорится о том, что Бог сделал Моисея «равным в своей славе со святыми [ангелами]» (ὁμοίωσεν αὐτὸν δόξῃ ἁγίων). Древнееврейский фрагмент в данном месте поврежден, однако есть предположение, что в нем Моисей назван элохим (*Хартадо, Л. Вознесенные патриархи... С. 30*).

<sup>244</sup> О енохических мотивах в предании о Моисее см.: *Horst van der, P. Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist. / The Journal of Jewish studies. — 1983. — Т. 34. — Vol. 1. — P. 21-29. Orlov, A.A. The Enoch-Metathrone Tradition. — Tubingen: Mohr Siebeck, 2005. — P. 262-268.; Orlov, A. A. In the Mirror of the Divine Face: The Enochic Features of the Exagoge of Ezekiel the Tragedian / The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity — Leiden: Brill, 2008. — P. 187-199.*

<sup>245</sup> *Тантлевский, И.П. Образ сотериологической фигуры Подобного Сыну Человеческому в иудейской литературе эпохи эллинизма и его возможный прототип в Псалме 110 [109] // ΣΧΟΛΗ. — 2015. — Т. 9 (2). — С. 319.*



«Мой друг, это благой знак от Бога. Дожить бы мне до того дня, когда эти предсказания сбудутся. Ты утвердишься на великом престоле, станешь судьей».

*е) Ангелы*

Еще один момент, сближающий Моисея с образом Еноха-Метатрона — это описание ангелов в видении<sup>246</sup>. Падение звезд может быть интерпретировано как образ из книг Еноха: поклонение Моисею как Второму Владычеству<sup>247</sup>.

ἐγὼ δ' ἐσεῖδον γῆν ἅπασαν ἔγκυκλον  
καὶ ἔνερθε γαίας καὶ ἐξύπερθεν οὐρανοῦ,  
καὶ μοί τι πλῆθος ἀστέρων πρὸς γούνατα  
ἔπιπτ', ἐγὼ δὲ πάντας ἠριθμησάμην,  
κἀμοῦ παρῆγεν ὡς παρεμβολὴ βροτῶν.  
εἶτ' ἐμφοβηθεῖς ἐξάνισταμ' ἐξ ὕπνου.

«Я созерцал весь круг земной, что под землей и над небесами. Множество звезд упало к моим ногам, и я сосчитал их всех. Они прошествовали, как будто люди в боевом порядке. Затем я проснулся в страхе»<sup>248</sup>.

Как отмечает Дж. Коллинз: «звезды в мифологии народа Израиля издавна идентифицировались с ангельскими сонмами... Изначально эта традиция восходит к ханаанской мифологии, в которой звезды представляются членами божественного совета в текстах Угарита»<sup>249</sup>.

<sup>246</sup> Орлов, А.А. Енохические черты образа Моисея в Эксагоге Иезекииля Трагика / Небесные посредники: Иудейские истоки ранней христологии. под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2016. — С. 80.

<sup>247</sup> Об ангельском поклонении Моисею в «Эксагоге» см: *Bunta, S. Moses, Adam and the Glory of the Lord in Ezekiel the Tragedian.* — Marquette University, 2005. — P. 167-183.

<sup>248</sup> Перевод цит по: Предание о двух владычествах... С 58.

<sup>249</sup> *Collins, J.J. The Apocalyptic Vision of Daniel.* — Leiden: Brill, 1977. — P. 136. Цит по Предание о двух...

Бунта выделяет несколько общих черт для этого типа преданий:

- объектом почитания ангелов становятся люди,
- поклонение является символом достижения Енохом и Моисеем особого светоносного статуса,
- оба предания отражают дихотомичный образ Второго Владычества: это человек, наделенный божественной силой.

Также У. Микс предполагает, что мотив передачи венца связан с мотивом Лица Бога: в некоторых иудейских и самаритянских преданиях венец Моисея символизировал Образ Божий<sup>250</sup>.

## **Итоги**

«Эксагог» Иезекииля Трагика является для нас интересным примером: если исторически власть царя проистекает из власти Судьи, которая, в свою очередь, является продолжением служения Моисея, то здесь Моисей становится примером мистического царя, получающего полноту власти от Бога.

У подобного прочтения образа Моисея есть предпосылки: восхождение на Синай, светозарность облика после общения с Богом («Моисей не знал, что лице его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним» Исх. 34:29), получение особого знания — все эти признаки сближают его с образом Еноха.

Таким образом, мы можем констатировать, что данный документ демонстрирует переработку прообраза земного правителя в мистического царя.

### **2.2.5. Новый Завет**

Евангельский корпус текстов представляет для нас особую ценность: во-первых, в нем во всей полноте представлено переосмысление образа видения

---

С. 64. Также отметим, что звезды связаны и со служением Мессии. Об этом подробнее: *Бабкина, С. Рожденный звездой: о значении прозвища «Бар-Кохба»* // Труды по еврейской истории и культуре. Материалы XXIII ежегодной международной конференции по иудаике. Академическая серия. — 2017. — Вып. 4. — С. 21-42.

<sup>250</sup> *Meeks, W.A. Moses as God and King. / Religions in Antiquity. — Leiden: Brill, 1968. — P. 363.*

Даниила, во-вторых, на протяжении всего текста «Сын Человеческий» противостоит «Сыну Божию». Актуальным остается вопрос о важности титула «Сын Человеческий» в данную эпоху, а также о терминах «Сын Божий» и «Сын Человеческий» по отношению к Иисусу в евангельском повествовании.

Такие исследователи как Л. Хартадо и круг близких его взглядам ученых<sup>251</sup> высказывают предположение, что «Сын Человеческий» – это характерная манера Иисуса говорить о Себе в третьем лице, и здесь термин не имеет никакого мессианского значения. В это же время «Сыном Божиим» его называют другие. По мнению Кингсбури и Хартадо<sup>252</sup>, ранняя Церковь предпочитала использовать термин «Сын Божий», переосмысляя его и переходя от иудейской традиции (в которой под «Сыном Божиим» понимается человек, имеющий особую связь с Богом)<sup>253</sup> к новой интерпретации, в которой Иисусу как действительному Сыну Бога принадлежит исключительное место.

Другая часть исследователей (А. Ярбро-Коллинз, Дж. Коллинз, Дж. Никельсбург) говорят о важности титула «Сына Человеческого», как подчеркивающего эсхатологический характер миссии Иисуса Христа<sup>254</sup>. Они говорят о противостоянии «Сына Божия» и «Сына Человеческого» в евангельском повествовании как двух разных аспектах служения. Как полагает К. Флетчер-Луи, отвечая на вопрос священника о Сыне Божиим (Мк. 14:62, Мф. 26:64), «Иисус бросает им вызов, используя титул Сын Человеческий»<sup>255</sup>.

---

<sup>251</sup> Среди них, по мнению Флетчер-Луи: *Bauckham, R. W. The Son of Man: "A Man in my Position" or "Someone"?* // *Journal for the study of the New Testament*. — 1985. — №. 23. — P. 23-33.; *Wright, N.T. The New Testament and People of God*. — Minneapolis: Fortress Press, 1992. — 535 p.; *Hays, R.B. Reading Backward: Figural Christology and Fourfold Gospel Witness*. — WACO: Baylor University Press, 2014. — 182 p. Цит. по: Предание о двух владычествах... С. 222.

<sup>252</sup> *Hurtado, L.W. Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. — Eerdmans: Grand Rapid, 2005. — 768 p.

<sup>253</sup> Идею Бога-царя и царя-наместника на земле нужно строго разграничивать с эллинистическим пониманием божественного императора: как отмечает ряд исследователей, еврейские образы появились раньше античного понимания и совершенно независимо от него. Об этом см.: *D'Angelo, M.R. Abba and Father: Imperial Theology in the Contexts of Jesus and the Gospels*. // *Journal of Biblical literature*. — 1992. — Т. 111. — Vol. 4. — P. 615.

<sup>254</sup> *Yarbro Collins, A., Collins, J.J. King and Messiah...*; *Nickelsburg, G. Son of Man...* *Walck, L. The Parables of Enoch...* *Fletcher-Louis, C. Jesus Monotheism...*; Предание о двух владычествах...

<sup>255</sup> Предание о двух владычествах... С. 219.

Существует и третье направление интерпретации этой ситуации, предложенное Р. Бультманом. В двух своих работах, «Die Geschichte der Synoptischen Tradition» и «Theologie des Neuen Testaments»<sup>256</sup>, он выделяет три группы использования термина «Сын Человеческий» как относящегося: к будущему времени (Мк. 8:38; 13:26; 14:62), к крестной смерти (8:31; 9:9, 12, 31; 10:33, 45; 14:21a, 21б, 41) и к Его земной жизни (2:10, 28). Евангелия достаточно часто употребляют по отношению ко Христу как термин «Сын Божий», так и термин «Сын Человеческий». Последний из них встречается в Евангелии от Матфея<sup>257</sup> с наибольшей частотой.

Перед нами также встает еще ряд вопросов: почему евангелисты используют образ «Сына Человеческого» для описания служения Иисуса; почему все евангелисты предпочитают это название наименованию «Сын Божий».

С приведенным выше мнением Л. Хартадо<sup>258</sup> можно согласиться лишь отчасти: действительно, в некоторых отрывках (например, Мф. 8:20, 10:23) возможно интерпретировать понятие «Сын Человеческий» просто как самоопределение Иисуса в качестве одного из людей.

Однако в большинстве случаев этот термин толкуется как образ, описывающий небесного посредника<sup>259</sup>, подобного Второму Владычеству из книги Даниила.

#### *а) Божественные и антропологические манифестации двух владычеств*

А. А. Орлов отмечает, что именно передача славы является характерной особенностью преданий о двух владычествах. В истории Иисуса мы встречаем мотив передачи Славы, который отражен в Преображении. Иисус получает

---

<sup>256</sup> Bultmann, R. Die Geschichte der Synoptischen Tradition. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. — 462 p.; Bultmann, R. Theologie des Neuen Testaments. — Tübingen: Mohr, 1956. — 611 p.

<sup>257</sup> Хотя стоит отметить, что, по мнению Джорджа МакРэя, осмысление Сына Человеческого с эсхатологических и мессианских позиций является главным достижением Евангелия от Марка. (MacRae, G. Messiah and Gospel / Judaism and their Messiahs at the turn of the Christian era. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — P. 176).

<sup>258</sup> Цит. по: Предание о двух владычествах... С. 222 и далее.

<sup>259</sup> Borsh, F. H. Further Reflections on "The Son of Man": The Origins and Development of the title / The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity — Minneapolis: Fortress Press, 1992. — P. 130.

атрибуты Божьей Славы, в то время как «Бог отступает из сферы визуального богоявления, выражая теперь свои откровения через небесный Глас»<sup>260</sup>.

Первым таким явлением в Евангелиях мы можем назвать Крещение.

Наиболее полное описание теофанического явления мы видим у Матфея: «<sup>16</sup> И, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, — и се, отверзлись Ему небеса, и увидел *Иоанн* Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. <sup>17</sup> И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3:16-17)<sup>261</sup>.

Вторым таким явлением является история Преображения, которую мы находим в Евангелии от Матфея и Луки:

«<sup>1</sup> По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, <sup>2</sup> и преобразился пред ними: и просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф. 17:1-2).

«<sup>30</sup> И вот, два мужа беседовали с Ним, которые были Моисей и Илия; <sup>31</sup> явившись во славе, они говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк. 9:30-31)

«<sup>4</sup> При сем Петр сказал Иисусу: Господи! хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии. <sup>5</sup> Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте. <sup>6</sup> И, услышав, ученики пали на лица свои и очень испугались. <sup>7</sup> Но Иисус, приступив, коснулся их и сказал: встаньте и не бойтесь. <sup>8</sup> Возведя же очи свои, они никого не увидели, кроме одного Иисуса. <sup>9</sup> И когда сходили они с горы, Иисус запретил им, говоря: никому не сказывайте о сем видении, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых» (Мф. 17:4-9).

---

<sup>260</sup> Предание о двух владычествах... С. 32.

<sup>261</sup> Момент Крещения также важен и для репрезентации Иоанна как эсхатологического пророка по модели Кумрана: крещение в воде являлось одним из важных ритуалов в общине Яхад. (*Yarbro Collins, A. Mark: A Commentary...* P. 139). В данном эпизоде Евангелия образы Мессии от Давида и Сына Человеческого соединяются.

Сияние, отмеченное нами выше как атрибут изменения статуса Второго Владычества, становится явным в Преображении. Мы видим, что Бог не является перед очевидцами фактически оставаясь Гласом, произносящим слова благословения.

Ап. Марк своеобразно демонстрирует божественное достоинство Иисуса Христа. Как повествует ап. Марк<sup>262</sup> (Мк 14:61-62): «Он молчал и не отвечал ничего. Опять первосвященник спросил Его и сказал Ему: Ты ли Христос, Сын Благословенного? Иисус сказал: Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных». Часть исследователей<sup>263</sup> отмечает, что в этом контексте интересен ответ Иисуса первосвященнику: «Εὐὼ εἶμι» (Мк. 14:62). Это словосочетание используется в Септуагинте при попытке передать раскрытие тетраграмматона: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (Исх. 3:14). Таким образом евангелист передает божественный статус Сына Человеческого.

#### *b) Атрибуты: Кавод, Престол, Власть*

Слава Господня — один из ярких маркеров явления Сына Человеческого в Евангелиях.

Она является в нескольких аспектах:

- Слава Господня принадлежит Богу-Отцу: «ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего» (Мф. 16:27), «Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего» (Мк. 8:38)<sup>264</sup>.
- Иисус должен войти в свою славу через переживание страданий: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою (εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ)? И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им

<sup>262</sup> Более подробно обо всех коннотациях сцены суда над Иисусом см.: *Сгоннова А. Ю.* Трансформации в религиозном осмыслении царской власти (Иудея I века) // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2022. № 1. С. 184–194.

<sup>263</sup> Schnabel, E. J. *Mark: Introduction and Commentary.* InterVarsity Press: USA, England, 2017. P. 384; Gundry R.H. *Jesus' Supposed Blasphemy (Mark 14:61b–64)* // *Bulletin for Biblical Research* Vol. 18, No. 1 (2008); Perrin N. *The High Priest's Question and Jesus' Answer* // *The Passion in Mark.* Philadelphia, 1976. P. 94

<sup>264</sup> Лк. переделывает фразу, относя в данном случае Славу и к Иисусу, и к Богу: «Сын Человеческий постыдится, когда придет во славе Своей и Отца и святых Ангелов (Лк. 9:26).

сказанное о Нем во всем Писании» (Лк. 24:26-27). Он является обладателем Своей Славы (и Престола Славы): Мф. 24:30, 19:28, 25:31; Пет. 1:21, Иак. 4:13.

- В Славе может являться не только Иисус, но и пророки; при Преображении мы видим: «И вот, два мужа беседовали с Ним, которые были Моисей и Илия; явившись во славе, они говорили об исходе Его» (Лк. 19:30-31). Сидеть в Славе просят Иисуса сыновья Зеведеевы: «дай нам сесть у Тебя, одному по правую сторону, а другому по левую в славе Твоей» (ἐν τῇ δόξῃ σου, Мк. 10:37). Слава опускается на пастухов: «В той стране были на поле пастухи, которые содержали ночную стражу у стада своего. Вдруг предстал им Ангел Господень, и слава Господня осияла их (δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς); и убоились страхом великим» (Лк. 2:8-9). В последующей традиции приобщиться к Славе могли и последователи Иисуса (Иак. 5:4).

Отметим еще два момента, которые раскрывают перед нами образ Иисуса как Второго Владычества.

Во-первых, авторы Нового Завета немного смещают акценты видения Даниила — если в видении Даниила сила и слава появляются эсхатона и до пришествия Сына Человеческого, то в Евангелиях Сын Человеческий является на облаках уже в силе и славе: «тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24:30). Лука при описании будущего разрушения Иерусалима говорит: «тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою» (Лк. 21:27). То, что в Евангелии от Луки описано как видение будущего, в Деяниях предстает как картина настоящего: «Стефан же, будучи исполнен Духа Святого, возрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян. 7:55-56). Это видение повторяется и в Откровении ап. Иоанна Богослова: «Се грядет с облаками, и узрит Его всякое око» (Откр. 1:7).

Он именуется «Подобный Сыну Человеческому» и описывается почти полностью как Ветхий Днями: «<sup>13</sup> и, посреди семи светильников, подобного Сыну Человеческому, облечённого в подир и по персям опоясанного золотым поясом: <sup>14</sup> глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег» (Откр. 1:13-14). Иисуса Христа ап. Павел видит как сидящего одесную Бога и приходящего во Славе со святыми (Рим. 8:34, Еф. 1:20, 2 Фес. 1:10). В этом мы можем увидеть нововведение авторов Нового Завета, описывающих Иисуса как уже явленное Второе Владычество.

Во-вторых, явление Христа как Второго Владычества описывается как приход царя в Израиль: «Царь, грядущий во имя Господне! мир на небесах и слава в вышних!» (ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου · ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις Лк. 19:38). Обладание Именем Господа (Шем) также представляет собой отличительную черту Избранника.

### с) Суд

Фигура Иисуса описывается авторами Нового Завета как Судья, и этот образ достигает своей кульминации в Мф. 26:63-64 и Мк. 14:61-62<sup>265</sup>.

В этом качестве Иисус описывается евангелистами двояко:

---

<sup>265</sup> Лука вводит идею суда довольно своеобразно. Как отмечают исследователи, для своего Евангелия он пользовался не еврейскими источниками, но арамейскими, что наложило отпечаток на его повествование (Brooke, G. J. Aramaic Traditions from the Qumran Caves... P. 315). В частности, ученые обращают внимание на особенности генеалогии ап. Луки. Она насчитывает семьдесят семь поколений, от Адама до Иисуса. Это отсылает к «семьдесят раз семеро» (ср. Быт. 4:24; Мф. 18:22), что в свою очередь отсылает нас к особому значению седмины в енохианской традиции. На седьмом месте генеалогии находится сам ветхозаветный патриарх (Лк. 3:37): седьмым от Адама называют его и 1 Ен. 60:8, 93:3, Юб. 7:39, Иуд. 14. Иисус Христос в генеалогии занимает семьдесят седьмое место. Ответ на вопрос мы находим в 4QEn<sup>b</sup> ar 1 iv 10: «А Миха'элу Господь сказал: "Пойди, Миха'эл, и] сообщи [Шемихазе и всем его товарищам].... что] сыны их погибнут и что они увидят уничтожение [любимых их. И связи их на] семьдесят по[колений в долинах] земных до Дня [Суда] Великого [над ними...]"» (Цит по.: Тантлевский, И.Р. Иудейские псевдоэпиграфы мистико-гностического толка. — СПб.: Издательство РХГА, 2014. — С. 37). Если опираться на текст 1 Ен., то суд произойдет в поколении Иисуса Христа. Баукхам также говорит о том, что Послание Иуды 6 перекликается с темой суда над Стражами из 1 Ен. 12:4; 15:3, 7 и 1 Ен. 10:4–6. Таким образом, Лука фактически утверждает, что последний Суд произойдет уже при Иисусе и Его современниках, а также сближает образы Иисуса и Еноха. О связи 1 Ен., Послания Иуды и генеалогии Луки см. также: Hultin, J. Jude's citation of 1 Enoch / Jewish and Christian Scriptures The Function of "Canonical" and "Non-Canonical" Religious Texts. London: T&T Clark International, 2010. P. 113-128.



- Как Судья будущего века. Матфей основывает это на словах пророка Исайи 42:1: «Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, Которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд» (Мф. 12:18). Сын Человеческий будет судить народы вместе с апостолами: «Иисус же сказал им: истинно говорю вам, что вы, последовавшие за Мною, — в пакибытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф. 19:28). Суд Сына Человеческого состоит в воздаянии дел, которые совершил человек: «ибо приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его» (Мф. 16:27). В данном случае мы видим фактическое следование евангелистов образности книги Даниила. В случае Мф. 19:28 престолы, которые остаются неясными в Дан. 7:9, отдаются членам небесного суда — апостолам.

- Как судья, чей суд совершается через отпущение грехов. Такое понимание суда является нововведением по отношению к ветхозаветной и межзаветной традиции. Только Бог имеет право прощать грехи. Христианские комментаторы классически понимают это через Исх. 20:5: «Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого *рода*» (LXX *ἀμαρτίας πατέρων*, МТ *לְבָנֵי בְנֵי*).

И, если в классическом понимании Сын Человеческий только совершает суд по поступкам человека, то в Евангелиях Он прощает проступки человека, избавляя от телесного недуга.

Мы видим это на примере Мф. 9: «И вот, принесли к Нему расслабленного, положенного на постели. И, видя Иисус веру их, сказал расслабленному: дерзай, чадо! прощаются тебе грехи твои». На законное возмущение фарисеев («что Он так богохульствует? кто может прощать грехи, кроме одного Бога?») Мк. 2:7), Он отвечает: «чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (Мф. 9:6). У Луки мы находим похожее высказывание: «прощаются грехи ее многие за то, что она

возлюбила много... И возлежавшие с Ним начали говорить про себя: кто это, что и грехи прощает?» (Лк. 7:47-49).

Эту традицию продолжают и другие тексты Нового Завета, называя Иисуса Судьей (Деян. 10:42, 17:31, Иак. 4:12, Пет. 2:23).

#### *d) Звери*

Евангелия не упоминают царство зверей, с которыми святые ведут борьбу. Их заменяет образ, близкий Книге Стражей — «диавол с ангелами его». Образ эсхатологической битвы фактически отсутствует в тексте Евангелий<sup>266</sup>: вместо него существует представление, что такой битвы нет, а суд Сына Человеческого заменяет ее.

Образ зверей активно использует Апокалипсис: Дракон (гл. 12) и Звери, вышедшие из моря и из земли (гл. 13).

#### *e) Ангелы*

Ангелы предваряют евангельское повествование: они являются Иосифу и Марии (Мф. 1:20, Лк. 1:28), принося им весть о рождении Сына. Перед пастухами мы видим явление всего воинства ангелов, напоминающее нам о титуле «Саваоф»: «И внезапно явилось с Ангелом многочисленное воинство небесное, славящее Бога и взывающее: 14 слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!» (Лк. 2: 13).

Ангелы играют следующие роли в евангельском повествовании:

- Появляются в самом начале евангельского повествования вместе со Славой Господней (Лк 2:9).

---

<sup>266</sup> С некоторой натяжкой мы можем предположить, что изгнание демонов является формой конфронтации и приводится в Евангелиях как аналог эсхатологической войны. Как отмечают исследователи, «изгнание бесов является формой установления Царствия Небесного», а усмирение бури Иисусом (Мк. 4:35-41) является аллюзией на море, которое предстает в качестве формы битвы в апокалиптических видениях (Пс. 88:9, Дан. 7:4, 4 Езд. 13, Откр. 13). (Nel, M. A Comparison Between the Worldviews of the Gospel of Mark and Q / Journal of Early Christian History. — 2014. — Vol. 4 — № 2. — p 78-80.; Horsley, R. A. Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel. — London, Leiden: Westminster John Knox, 2000. — P. 135).

- Служат Иисусу после искушения дьявола (Мф.4:11), укрепляют при молении о Чаше (Лк. 22:43), отваливают камень от гроба (Мф. 28:2), исполняют служебную роль.
- Участвуют в событиях будущего века и, возможно, являются частью божественного Суда (Мф. 13:41, 13:49, 24:31). В частности, Лк.12:8 говорит о том, что Сын Человеческий исповедует тех, кто верит в Него, перед ангелами Бога.
- Являются вместе со Славой Бога как манифестация божественного статуса Сына Человеческого (Мф. 16:27, 25:31).

Нас интересуют два последних пункта, поскольку они расширяют те идеи, которые мы встречаем в видениях Даниила.

Особую роль играют ангелы в Апокалипсисе, где являются как представители Церквей (глл. 12-3), стоят вокруг престола (5:11), снимают печати (глл. 6-7), стоят по сторонам света (гл. 7), трубят в трубы (гл. 8), воют под предводительством Михаила против дракона (12:7), наказывают землю (гл. 16).

Это представление об ангелах возвращает нас к традиции понимания служения ангелов в литературе Второго Храма.

#### *f) Святые, ведущие войну*

Как мы отметили выше, Евангелия умалчивают о будущей битве, заменяя ее судом Сына Человеческого. Некий факт противостояния можно усмотреть в Мф. 13 в притче о плевелах, где говорится, что плохие семена посеяны дьяволом, «жатва есть кончина века, а жнецы суть Ангелы» (Мф. 13:39).

О «жатве» активно говорит Апокалипсис ап. Иоанна Богослова: «15 И вышел другой Ангел из храма и воскликнул громким голосом к сидящему на облаке: пусти серп твой и пожни, потому что пришло время жатвы, ибо жатва на земле созрела. 16 И поверг сидящий на облаке серп свой на землю, и земля была пожата» (Откр. 14: 15-16). Однако битва со зверем происходит благодаря

участию Сидящего на коне (Откр. 19:11). Христос, Слово Божье, появляется перед самой битвой, что можно считать нововведением Апокалипсиса. Его присутствие становится финальной точкой конфликта, после которого настает Царство Бога.

*g) Вечное царство*

Вечное царство в Евангелиях понимается двояко.

Во-первых, Евангелия говорят о том, что царство только должно прийти. Иоанн Креститель, Иисус и апостолы проповедуют, что «приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3:2). Образу Царства посвящены притчи: о горчичном зерне, закваске, жемчужине, сокровище в поле, о рабе, виноградарях, брачном пире, глупых и мудрых девах.

Оно очевидно придет вместе с Сыном Человеческим: «Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» (Мф. 25:34). Для нас в этом отрывке важно то, что Сын Человеческий (Мф. 25:31) несколькими строками ниже называется Царем (ст. 34).

Во-вторых, исповедуется, что царство уже пришло. В частности, это мы можем увидеть в заповедях блаженств: «Блаженные нищие духом, ибо их есть Царствие Небесное» (Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, Мф. 5:3). Форма глагола ἐστὶν указывает, что это Царство уже принадлежит им здесь и сейчас.

Возможно, под «царствием» понимается не место, но состояние: в конце заповедей блаженств Иисус говорит: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его» (ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν [τοῦ θεοῦ] καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, Мф. 6:33).

Царство Божие может пониматься и мистически, как новый Иерусалим, подобно тому, что описал ап. Иоанн Богослов в Откровении (глл. 21-22).

Интересно, что о тех, кто составит вечное царство, тоже говорится двояко:

- признается их ангельская природа: «умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк. 20:36);  
- их описание дается в духе книги Сираха: Мф. 5:3-10, 5:20, 18:3, 19:23. Более подробно о том, почему именно благочестивый праведник наследует царство, мы разберем в третьей главе.

## **Итоги**

Авторы Нового Завета возвращаются к традиционному пониманию образа Сына Человеческого, как он описан в книге пророка Даниила. Помимо этого мы можем говорить о взаимосвязи образа Адама из «Жития Адама и Евы» и Сына Человеческого из 1 Ен: Иисус, с точки зрения авторов Евангелий, приближается в своем статусе либо к ангельскому, либо к божественному состоянию.

Образ Сына Человеческого раскрывается в полемике с образом Сына Божия, которая достигает своего апогея в Мк. 14:61-62 при суде над Иисусом у Каиафы: «<sup>61.</sup> Опять первосвященник спросил Его и сказал Ему: Ты ли Христос, Сын Благословенного? <sup>62.</sup> Иисус сказал: Я, и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных».

Как мы говорили в 1.3.2, образ Сына Божия является частной формой реализации религиозного нарратива о земном царе, подобном Давиду. Хотя авторы Нового Завета и подчеркивают происхождение Иисуса из рода Давида, однако, за исключением начала истории Иисуса, они полностью игнорируют нарратив Давида. Образ Сына Божия оказывается близок к пониманию некоей фигуры ангельского происхождения, которая творит чудеса (Мф. 4:3, Мф. 14:33, Мф. 27:40, 54).

Фактически, диалог Иисуса и Каиафы подразумевает три уровня вопроса первосвященника и три уровня ответа Иисуса:

1. Царское прочтение: Сын Божий — это титул для обозначения земного правителя или народного лидера (подобного Бар-Кохбе), Сын Человеческий — титул для мистического царя. Таким образом

Иисус отвергает представление о Себе как о светском правителе и говорит о царстве небесном.

2. Мессианское прочтение: Сын Человеческий является мессианским титулом. И в данный момент Иисус заявляет о Себе как об ожидаемом Мессии.
3. Прямое прочтение: для Евангелий характерна игра двойными смыслами. В данном случае мы видим, что словосочетанием «Сын Божий» обозначается человеческая фигура, а словосочетанием «Сын Человеческий» — Сын Бога.

Мы считаем эти три прочтения равновозможными. При этом в них сохраняется двусмысленность, заложенная евангелистами в данном отрывке. Кто может быть помазанником, Избранным? С точки зрения первосвященника, светский персонаж, наделенный особыми полномочиями от Бога. Иисус же говорит, что только Бог может быть Христом. С другой стороны, Иисус заявляет о себе, что Он — не просто помазанник, один из Избранных, Он — Тот Самый и даже более. Ответ Иисуса выводит священника из себя после Его слов, что Он — не посланник Бога, Он Сам — Бог и Судья (Мф. 26:64, Мк. 14:62)<sup>267</sup>. Он не является лишь Мессией, Он выше Мессии, Он — истинное «спасение Израилево» (Иер. 3:23).

Такое прочтение данного отрывка, на наш взгляд, сохраняет полноту смыслов, заложенных в нем; именно двусмысленность могла привести в неистовство первосвященников, назвавших слова Иисуса «богохульством» (Мф. 26:65, Мк. 14:63-64).

Происходит изменение понимания царя. Образ земного царя отступает на второй план, его место занимает царь, подобный Богу, в конечном счете — сам Бог.

Это может быть ключом к пониманию дальнейшего упадка интереса к царской власти в Иудее, поражения восстания Бар Кохбы и полной утраты

---

<sup>267</sup> А также царь. Как отмечают комментаторы евангельского текста, сидение одесную Силы напоминает восхождение на престол царя в Иерусалиме. *Eckey, W. Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu.* — Göttingen: Hubert & Co., 2008. — S. 475.

евреями государственной самостоятельности. Как отмечается исследователями, к концу первого века н. э. происходит кардинальный пересмотр понимания образа предводителя иудейской общины: идеал харизматического лидера (святого человека или подобного Давиду) оказывается осуждаемым, в то время как интерес к фигуре книжника и знатока Закона растет<sup>268</sup>.

То, что первосвященнику еще казалось кощунством, воспринимается Иосифом Флавием как правильное, изначально данное состояние иудейского народа: «А наш законодатель, отказавшись от всего вышперечисленного, создал так называемую теократию, — если это слово не слишком искажает настоящий смысл, — отдав начальство и власть в своем государстве Богу и убедив всех единственно в Нем видеть причину тех благ, которые выпадают на долю всех и каждого и которые они [его соплеменники] ощутили, когда переживали трудные времена» (Против Апиона II 16)<sup>269</sup>.

На место земного и мистического царя приходят другие персонажи (см. главу 3), которые возглавили еврейское общество после утраты независимости в 70 г. н. э.

Представление же о фигуре мистического правителя развивается не только в данный период, но и выходит за его временные рамки. В частности, она широко распространяется в раввинистическом иудаизме, в эволюции енохианского цикла текстов, мистике Меркавы и Хейхалот, которые выходят за рамки нашего исследования.

---

<sup>268</sup> Об этом см. *Avery-Peck, A.J. The Galilean Charismatic and Rabbinic Piety... P. 149–165.*

<sup>269</sup> Стоит добавить, что восприятие теократии как изначально и правильного мироустройства является для Иосифа Флавия частью его собственного мировоззрения как еврея. Оно относится к комплексу представлений, которыми Иосиф показывает достоинство еврейских ценностей и их превосходство над эллинистическими (*Schwartz, R. Josephus on his Jewish Forerunners (Contra Apionem) / Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism. — Leiden: Brill, 2007. — P. 195–206.*) Это является также формой сохранения Завета с Моисеем (*Rodgers, Z. Josephus's "Theokratia" and Mosaic Discourse: The Actualization of the Revelation at Sinai / The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity — Leiden: Brill, 2008. — P. 129-148.*)

## ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ

В данной главе мы рассмотрели нарратив идеального мистического царя, представленного в рамках концепции «двух владычеств».

Данная концепция, предложенная А. Сигалом, может быть применена и для рассмотрения эволюции идеи царской власти в рамках раннего иудаизма. Она раскрывает для нас важные религиозные аспекты в понимании ее природы, ее генезиса и тех процессов, которые происходили в обществе во второй половине периода Второго Храма.

Второе Владычество, представленное в большинстве случаев Сыном Человеческим, получает все атрибуты царской власти — венец, престол, Славу (Кавод), царство и право судить. Однако его правление отложено на будущий век, который наступит после предполагаемого эсхатона, или же наступило уже здесь и сейчас.

Отметим, что важным признаком того, что данная традиция развивает идею царской власти, является представление о тесной взаимосвязи царя и Бога; сохраняется идея о том, что царь — это посредник между Богом и человеком.

Нарратив о мистическом царе, в отличие от нарратива Давида, развивается намного активнее:

1. Мы видим представление о Втором Владычестве как имеющего человеческую, ангельскую или же божественную природу.
2. Мы придерживаемся мнения А. Ярбро-Коллинз, Дж. Коллинза и Дж. Никельсбурга о коллизии между «Сыном Божиим» и «Сыном Человеческим». Мы ее понимаем как полемику между кругом образов нарратива Давида (царь-Давидид и Сын Божий) и нарративом Сына Человеческого в Евангелиях. Авторы в своем замысле очевидно отдают предпочтение представлению о мистическом царе как достойном возглавителе избранного Израиля.
3. «Сын Человеческий» у авторов Нового Завета отрывается от традиции — он не является продолжением ехонической, адамической или



моисеевой традиции, а возвращается напрямую к Дан. 7. Главное новшество данной фигуры — прощение грехов. Если прощение грехов — это прерогатива Бога, то Иисус — явленное Второе Владычество, т. е. Бог.

4. В дальнейшем представление о том, что только божественная фигура может быть царем, будет сформулировано Иосифом Флавием и обозначено термином «теократия».

Мы можем сказать, что именно данная модель власти показывает нам глубокую укорененность идеи царской власти в религиозном мировоззрении иудеев. Глубокое и подробное развитие паттернов образа Сына Человеческого предполагает, что именно такое понимание власти – через приближение к Богу – становится превалирующим к концу I в. н. э. Отметим, что фигура царя — это не только эсхатологический правитель будущего, но и небесный правитель здесь и сейчас, либо обладающий божественной санкцией, либо тождественный Богу.

Понимание властной фигуры как мистического царя также связано с понятием праведности, Премудрости и т. д., что будет рассмотрено в следующей главе.

### Глава 3. Царственный священник и праведник

Говоря о царской власти, мы не можем обойти тему актуальных властных структур иудейского общества данной эпохи.

Одной из самых значимых особенностей периода Второго Храма является почти полное изменение системы властных структур в общинах Израиля. Исчезает институт пророков, прерывается царская линия Давида; на их место выдвигаются образы первосвященника и знатока Закона.

Б. Мак полагает, что в данный период «фигура первосвященника становится центром идентичности еврейского народа»<sup>270</sup>, а к концу эпохи роль знатока Закона достигает расцвета своего влияния, сформировав целое сословие книжников и фарисеев<sup>271</sup>.

Причин тому можно назвать множество: изменение политической ситуации, разочарование в царской власти, новые реалии жизни после плена, возрождение храмового служения, эллинизация и т. д. Мы остановимся на тех, которые, на наш взгляд, наиболее точно раскрывают изменения в мировоззрении иудеев этого времени.

Прежде всего, изменение структуры власти породило следующий вопрос: как исполнять Моисеев Закон, если один из гарантов Завета (царь) отсутствует, а пророчество, то есть, прямая передача повелений Бога, прервалось?

Ответ мы находим в литературе Премудрости, получившей широкую популярность в данный период. В книге Сираха говорится о том, что человек, стяжавший Премудрость, пребывает с Богом так же, как и исполняющий заповеди: «Любите справедливость, судьи земли, право мыслите о Господе, и в простоте сердца ищите Его. Ибо Он обретается неискушающими Его и является не неверующим Ему. Ибо неправые умствования отдаляют от Бога, и

---

<sup>270</sup> Mack, B. L. *Wisdom Makes a Difference...* P. 21.

<sup>271</sup> Goodman, M. *Religious Variety and the Temple in the Late Second Temple Period and Its Aftermath / Sects and Sectarianism in Jewish History.* — Leiden: Brill, 2011. — P. 21-38.; Grabbe, L.L. *Introduction to Second Temple Judaism...* P. 40.

испытание силы Его обличит безумных. В лукавую душу не войдет премудрость, и не будет обитать в теле, порабощенном греху. Ибо святой Дух премудрости удалится от лукавства и уклонится от неразумных умствований, и устыдится приближающейся неправды» (Сир. 24:1-5).

Стяжание Премудрости и знание Закона оказываются так же важны, как соблюдение храмового богослужения. Именно из этого представления, как мы предполагаем, родилось другое — о ведущей роли знатока Закона и священника (как лидера общества при отсутствующем царе). И тот, и другой получают свою санкцию на власть либо в силу особого призвания (что встречается реже), либо в силу личной праведности, которая приближает их к Богу.

Идея священства в данном периоде не представляет собой монолитного учения. Оно развивается в двух условных направлениях: официального Храмового богословия, идеалом которого становится представитель хасмонейской династии, и оппозиционной (кумранской) литературы. И в том, и в другом случае мы можем предположить своего рода саморефлексию относительно роли посредника между Богом и человеком. В каждом отдельном случае возможно говорить об особом наборе признаков и паттернов, обусловленных тем, что священническое мировоззрение в рамках новой реальности, где они стали вождями народа, только устанавливалось. Зачастую оно или полемизирует внутри самого себя, прежде всего об идеале священника как правителя, или же вступает в конфронтацию с образом праведника и знатока Закона.

Знаток и толкователь Закона практически не представлены и не осмыслены в допленный период. Изначально их служение не относилось к институтам власти, но в ситуации возвращения на родину и создания новых отношений их статус начинает переосмысливаться.

После возвращения в Иудею власть берут в свои руки священники. Иосиф Флавий считал священников не только правителями народа, но и судьями. Часть из них, как полагают комментаторы 1 Макк. 7:12, представляли

собой писцов<sup>272</sup>. Их авторитет также повышался за счет знания Библии и Закона. Однако священство постепенно утрачивало свой авторитет, эллинизировалось и, с приходом Хасмонеев, все более отдалялось от народа.

Мы предполагаем, что легитимация священников и книжников как вождей народа или же просто авторитетных личностей происходила несколькими путями<sup>273</sup>, описанию которых мы уделим особое внимание. После рассмотрения данных способов мы попытаемся проанализировать, какое именно место заняла фигура знающего Закон в системе властных отношений в раннем иудаизме.

### 3.1. Священническая идеология

Можно отметить закономерность того, как менялось осмысление власти священника. Период, когда Иисус, сын Иоседеков, и Зоровавель делили две области власти и дополняли друг друга, стал эталоном для общины Яхад и для Иосифа<sup>274</sup>, который объединяет эти две власти не только как исторический факт, но и как часть мировоззрения. С таинственным исчезновением Зоровавеля<sup>275</sup> чаша весов склоняется в сторону помазанных священников<sup>276</sup>. Это было отражено во взглядах кумранитов на устройство Будущего Века, а также в «Иудейской войне».

---

<sup>272</sup> Подробнее о сословии писцов и об их связи с храмовой элитой: *Kooij, A. var der. Authoritative Scriptures and Scribal Culture / Authoritative Scriptures in Ancient Judaism* — Leiden: Brill, 2008. — P. 55-72.

<sup>273</sup> Об историческом развитии этих двух институтов см. *Saldarini A. Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. — Grand Rapids: Eerdmans, 1988. — P. 104 и далее.

<sup>274</sup> О проблеме понимания кумранской общины как «раскола» среди священнической среды см. *Schofield, A. From Qumran to the Yahad A New Paradigm of Textual Development for The Community Rule*. — Leiden: Brill, 2009. — P. 21-42.; *Collins, J. J. Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*. — Grand Rapids: Eerdmans, 2010. — 288 p.

<sup>275</sup> *Сгоннова, А. Мессия, царь, пророк...* С. 116.

<sup>276</sup> Часть ученых предлагает говорить об особой форме правления в данный период — иерократии, которая вытесняет власть царя или народного предводителя. Ее особенностью было признание власти всего священнического сословия, а не только первосвященнической верхушки. *Watts, J. Ritual and Rhetoric in Leviticus From Sacrifice to Scripture*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2007. — P. 141. Другая часть ученых, опираясь на Элефантинские папирусы, свидетельства Иосифа Флавия и Неемию, говорят о том, что все же власть чаще всего принадлежала именно одной священнической семье: это релевантно для раннего периода, когда правила семья садокитов Ониадов. Они сохраняли власть в иудейском обществе с 535 г. до 175 г. до н. э. (*Grabbe, L. Judaism from Cyrus to Hadrian, Vol. 1: The Persian and Greek Periods*. — Minneapolis: Fortress, 1992. — P. 71; *Vanderkam, J. From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile*. — Augsburg: Augsburg Fortress Publishers, 2004. — P. 95–7, 115–18).

Д. Гудблат<sup>277</sup> предлагает интересную интерпретацию Исх. 19:6: «וְאַתֶּם יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְאַתֶּם יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְאַתֶּם יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל» (и вы будете у Меня царством священников, святым народом). Стихи 3-6 данной главы говорят о том, что Израиль будет особенным среди других народов, поскольку его связывают особые отношения с Яхве, потому что этот народ «святой» и является «царством священников». В стихе 6 мы видим параллели между «царством священников» и «святыми». Он также отмечает, что форму слова «священники», כֹּהֲנִים, можно понимать как прилагательное, т.е. «священническое царство»<sup>278</sup>. Именно такое правление наступает вместе с приходом к власти Хасмонеев: оно может характеризовать национальное самосознание этого периода<sup>279</sup>.

Таким образом литература раннего иудаизма фиксирует на идею о том, что священник является идеалом не только духовного, но и светского лидера<sup>280</sup>.

### 3.1.1. Попытки противостояния концепции «царя Давида»

#### 3.1.1.1. 1-я Маккавейская книга

Первая Маккавейская книга повествует о восстании Маккавеев. Верхняя граница создания этого текста определяется датировкой «Иудейских Древностей» Иосифа Флавия: историк цитирует этот текст в своей книге, хотя не относит его к числу священных текстов<sup>281</sup>. Свидетельства о существовании других книг (Второй, Третьей и Четвертой) появляются уже среди

---

<sup>277</sup> Goodblatt, D. *Elements of Ancient Jewish Nationalism*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — P. 71.

<sup>278</sup> Именно так и переводит эту фразу блж. Иероним: «et vos eritis mihi regnum sacerdotale et gens sancta» (Ех. 19:6а). Однако не всегда она понималась так. В таргуме Онкелоса и Фрагментах таргума выделяются три группы: цари, священники и народ. В сирийском переводе: «цари, священники (מלכותא וכהני) и святой народ».

<sup>279</sup> Goodblatt, D. *Elements...* P. 74.

<sup>280</sup> Как полагает Мендельс (*Mendels, D. Rise and Fall of Jewish Nationalism*. — Grand Rapids: Eerdmans, 1997. — P. 108), для ближневосточной культуры характерна консолидация вокруг жреческой или священнической фигуры. В Иудее фигура священника становится «национальным символом» в 200 г. до н.э. — 60 г. н.э.; в 63-67 гг. она утрачивает это значение, переживая незначительное возрождение во время восстания Бар Кохбы. Гудблат выделяет три особенности священнического сословия в период раннего иудаизма: они были хранителями религиозности и образования, и были фактическими правителями Иудеи и символами национального сопротивления иностранному влиянию. *Goodblatt, D. Elements...* P. 75.

<sup>281</sup> Книги Маккавеев... С. 16.

христианских авторов<sup>282</sup>. Греческий перевод был осуществлен непосредственно с древнееврейского языка<sup>283</sup>.

Как отмечают комментаторы «Четырех книг Маккавеев»<sup>284</sup>, образ Иуды Маккавея написан на основе образа Давида. Аргументируют это совпадением нескольких вещей: повстанческим движением в горах и фактами того, что Иуда забирает меч Аполлония и упоминает Давида, победившего Голиафа, и Ионафана, который помог своему отцу одержать победу над врагами.

Однако, если мы внимательно рассмотрим контекст 1–2 Цар. и 1 Макк., мы увидим, что в основных пунктах история восстания Маккавеев не является попыткой адаптировать давидовский тип легитимации власти.

1. Центральная история для Маккавейской книги — отстаивание Закона и Завета. Ревность и исполнение Завета в истории Маккавеев — центральные темы, вокруг которых складывается священническая идеология.
2. Иуда Маккавей, хотя и описывается военным лидером, отличается от Давида.
  - 2.1. Иуда Маккавей — «смолоду сильный воитель, будет вам военачальником и ведет войну с язычниками» (1 Макк. 2:66). Цель Давида — не борьба с язычниками, а получение престола и обетования своему роду.
  - 2.2. Иуда не имеет истории избрания Богом или же пророческого помазания.
  - 2.3. История Давида — история прямого конфликта между царем отверженным и царем, которого благословил Бог. Иуда в личный конфликт не вступает.

---

<sup>282</sup> Там же. С. 18.; *Cohen, S. From the Maccabees to the Mishnah.* — Westminster John Knox Press, 2014. — 421 p.

<sup>283</sup> *Evans, C. Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature.* — Peabody: Hendrickson Publishers, 2005. — P. 20.

<sup>284</sup> Книги Маккавеев... С. 21.

- 2.4. Не Иуда бежит от завоевателей в горы, а его отец Маттафия. Цель их — не спрятаться от гнева царя, но очистить Израиль от скверны.
- 2.5. Цель Иуды — восстановление исполнения Закона, очищение Храма и ревность о Боге. В своей ревности он больше напоминает Илию<sup>285</sup>.
- 2.6. Рядом с Иудой нет фигуры ни жены, спасающей от отца, ни друга, который умирает за него.
3. В тексте мы можем уловить скрытую полемику с историей Давида: дважды (1 Макк. 3:38, 14:41) говорится о том, что нововведения будут существовать, пока «не восстанет пророк верный». Пророк является важной фигурой для легитимации царской власти: как мы говорили выше, он передает царю постановления Бога. То, что Симеон становится царем, идет вразрез с традиционной монархией Израиля: царю требуется помазание от пророка, но первосвященник — уже помазанная фигура. Такая условность — «пока не восстанет пророк верный», как отмечают исследователи<sup>286</sup>, отражает попытку примирить враждующие стороны конфликта: монархистов и приверженцев Маккавеев.
- Голдштейн<sup>287</sup> также обращает внимание на 1 Макк. 5:56-62: «Услышали Иосиф, сын Захарии, и Азарий, военачальники, о славных воинских подвигах, совершенных ими,<sup>57</sup> и сказали: сделаем и мы себе имя; пойдём воевать с язычниками, окружающими нас.<sup>58</sup> Так объявили они бывшему при них войску и пошли на Иамнию.<sup>59</sup> И

---

<sup>285</sup> Об особой роли Илии как ревнителя благочестия в данный период и в истории Маккавеев см.: *Farmer, W. R. Maccabees, Zealots, and Josephus: An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period.* — New-York: Columbia University Press, 1956. — P. 49 и далее.

<sup>286</sup> Книги Маккавеев... С. 209.

<sup>287</sup> Узурпацию прав Давида Хасмоняями отмечает и автор Псалма Соломона 17:3-4: «З Но мы понадемся на Бога, Спасителя нашего, ибо сила Бога нашего вовеки с милостью, и Царствие Бога нашего во веки в суде над народами. 4 Ты, Господи, избрал Давида царём над Израилем, и Ты клялся ему о семени его навеки, да не угаснет пред Тобою царство его». Подробнее см.: *Goldstein, J. How the Authors of 1 and 2 Maccabees Treated the “Messianic” Promises / Judaism and their Messiahs at the turn of the Christian era.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — P. 94.

вышел Горгий из города и воины его навстречу им на сражение.<sup>60</sup> И, обратившись в бегство, Иосиф и Азария были преследуемы до пределов Иудеи; и пали в этот день из народа Израильского до двух тысяч мужей.<sup>61</sup> И было великое замешательство в народе Израильском, потому что не послушались Иуды и братьев его, мечтая показать храбрость,<sup>62</sup> тогда как они не были от семени тех мужей, руке которых предоставлено спасение Израиля». Как полагает Голдштейн, 62 стих является аллюзией 2 Цар. 3:18<sup>288</sup>.

3.1. Частной формой отрицания истории Давида является пренебрежение тем, что первосвященником может быть только потомок Садока. Первосвященник Садок — одна из центральных фигур 2 книги Царств, ближайшая фигура к царю.

Тема праведности Маккавеев и восстановление Храма — это попытка противопоставить свою любовь к Закону отступничеству остального священнического сословия<sup>289</sup>.

Большинство ученых расходятся во мнении относительно того<sup>290</sup>, чем являлась форма правления Маккавеев: царственным священством (формой правления при котором только первосвященник обладал царским статусом) или же священнической монархией (когда царь полностью или частично получает право совершать религиозные ритуалы, как было, в частности, в Месопотамии).

### 3.1.1.2. «Премудрость Иисуса, сына Сирахова»

В эпоху раннего иудаизма среди наиболее интересующих нас тематических жанров литературы мы можем назвать литературу

---

<sup>288</sup> С его мнением полемизирует Дж. Коллинз. Он говорит о том, что вполне возможно, что автор 1 Макк. не отрицал надежды на восстановление линии Давида, но относил ее к эсхатологическому будущему, в то время как в современности законными правителями оставались наследники Иуды Маккавея. *Collins, J.J. Messianism in the Maccabean Period...* P. 104.

<sup>289</sup> *Grabbe, L.L. Introduction to Second Temple Judaism...* P. 67.

<sup>290</sup> *Dabrowa, E. The Hasmoneans and their State A Study in History, Ideology, and the Institutions.* — Cambridge: Cambridge University Press, 2014. — P. 106.



Премудрости<sup>291</sup>. В качестве примера мы рассмотрим книгу «Иисуса, сына Сирахова». Время ее написания — начало III в. до н. э., также некоторые ученые считают эту книгу автобиографической<sup>292</sup>. Есть предположение, что сам Сирах был не только писцом, но и священником, что наложило определенный отпечаток на текст произведения.

Мы можем выделить в данном произведении три интересующие нас темы:

- тема монархии, в частности оценка деятельности Давида;
- тема священника, который занимает место царя;
- тема праведника, ученого, обладающего Премудростью.

В данном пункте мы разберем первый тезис. Давид описывается как один из центральных персонажей ветхозаветной истории.

Разбирая раннюю историю, автор проводит тонкую грань между священническим служением и служением царей и судей: священникам дана «власть в постановлениях судебных» (7:21), чтобы учить и наставлять людей в Законе (и в данном случае имеет место некое смешение образа толкователя Закона с образом священника, что характерно для Сираха), цари становятся военными лидерами. Давиду Господь «дал крепость правой руке... поразить человека, сильного в войне... Так прославил народ его..., как достойного венца славы, ибо он истребил окрестных врагов и смирил враждебных Филистимлян, — даже донныне сокрушил рог их» (47:6-8). Линия Моисея также связана с пророчеством, и все последующие поколения либо

---

<sup>291</sup> О специфике литературы Премудрости: *Clifford, R. J.* Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. — 133 p.; *Collins, J.J.* The Jewish Wisdom... 63p. *Murphy, R.E.* Introduction to the Wisdom literature of the Old Testament. — New York: The Liturgical Press, 1965. — P. 76; *Crenshaw J.L.* Wisdom and Authority: Sapiential Rhetoric and Its Warrants. / Congress Volume: Vienna, 1980. — Leiden: Brill. — P. 10–29. *Westermann, C.* Roots of Wisdom. — Westminster: Westminster John Knox Press, 1990. — 188 p.; *Murphy, R. Carm, O.* Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Cantiles, Ecclesiastes, and either. — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 1981. — 202. *Clifford, R. J.* Wisdom Literature. — Nashville: Abingdon Press, 1998. — 182p.; *Goff, M.* Wisdom, and Apocalypticism / The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature. — Oxford: Oxford University Press, 2014. — P. 52-69.; *Kugel, J.* Wisdom and the Anthological Temper / The Anthology in Jewish Literature. — Oxford: Oxford University Press, 2004. — P. 32-53.

<sup>292</sup> *Himmelfarb, M.* A Kingdom of Priest... P. 30; *Evans, C.* Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature. — Peabody: Hendrickson Publishers, 2005. — P. 14. *Collins, J.J.* The Jewish Wisdom in Hellenistic Age. — Westminster: Westminster John Knox Press, 1997. — 228 p.; *Murphy, R.E.* Introduction to the Wisdom literature of the Old Testament. — New York: The Liturgical Press, 1965. — P. 23.

пророчествуют (как Самуил), либо имеют рядом с собой пророка (как Давид и Нафан).

Помимо «венца славы» (διάδημα δόξης), Господь «вознес рог его и даровал ему завет царственный и престол славы в Израиле» (ἀνύψωσεν εἰς αἰῶνα τὸ κέρασ αὐτοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην βασιλέων καὶ θρόνον δόξης ἐν τῷ Ἰσραηλ, 47:13). Автор описывает Давида как обладающего всеми чертами царя: он владеет рогом (что в ветхозаветном контексте может быть равнозначно царскому жезлу), венцом Славы, заветом и тронном.

Как полагает Марта Химмельфарб<sup>293</sup> и Дж. Коллинз<sup>294</sup>, несмотря на позитивное описание Давида и несомненную тоску по правителю, Сирах придерживается мнения, что в данный исторический момент Израиль не нуждается в царе<sup>295</sup>. Автор не упоминает о возможности восстановления царя на престоле, создавая конкурирующую с ним фигуру первосвященника Симона. Это проистекает из убежденности, что теократическая система власти является единственно верной, поскольку первосвященник — единственно возможный посредник между Богом и человеком.

### 3.1.1.3. CD

Дамасский документ умаляет значение фигуры Давида в израильской истории. Начальным тезисом может служить IV.3-4: «Сыны Садока — это избранные Израиля, величаемые по имени». В то время как израильтяне уклонялись от исполнения заповедей, потомки Садока всегда служили Богу.

Поскольку Израиль пал, то «не надо возводить род к Дому Иуды» (IV.11). Далее следует обличение Давида («Давид не читал книг Закона»),

---

<sup>293</sup> *Himmelfarb, M. A Kingdom of Priest...* P. 38.

<sup>294</sup> *Collins, J.J. Messianism in the Maccabean Period...* P. 98. *Collins, J. J. Scriptures and Sectarianism: Essays on the Dead Sea Scrolls.* — Tübingen: Mohr, 2014. — P. 73.

<sup>295</sup> В описании заслуг правителей Сирах уделяет больше внимания священникам: исходя из чистой статистики, Давиду посвящено десять стихов (47:2-11), Соломону — десять (4:12-23а), Илие — один (48:1-2), в то время как Аарону семнадцать (45:6-22), а первосвященнику Симону — двадцать четыре (50:1-24). *Garbini, J. Myth and History...* P. 72.

потому что Иисус Навин скрыл их, пока не пришел Садок. Таким образом, полнота знания Закона и исполнения его отдается садокитам.

Вследствие этого пересматривается понимание «скинии Давида». С точки зрения Дамасского Документа, скиния — это книги Торы, а царь — это собрание. Подлежит пересмотру и обетование «звезды от Иакова и жезла от Израиля». В данном тексте звезда — это Толкователь Закона, жезл — князь собрания.

Таким образом мы можем сказать, что Дамасский Документ не только отрицает возможность восстановления монархии Давидидов, но и умаляет фигуру самого Давида.

Другие документы Кумрана более лояльно относятся к Давиду, в частности, 11QPs<sup>a</sup> DavComp видит в Давиде вдохновенного псалмопевца, а 4Q174 говорит о том, что Отрасль Давида станет рядом с Учителем Праведности и Толкователем Закона.

Также интересную мысль мы находим в CD VI.5-6: «возвратившиеся из Израиля, выходцы из земли Иудейской, поселившиеся в земле Дамаска, 6. которых Бог нарек всех князьями (שרים)». Подобное мы встречаем и в 1QM III. 3: «на трубах созывания начальников напишут: “князья Божии”». Возможно, кумранская община в раннем своем богословии имела представление о всеобщем царском достоинстве, подобном «царственному священству» ап. Петра (1 Пет. 2:9)<sup>296</sup>.

Как и 1 Макк., Дамасский Документ избегает разговоров о возрождении царской линии Давида, отдавая предпочтение потомкам Садока, о чем будет сказано ниже.

---

<sup>296</sup> Однако И.С. Вевюрко прочитывает в 1QM III. 3 שרים как народных учителей, основываясь на Песахим, Тосефта 4, 1 (*Вевюрко, И.С. Септуагинта... С. 593*). Мы не отрицаем такой возможности.

## **Итоги**

1-я книга Маккавеев, книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова и Дамасский Документ полностью игнорируют как идею пришествия царя Давида, так и необходимость светского правителя.

Тексты 1-й книги Маккавеев и Дамасского Документа полемизируют с нарративом Давида, говоря о своем собственном понимании царской власти: для 1 Макк. это священник, получающий царскую власть, для CD — священники, имеющие власть по праву Завета (см. п. 3.1.2.1.).

Парадокс заключается в том, что Симеон, называемый и 1 Макк, и Премудростью Сираха идеальным правителем, вынужден получить санкцию Пророка на право занимать царский престол. Близость пророческой фигуры к монархии является отличительной чертой выделенного нами в первой главе нарратива Давида. Таким образом, мы можем констатировать, что, несмотря на отрицание образа Давида данными текстами, они так или иначе вынуждены признавать правильность и силу подобной формы власти.

### **3.1.2. Попытки создания своей идеологии**

Противостояние тем или иным концепциям царской власти вынуждали священническое сословие сформулировать свою собственную идеологию, в рамках которой они получали право на правление. Для этого им приходилось находить новые источники легализации власти, которые не совпадали с царскими (например, установление Завета, отличного от того, что получил Давид).

#### *3.1.2.1. CD и IQS*

«Дамасский Документ» и «Правило Общины» — два центральных текста ранней общины Кумрана.

Дамасский документ начинается сценой уничтожения Израиля, который предал Бога. Однако Он вспомнил «Свой Завет с Первыми» и «оставил остаток Израилю и не предал их истреблению» (I.4-5). От Израиля и Аарона происходит «корень насаждения, дабы наследовать землю».

Основанием кумранской идеологии является превосходство сыновей Садока: «21. Бог постановил им через пророка Иезекииля, сказав: “Жрецы, левиты и сыны IV 1. Садока, которые охраняли Мою святыню, когда сыны Израиля уклонились 2. от Меня подадут Мне тук и кровь”. Жрецы — это возвратившиеся Израиля, 3. выходцы из земли Иудейской, а (левиты) — присоединившиеся к ним. Сыны Садока — это избранники 4. Израиля, величаемые по имени, пребывающие (или: стоящие) в конце дней» (CD III. 21-IV.4).

Священники становятся лидерами общины: это мы можем увидеть в построении вертикальной иерархии власти. В общем собрании садятся «жрецы сперва, 4. левиты вторыми, сыны Израиля третьими и пришелец четвертым». В судебной области суд отдается «сынам Садока, жрецам, хранителям Завета и исследующим Его волю» (1QS.V.9).

Также функцией священства является свидетельство о милосердии Бога. Устав Общины (1QS. I.21-23) открывается пассажем, который представляет собой аллюзию на Втор. 27-28: священники свидетельствуют о милосердии Бога к Своему народу, пока левиты указывают на «лукавства сынов Израиля и все преступления их вины».

Дамасский Документ (4Q266, fr 5ii; 4Q267, fr 5ii; 273, frs.2 4i) также говорит о том, что за священниками остается обязанность не только знать Закон, но и учить ему общину<sup>297</sup>: священник должен обладать хорошей речью для декламации Писания и не заблуждаться в постановлениях.

Обратим внимание на специфический персонаж CD и 1QS — Мессию от Аарона и Израиля.

Существует полемика относительно понимания данного термина: является ли он одним Мессией от всей совокупности Израиля (священников и народа), или же это два Мессии от двух частей Израиля. Однако вне зависимости от того, как правильно понимать этот персонаж, ученые считают,

---

<sup>297</sup> Подробнее см.: Baumgarten, M. Qumran Cave 4, XIII. The Damascus Document (4Q266–273) / DJD XVIII. — Oxford: Clarendon Press, 1996. — P. 49–50.

что наиболее характерной чертой данной концепции власти является превалирующая роль священника<sup>298</sup>.

### 3.1.2.2. «Премудрость Иисуса, сына Сирахова»

Описание особого статуса священника мы встречаем в 45 главе книги. Образ первосвященника становится одним из центральных в «Премудрости Иисуса, сына Сирахова». Отвергая необходимость возвращения к царской фигуре, автор сосредотачивает свои силы на оправдании священнического служения, наделив его всей полнотой властных признаков.

Прежде всего он описывает фигуру Аарона как Избранника:

- Господь «постановил с ним вечный завет и дал ему священство в народе» (45:8). Его завет отличается от завета Моисея: «ему постановлено в вечный завет и семени его на дни неба, чтобы они служили Ему и вместе священнодействовали и благословляли народ Его именем Его» (45:19).
- Также в дополнение к этому завету, по просьбе Финееса, заключается еще один завет — «завет мира, чтобы быть ему предстоятелем святых и народа своего, чтобы ему и семени его принадлежало достоинство священства навеки» (διαθήκη εἰρήνης προστατεῖν ἁγίων καὶ λαοῦ αὐτοῦ, ἵνα αὐτῷ ἦ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ ἱερωσύνης μεγαλειῶν εἰς τοὺς αἰῶνας, 45:29). Линия Аарона сравнивается с линией Давида: «Как по завету с Давидом, сыном Иессея из колена Иудина, царское наследие переходило от сына к сыну, так наследие священства принадлежало Аарону и семени его» (45:30). Фактически, автор утверждает не просто равное достоинство того и другого рода: завет Аарона и Финееса был дан намного раньше и имеет большее значение, поскольку не был осквернён не достойными правителями.

---

<sup>298</sup> Об этом подробнее см.: Сгоннова А. Ю. Мессия, царь, пророк: священническое мировоззрение в книге Иосифа Флавия «Иудейская война» и в межзаветной литературе // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 81. С. 105-118.

- Одевание Аарона напоминает одежды в 1 и 2 книге Еноха, когда патриарх возносится на небеса: «опоясал его поясом славы» (περιστολήν δόξης, 45:8), «на кидаре его — золотой венец, знамение святыни, слава достоинства» (στέφανον χρυσοῦν ἐπάνω κιδάρεως, ἐκτύπωμα σφραγίδος ἀγιάσματος, καύχημα τιμῆς, 45:14).
- Моисей помазывает Аарона: «Моисей наполнил руки его и помазал его святым елеем» (ἔχρισεν αὐτὸν ἐν ἐλαίῳ ἀγίῳ, 45:18). Таким образом Аарон становится Помазанником. Это сближает «Книгу Премудрости» с кумранским циклом текстов, где священники также обозначены как «Помазанники».
- Потомки Аарона — привилегированная часть Израиля, поскольку Бог «Сам удел и наследие его» (45:27).
- Самая важная функция потомков Аарона: помимо права служить Богу и благословлять Его Именем, они получили от Бога «заповеди и власть в постановлениях судебных, чтобы учить Иакова откровениям и наставлять Израиля в законе Его», «судить народ Его справедливо» (45:21, 31).

Далее Бен Сира уделяет пристальное внимание фигуре первосвященника Симона.

Он награждается полнотой царской власти: он восстановил Храм и «укрепил город против осады» (Сир. 50:4). При описании величия Симона Сирах употребляет два выражения: «Как величествен был он среди народа... Как утренняя звезда среди облаков... как солнце, сияющее над храмом Всевышнего». (Сир. 50:5-7).

О символике звезд как воинства небесного мы говорили ранее. Здесь отметим, что в данную эпоху усиливается ожидание «звезды от Иакова и жезла от Израиля» (Чис. 24:17-18).

Солнце является не только символом блистательности Симона и приближенности его образу Второго Владычества из Дан. 7. Как отмечает И.С. Вевюрко: «о нем сказано, что оно сияет “над храмом Всевышнего” (ἐπὶ ναὸν

ὕψιστου). Автор использует здесь прием раздваивающегося смысла: “храмом Всевышнего” является, конечно, прежде всего небесный купол, как и “облаками славы” (букв.: νεφέλαι δόξης) — небесные облака; но, вместе с тем, под облаками разумеются клубы дыма, сквозь которые, как молния, блистают священные облачения, и равным образом “храм” — это собственно Иерусалимский Храм»<sup>299</sup>. Слава Господня также описывается в библейской литературе сияющей подобно солнцу. Таким образом, Симон приобретает черты ожидаемого избранника и Бога (или Славы).

Для Сираха Симон обладает не только авторитетом царственного первосвященства, но и правом толковать Тору. В этом книга Сираха приближается к CD и 1QS, где право учительства закрепляется за сыновьями Садока. Симон является в данной главе не только священником и учителем, но и почти двойником Славы.

### 3.1.2.3. 1-я Маккавейская книга

Как мы сказали выше, 1-я Маккавейская книга косвенно отрицает как власть Давида, так и значимость Садока<sup>300</sup>.

При этом мы можем говорить о том, что попытка создания собственной идеологии заставляет авторов книги использовать все значимые образы.

Центральная мысль произведения — сохранение Завета. В случае Маккавеев этот Завет не только Моисеев, но и заключенный с Финеесом, «завет вечного священства» (1 Макк. 2:54). Отметим также особое выражение «ревнуя ревностью» (ἐν τῷ ζηλῶσαι ζῆλον), когда речь идет о Финеесе<sup>301</sup>. Это

<sup>299</sup> Вевюрко, И.С. Септуагинта... С. 253.

<sup>300</sup> Именно такая идеология, как полагает часть исследователей, и стала отправной точкой для кумранских документов, осуждающих династию Хасмонеев. *Atkinson, K. A History of the Hasmonean State...* P. 35.; *Collins, J. J., P. W. Flint. 245.4Qpseudo-Daniel<sup>c</sup> ar / Qumran Cave 4.XXVII: Parabiblical Texts, Part 3.* — Oxford: Clarendon, 1996. — P. 153–64.

<sup>301</sup> Чистота исполнения Закона для иудеев и священников становится одной из центральных тем в данный период. Как ответ на влияние эллинизма на жизнь людей, появляется стремление сохранить свое национальное самосознание, вылившееся к концу эпохи в разные формы сепаратизма. Центром противостояния эллинизации становятся садокитские священники Товиады. Часть из них поддержала восстание Маккавеев, а позже и объединилась с ними: по свидетельству 2 Макк., Симон назвал своего сына Гирканом — именем, почти неизвестным за пределами семьи Товиадов. (*Schwartz, S. Conversation to Judaism in the Second Temple Period: a Functional Approach / Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism.* — Leiden: Brill, 2007. — P. 228). Об особенностях национального сопротивления эллинизации в период



же выражение используется при описании Илии (3 Цар. 19:10, 14). Еще одно действие, связанное с исполнением Закона и праведностью: Иуда совершает обновление Храма (1 Макк. 3:36-38)<sup>302</sup>. Для этого он отбирает непорочных священников, почитающих Закон. Они разобрали старый жертвенник и оставили его «до тех пор, пока не объявится пророк, чтобы ответить, что с ними делать» (1 Макк. 3:38). Симеон назывался «мужем совета» (ἀνὴρ βουλής), такое выражение встречается также в Сир. 32:18.

Исполнение своего Завета отличает также раннее кумранское богословие. Однако история Маккавеев последовательно игнорирует как Давида, так и Кумран.

Отсылки к образу Давида встречаются во многих местах: как отмечают переводчики, авторы опираются на 1-2 книги Царств (1 Макк. 4:31 ср. 1 Цар. 5:12, 1 Цар. 4:5-6; 1 Макк. 7:47 ср. 1 Цар. 17:54; 1 Макк. 9:21 ср. 2 Цар. 1:19 и т.д.).

Автор, описывая деяния Маккавеев, сравнивает их с героями ранней библейской истории, при этом избегая явных ассоциаций. В том числе, когда воспеваются деяния Иуды Маккавея, есть намек на пророчества, в частности Ис. 11:12, Ис. 12:5, Ис. 52:12, Иез. 36:4, в 1 Макк. 14:4-15 используется Лев. 26:4; Иез. 34:27; Зах. 3:10, 8:4, 12; Мих. 4:4. Однако нигде нет прямого цитирования<sup>303</sup>.

1 Макк. созвучна и книге Премудрости Сираха: 1 Макк. 52–62 напоминает речь о праотцах в Сир. 44:1-9. Здесь Маттафия напоминает Финееса: они оба «ревнуют ревностью»<sup>304</sup>. Этот отрывок подчеркивает важность того, что Маккавеи — не потомки Садока, но могут возглавить общество.

---

восстания Маккавеев и отношений с язычниками см. *Shatzman, I. Jews and Gentiles from Judas Maccabeus to John Hyrcanus according to Contemporary Jewish Sources. / Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism.* — Leiden: Brill, 2007. — P. 238 и далее.

<sup>302</sup> О роли Храма в создании идеологии Хасмонейской династии: *Zsengeller, J. Maccabees and Temple Propaganda / The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology.* — Leiden: Brill, 2007. — P. 181.

<sup>303</sup> *Goldstein, J. How the Authors of 1 and 2 Maccabees...* P. 76-77.

<sup>304</sup> Книги Маккавеев... С. 105.

Авторы 1 Макк. также обращаются и к книгам Судей: в 1 Макк. 9:21 Иуда назван Спасителем Израиля (σώζων τὸν Ἰσραηλ), равно как и судья Гофониил (Суд. 3:9, 31). Ионафан оказывается судьей, как и Иисус Навин. (1 Макк. 9:73)<sup>305</sup>. Иуда строит городскую стену вокруг Сиона (1 Макк. 3:60). Как мы видели выше, Симон у Сираха тоже отстраивает городские стены и восстанавливает Храм.

Однако наиболее интересные и яркие эпитеты и оценки деятельности получает Симон: он «согласился первосвященствовать, быть военачальником и правителем иудеев и священников и быть за всех заступником» (1 Макк. 14:47); в письмах он именовался Симон, великий первосвященник, военачальник и правитель иудеев» (Σιμωνος ἀρχιερέως μεγάλου καὶ στρατηγοῦ καὶ ἡγουμένου Ἰουδαίων).

Обычно для передачи еврейского слова מלך Септуагинта использует два греческих слова: βασιλεύς (напр. Быт. 23:6) и ἄρχων (Быт. 17:16), а Иезекииль употребляет ὁ ἀφηγούμενος («правитель», Иез. 40–48). Как полагает М. Г. Селезнев, отказ от использования слова «царь» в греческом переводе представляет собой мировоззренческую позицию переводчиков<sup>306</sup>. И. С. Вевюрко считает, что использование βασιλεύς и ἄρχων зависело от конкретной ситуации, в которую был поставлен автор или переводчик текста<sup>307</sup>.

Также для обозначения властной фигуры может использоваться слово «ἡγούμενος».

Предводителем<sup>308</sup> (ἡγούμενος) назван священник Пасхор (Иер. 20:1), Иоддай от племени Аарона (1 Пар. 12:27). Мы предполагаем, что использование Симоном слова ἡγούμενος несет двойной смысл:

---

<sup>305</sup> Интересен тот факт, что, при игнорировании царской власти, авторы обращались к образу судей, которые, фактически, являются предшественниками монархии. Возможно, это была попытка показать, что власть Хасмонеев выше, чем власть Давида. (Berthelot, K. The Biblical Conquest of the Promised Land and the Hasmonean Wars According to 1 and 2 Maccabees / The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology. — Leiden: Brill, 2007. — P. 46.)

<sup>306</sup> Селезнев, М. Г. Βασιλεύς и ἄρχων в Септуагинте: греческие эквиваленты еврейского слова «царь» и отношение к царской власти в иудаизме III в. до н. э. // Шаги/Steps. — 2017. — Т. 3. — № 4. С. 60.

<sup>307</sup> Вевюрко, И.С. Септуагинта... С. 584 и далее.

<sup>308</sup> Досл. «ἡγούμενος οἴκου κυρίου», «надзиратель в доме Господнем». Ср. 2 Пар. 31:13.

- В Иер. 20:1 и 2 Пар. 31:13 используется устойчивое выражение «ἡγούμενος οἴκου κυρίου», «начальник в доме Господнем». Возможно, здесь авторы 1-й Маккавейской книги предполагают, что Симон является не только главным в Храме (доме Господнем), но и в Израиле.
- 1 Пар. 12:27 использует слово ἡγούμενος (возможно, как один из синонимов) для указания на предводителя рода священников от Аарона. Не претендуя на роль царя (βασιλεύς или ἄρχων), Симон Маккавей занимает новое положение — предводитель иудеев<sup>309</sup>, совмещающий свою должность с ролью первосвященника<sup>310</sup>.

Мы лишь кратко охарактеризовали 1 Макк. и ее попытки выстроить новую идеологию вокруг семьи Маккавеев. Двумя важными, на наш взгляд, особенностями этой книги являются, во-первых, тема Праведности и ревности о чистоте Закона и, во-вторых, тема альтернативной Давиду власти с использованием титула ἡγούμενος.

<sup>309</sup> Именно в таком смысле используется слово ἡγούμενος в 2 Езд. 5:67 «главы поколений Израиля» (οἱ ἡγούμενοι τῶν πατριῶν τοῦ Ἰσραηλ).

<sup>310</sup> Титул царя (βασιλεύς) возьмет себе Аристокбул Хасмонеи, прибавив его к своему первосвященническому титулу. Возможно, к данному периоду идея о возвращении царя Давида и незаконности власти Хасмонеев угаснет. Подробнее: *Atkinson, K. A History of the Hasmonean State...* P. 80.

### 3.1.2.4. Завещания Двенадцати Патриархов

В «Завете двенадцати патриархов» на небо восходит Левий<sup>311</sup>. За ним, когда сын Иакова спит, приходит Ангел Господень<sup>312</sup>, сопровождающий его на небо, где он видит Стражей и ангелов Божьего Лица (гл. 2–3).

Ему даруется завет с Богом: «2. Всевышний услышал молитву твою, чтобы отделить тебя от неправды, и ты был бы Ему сыном, и слугою, и служителем лица Его. 3. Светом знания ты будешь светить в Иакове и как солнце будешь для всего семени Израиля. И дано будет тебе благословение и всему семени твоему.... 5. И ради сего дан тебе совет и разум, чтобы ты вразумил сыновей своих в этом» (гл. 4:2-4, 5).

Здесь угадывается полемика с Чис. 17–19: «восходит звезда от Иакова, и восстает жезл от Израиля ... Происшедший от Иакова овладеет и погубит оставшееся от города». Также данный отрывок напоминает описание первосвященника Симона в Сир. 50:5-7 и обетование, данное Аврааму: «Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твое городами врагов своих; и благословятся в семени твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего» (Быт. 22:17-18).

---

<sup>311</sup> «Завещания двенадцати патриархов» (Χαθῆκαι τῶν ἰβ' πατριάρχων) — апокриф, составленный на основе библейских преданий. Существует расхождение в оценке относительно языка оригинала, места, а также времени происхождения памятника. Часть ученых полагает христианское происхождение (Вандеркам, Жорж, Никелсберг), другая часть предполагает кумранское происхождение текстов (Дюпон-Соммер, Филоненко), последняя группа предполагает еврейское или кумранское происхождение. Языком оригинала называется греческий. Местом написания указывается египетская диаспора, хотя более вероятно палестинское происхождение документа. Бикерман датирует текст восстанием Маккавеев или ранее (Bickerman, E. J., *The Date of the Testaments of the Twelve Patriarchs / Studies in Jewish and Christian History*. — Leiden: Brill, 2007. — P. 272–294), Коллинз говорит о периоде завоевания Помпея и указывает на схожесть с кумранской концепцией двух мессий (Collins, J.J. *Between Athens and Jerusalem Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — P. 174-176.; Hultgard, A. *The Ideal 'Levite', the Davidic Messiah, and the Saviour Priest in the Testaments of the Twelve Patriarchs / Ideal Figures in Ancient Judaism*. — Michigan: Ann Arbor, 1980. — P. 93-110).

<sup>312</sup> Фигура Ангела Господня представляется нам интересной формой репрезентации ангелоподобной фигуры, подобной Сыну Человеческому: «“Левий, тебе дал я благословение на священство, доколе не приду и не поселюсь среди Израиля”. И тогда свел меня ангел на землю и дал мне оружие и меч и сказал мне: “Сотвори месть Сихему за Дину, сестру твою, и я буду с тобой, ибо Господь послал меня. И погубил я в то время сынов Еммора, как написано на скрижалях отцов”. И сказал ему: “Прошу тебя, господине, научи меня имени твоему, дабы призывать мне его в день скорби”. И отвечал он: “Я ангел, просящий за народ Израилев”» (Завет Левия 5:2-6). Мы угадываем в Ангеле некоторые черты Михаила, посланного защищать Израиль. Об этом подробнее: Longenecker, R. *The Christology of Early Jewish Christianity*... P. 27.

Третий стих обыгрывает метафору, часто применявшуюся к Давиду, — «Светильник Давида» (2 Цар. 21:17, 3 Цар. 11:36, 3 Цар. 15:4, 4 Цар. 8:19, 2 Пар. 21:7, Пс. 131:17). Она означает как фактическое продолжение рода Давида и его право на царскую власть, так и особое благословение ожидаемого Мессии от Давида.

Стоит также упомянуть и о метафоре солнца в Завете Левия. Как отмечает И.С. Вевюрко, «обращает на себя внимание отождествление первосвященника и Господа, — разумеется, ритуальное, — которое... отчасти проясняет смысл чтения Септуагинты: “В солнце положил селение Свое”»<sup>313</sup> (Пс. 18:5). Проводя убедительные ассоциации с культурами Египта и Междуречья, он приходит к выводу, что «в Библии нигде нет утверждений, когерентных тождеству “солнце есть бог”, в ней имеются характерные противопоставления»<sup>314</sup>. Бог либо сопоставляется со светом/солнцем (Мал. 4:2), либо одевается в него как в ризу (Пс. 103:2), Его Слава, как мы отмечали выше, тоже является светоносной.

При посвящении Левия, помимо обычного одеяния священника, ему даруются жезл (8:4) и «венец правды» (8:2), который отличается от «диадемы священства» (8:10), возложенной позднее.

## Итоги

В итогах пункта 3.1.1. мы говорили о том, что тексты этой эпохи отрицают форму власти, которая характерна для религиозного нарратива Давида. Это подталкивает религиозную мысль священников искать альтернативные формы легитимации своей власти как лидеров Израиля.

Одной из форм противостояния нарративу Давида является построение своей собственной идеологии, исходящей из особого понимания Завета.

Для Кумранского круга источников это значимость Завета, заключенного с потомками Аарона и Садока, и новый Завет, заключенный в

---

<sup>313</sup> Вевюрко, И.С. Септуагинта... С. 255.

<sup>314</sup> Там же. С. 260.

стране Дамаска. Падение остального Израиля (царей, пророков, части священников во главе с Хасмонейми) делает их последними легитимными правителями избранного Израиля.

Для «Заветов Двенадцати Патриархов» особой фигурой становится фигура Левия. Завет с ним совершается раньше Завета с Иудой. Описание Левия говорит о том, что перед нами персонаж, обладающий царскими атрибутами власти: жезлом и венцом. Обетование Левию повторяет обетование, данное Богом Аврааму.

1 Макк. отрицает значимость потомков Садока (возможно, как часть общего отрицания нарратива Давида). Условием их избрания становится ревность о чистоте исполнения Закона (напоминающее ревность пророка Илии о почитании Бога) и акцент на ее восстановлении. Также отметим, что Симеон не берет себе библейский титул царя βασιλεύς или ἄρχων, а использует ἡγούμενος.

### 3.2. Праведник, знающий Закон

Помимо потомков Аарона и Левия мы можем выделить еще одну группу знатоков священных текстов — писцов, чья прямая функция состояла в правильном составлении документов в соответствии с Законом. Со временем задача писцов трансформировалась от механического составления официальных бумаг в знание Закона, а также в разработку так называемого «Устного Закона», «Устной Торы». Их стали называть «рабби» или «мудрец». Часть ученых полагает, что традиция толкования Закона именно книжниками существовала со времен Ездры.

Как полагает Ниям Маккоби<sup>315</sup>, священники не имели права судить и решать в вопросах религиозной доктрины и практики, поскольку со времен царицы Хасмонеи династии Саломеи Александры эта функция была отдана фарисеям. Они составили часть состава Синедриона — суда, в чьи обязанности входил разбор религиозных тяжб.

---

<sup>315</sup> Sanders, E.P. Judaism... P. 176.

Таким образом перед нами предстает группа лиц, в чьи обязанности входит знание и интерпретация Закона. Форму их признания как определенных авторитетов среди народа в текстах данной эпохи мы можем разделить на несколько групп. Для каждой из них, как покажет данная глава, было важно понятие Премудрости как особой силы, которая, с одной стороны, дарует человеку право быть выше остальных (достигая в этом плане уровня вождя народа), а с другой — является божественной (иногда самостоятельной) сущностью. В конце мы определим основное, но не исчерпывающее значение Премудрости в формировании образа толкователя Закона и народного вождя.

### 1.2.1. Праведник, обладающий Премудростью

#### 3.2.1.1. Премудрость Иисуса, сына Сирахова

Сирах предлагает нам два образа: ученого писца и человека, обладающего Премудростью<sup>316</sup>.

В главе 4 мы видим описание обладания Премудростью: «<sup>12</sup>. Премудрость возвышает сынов своих и поддерживает ищущих ее... <sup>14</sup>. обладающий ею наследует славу, и, куда бы ни пошел, Господь благословит его; <sup>15</sup>. служащие ей служат Святому, и любящих ее любит Господь; <sup>16</sup>. послушный ей будет судить народы, и внимающий ей будет жить надежно; <sup>17</sup>. кто вверится ей, тот наследует ее, и потомки его будут обладать ею». Здесь поднимается тема царской власти: обладающий истиной получает функции судьи и сохранение наследования (ст. 16–17).

В стихах 12–15 описание обладающего Премудростью сближается с фигурой Избранника Бога: как мы сказали выше, обладание Славой Господней в Библии характерно прежде всего для царей или для фигуры, близкой к

---

<sup>316</sup> Подробнее о понимании Премудрости Сирахом см.: *Skehan, P. W., A. A. DiLella. The Wisdom of Ben Sira. — New York: Doubleday, 1987. — 620 p.*; *Schnabel, E. J. Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. — Tübingen: Mohr, 1985. — 428 p.*; *Roth, W. M. W. The Gnostic-Disursive Wisdom of Jesus Ben Sirach / Semeia. — 1980. — № 17. — P. 35-79.*; *Wright, B. 1 Enoch and Ben Sira: Wisdom and Apocalypticism in Relationship / The Early Enoch Literature. — Leiden: Brill, 2007. — P. 159-176.*; *Harrington, D. The Wisdom of the Scribes According to Ben Sira / Ideal Figures in Ancient Judaism. — Michigan: Ann Arbor, 1980. — P. 181-188.*

царской. В частности, в книге пророка Даниила Подобный Сыну Человеческому получает от Ветхого Днями «власть, славу и царство» (Дан. 7:14).

Далее Сирах говорит о том, что обладающий истиной облачен в одежду славы и возлагает на себя венец радости (ст. 32). В «одежды славы» облачена Есфирь (Есф. 4:17), а сама Слава Господня может быть соотнесена также с мечом (Втор. 33:29), престолом (1 Цар. 2:8, Ис. 22:23, Иер. 14:21, Иер. 17:12) или Храмом/жилищем (Дан. 3:53).

Таким образом человек, обладающий Премудростью, сближается с одной стороны с образом библейского патриарха, чья праведность становится поводом дарования ему дара (Иосиф, Авраам, Ной), а с другой — предлагает новое осмысление библейской праведности. В противовес образу страдающего праведника (ярким примером здесь может служить Иов и фигура, описываемая в Псалмах) здесь мы встречаем праведника, обладающего всей полнотой власти и признания, который в своих атрибутах (прежде всего судии людей) приближается к царю.

39 глава описывает его образ: «<sup>1</sup> Только тот, кто посвящает свою душу размышлению о законе Всевышнего, будет искать мудрости всех древних и упражняться в пророчествах: <sup>2</sup> он будет замечать сказания мужей именитых и углубляться в тонкие обороты притчей; <sup>3</sup> будет исследовать сокровенный смысл изречений и заниматься загадками притчей. <sup>4</sup> Он будет проходить служение среди вельмож и являться пред правителем; <sup>5</sup> будет путешествовать по земле чужих народов, ибо испытал доброе и злое между людьми. <sup>6</sup> Сердце свое он направит к тому, чтобы с раннего утра обращаться к Господу, сотворившему его, и будет молиться пред Всевышним; откроет в молитве уста свои и будет молиться о грехах своих. <sup>7</sup> Если Господу великому угодно будет, он исполнится духом разума, <sup>8</sup> будет источать слова мудрости своей и в молитве прославлять Господа; <sup>9</sup> благоуправит свою волю и ум и будет размышлять о тайнах Господа; <sup>10</sup> он покажет мудрость своего учения и будет хвалиться законом завета Господня. <sup>11</sup> Многие будут прославлять знание его,



и он не будет забыт вовек; <sup>12</sup> память о нем не погибнет, и имя его будет жить в роды родов».

При исследовании Стиха 1 возникает мысль о том, что форма пророчествования в той или иной степени сохранялась в обществе, однако последующие стихи (2–3, 7–11) показывают, что в данном отрывке речь идет о более простом ее понимании: о подробном изучении пророческих писаний и притч. Именно из этого изучения, при желании Бога, с точки зрения Сираха, возможно получение дара, который «покажет мудрость своего учения и будет хвалиться законом завета Господня»<sup>317</sup>. Как отмечают исследователи<sup>318</sup>, Сирах рассматривает пророчество как нечто, оставшееся в далеком прошлом: последним пророком он считает Иезекииля (Сир. 49:8-9).

Интересно, что в стихах 1–5 раскрывается еще один важный аспект знатока Закона: он — тот, кто «испытал доброе и злое между людьми» (ἀγαθὰ ἤαρ καὶ κακὰ ἐν ἀνθρώποις ἐλεῖρασεν) (ст. 5). Это напоминает фразу, сказанную Богом Адаму: «вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» (Быт. 3:22). Умение отличать добро от зла изначально трактуется Библией как особое качество Бога<sup>319</sup>; возможно, из него проистекает Его особый статус единственного Судии всего мира. Мы предполагаем, что в данном отрывке знатоку Закона также даруются судебные полномочия.

Царская атрибутика в книге Сираха применяется в двух аспектах. В первом аспекте персонаж описывался как светозарный (первосвященник Симон) или же владел Кавод. Во втором аспекте персонаж описывался как учитель или же знаток Закона.

---

<sup>317</sup> Важную деталь отмечают исследователи: Премудрость становится формой знания Закона. Как отмечает Ларри Хартадо: «Целью является прославления выполнения предписаний Торы, так что они становятся сущностью небесной Премудрости и, таким образом, иудейский религиозный «образ жизни» превращается в земное воплощение небесного замысла по принципам божественной истины» (*Хартадо, Л. Божественное посредничество в древнем иудейском монотеизме / Небесные посредники: Иудейские истоки ранней христологии.* под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2016. — С. 16).

<sup>318</sup> *Himmelfarb, M. A Kingdom...* P. 32.

<sup>319</sup> Стоит упомянуть также важную характеристику Премудрости, которая будет отмечаться нами и далее: истинная Премудрость — та, что дается Богом. В данном случае мы можем отметить полемику с греческой мудростью и ее пониманием. *Collins, J.J. The Jewish Wisdom...* P. 46.

С темами обладания Премудростью и царского статуса связан также корпус евангельских свидетельств.

### 3.2.1.2. Новый Завет

В Евангелиях Иисус предстает перед нами в том числе и как праведник, обладающий особым даром или Премудростью.

Лк. 2:40 говорит о том, что Иисус «возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости (πληρούμενον σοφία), и благодать Божия (χάρις θεοῦ) была на Нем». Он — Учитель, при этом окружающие воспринимают это как праведность по модели Сираха<sup>320</sup>. Другие книги Нового Завета также называют Его Праведником (Деян. 7:52, Иак. 5:6, 1 Ин. 2:1).

В Лк. 4:16-30, когда Иисус учил в синагоге, окружающие «дивились словам благодати (τοῖς λόγοις τῆς χάριτος), исходившим из уст Его, и говорили: не Иосифов ли это сын?» (ст. 22)<sup>321</sup>. Также, когда Он учит в Капернауме: «И дивились учению Его, ибо слово Его было со властью» (Лк. 4:32). Конфликт Иисуса с книжниками и фарисеями<sup>322</sup>, как мы отмечали в первой главе, состоял в особом даре Слова Бога, в толковании законов и в установлении нового Завета.

Иисус в Евангелиях имеет некую двойственность: для евангелистов Иисус — это Сын Божий и Сын Человеческий, для фарисеев и книжников он — праведник, получивший дар толкования. Его авторитет как Учителя не отвергается и фарисеями: «некоторые из книжников и фарисеев сказали: Учитель! хотелось бы нам видеть от Тебя знамение» (Мф. 12:38).

---

<sup>320</sup> Yarbrow Collins, A. Mark: A Commentary... P. 73.

<sup>321</sup> Ср. Мк. 6:2: «Когда наступила суббота, Он начал учить в синагоге; и многие слышавшие с изумлением говорили: откуда у Него это? что за премудрость дана Ему, и как такие чудеса совершаются руками Его?». Нол говорит о том, что такой образ целителя близок к рассказам о галилейских хасидах времен Гиллея. Knohl, I. The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls. — California: University of California Press, 2000. — P. 46. О связи праведности и дара творить чудеса см. п. 3.2.1.2.

<sup>322</sup> Как отмечает Боукер, скорее всего Мк. и Мф. под фарисеями описывают разные группировки: более строгих *хахамим* (близких к *соферим*) и более лояльных *перушим*. Их реакция на действия Иисуса напрямую зависела от их идеологии. Подробнее см.: Bowker, J. Jesus... P. 40 и далее. Подробнее о движении фарисеев см.: Sanders, E.P. Judaism: Practice and Belief... P. 380 и далее. Newman, H. Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period. — Leiden: Brill, 2006. — P. 53 и далее. Об идеологии фарисеев см.: Sanders, E.P. Jewish Law from Jesus to the Mishnah. — Lake Placed: UNKNO. — P. 97 и далее.

Однако точную формулировку понимания Иисуса мы можем встретить при описании подати кесарю: «Учитель! Мы знаем, что Ты справедлив (ἀληθὴς εἶ) и не заботишься об угождении кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лицо, но истинно пути Божию учишь» (Мк. 12:14).

Иисус — не просто один из учителей, Он «истинно учит». Его авторитет признается народными лидерами. Фактически иметь правильное учение является квинтэссенцией Премудрости.

Также мы можем отметить, что Сам Иисус зачастую говорит аллюзиями на книгу Сираха: когда говорит об Иоанне (Лк. 7:24-15), о Царстве Небесном (Мф. 13:52) и когда посылает апостолов на проповедь (Мф. 9:16-28). Причем последняя цитата представляет собой реминисценцию на Сир. 39:4-12.

## **Итоги**

Праведник, обладающий Законом, становится одним из ключевых персонажей данной эпохи. Знание Закона обеспечивает близость к Богу, обладание Премудростью, которая возвышает человека, дарует ему особые атрибуты, среди которых мы находим и применимые к царской фигуре: владение Кавод, светозарность, функция суда. К ним добавляется новая специфическая функция: учительства и наставления.

Таким образом, вводится новая фигура, которая впоследствии станет лидером еврейского общества — учитель и толкователь Закона.

### **3.2.2. Знание Закона как новая форма пророчества**

#### *3.2.2.1. Кумранские свидетельства*

В течение периода Первого Храма пророчество было нормальным способом общения Бога и человека. Эпоху Второго Храма характеризует угасание пророческой литературы и института пророков как такового. Дэвид Л. Петерсен считает, что, «возможно, стоит говорить о конце классического израильского пророчества в то время, можно говорить о новых, отличных и

разнообразных явлениях, которые описываются как пророческие»<sup>323</sup>. Как отмечает И.С. Вевюрко, в Персидский период еще сохраняется подобие классического пророчества<sup>324</sup>, в то время как с эпохой Хасмонеев приходит сомнение в святости Храма и священства<sup>325</sup>, а с ней — недоверие к приходившим пророкам<sup>326</sup>. Для Кумранской общины, по его мнению, было характерно либо заниматься истолкованием пророчеств<sup>327</sup> (в форме пещера или мидраша)<sup>328</sup>, либо создавать документы под именем еще более древних пророков<sup>329</sup>.

В то же время Джассен пишет, что пророчество в раннем иудаизме связывается с темой обладания Премудростью<sup>330</sup>.

---

<sup>323</sup> *Jassen, A.P.* Prophecy... P. 264.

<sup>324</sup> Под классическим пророчеством мы понимаем, вслед за Б. Джексонем, пророчество, описанное в Иер. 36:1–23. *Jackson, B. S.* Essays on Halakhah in the New Testament. — Leiden: Brill, 2008. — P. 14.

<sup>325</sup> Кумранская литература использовала достаточно яркие образы, чтобы описать представителей Хасмонейской династии: пещер на пророка Аввакума (1QpHab) осуждает «Нечестивого Священника», пещер на пророка Наума (4Q169) упоминает «Льва Гнева» (прозвище Александра Янная), 4QTestimonia (4Q175) говорит о «Человеке Белиала», Иоанне Гиркане, а пещер на Псалмы описывает борьбу народа святого против «нечестивых князей», за которыми угадываются представители династии Хасмонеев (4Q171 1–10 iii 7–8). Об этом см.: *Jassen, A.P.* Power, Politics, and Prophecy in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism / Divination, Politics and Ancient Near Eastern Empires. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. — P. 171–198. О «Льве Гнева» подробнее см. *Xeravits, G.G.* From the Forefathers to the “Angry Lion.” Qumran and the Hasmonaeans / The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology. — Leiden: Brill. — P. 211–221.

<sup>326</sup> *Вевюрко, И.С.* Пророческое вдохновение в Ветхом Завете. // *Философия религии: аналитические исследования.* — 2018. — Т. 2. — № 2. — С. 37. Иосиф Флавий называет современных ему пророков μάντις. Об этом см. *Gray, R.* Prophetic Figures... P. 107.

<sup>327</sup> Тантлевский, отождествляя ессеев и кумранитов, идет вслед за Иосифом Флавием и все же приписывает им веру в свои пророческие способности. *Тантлевский, И.П.* Фатализм ессеев. / Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2013. — Т. 14. — Вып. 3. — С. 316. О проблематичности такого подхода см. *Vocaccini, G.* Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism. — Grand Rapids: Eerdmans, 1998. — 254p. *Gray, R.* Prophetic Figures... P. 105; *Fitzmyer, J.* The Dead Sea Scrolls and Christian Origins. — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — P. 249.; *Thomas, S.* The “Mysteries” of Qumran Mystery, Secrecy, and Esotericism in the Dead Sea Scrolls. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009 — P. 61.

<sup>328</sup> Об особенностях этих жанров в данный период см.: *Machiela, D.* The Qumran Pesharim as Biblical Commentaries Historical Context and Lines of Development // *Dead Sea Discoveries.* — 2012. — Vol. 19. — P. 313–362; *Jassen, A.P.* The Pesharim and the Rise of Commentary in Early Jewish Scriptural Interpretation // *Dead Sea Discoveries* — 2012. — Vol. 19. — P. 363–398. *Jassen, A.P.* Survival at the End of Days: Aspects of Soteriology in the Dead Sea Scrolls / This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism. Library of Second Temple Studies. — London: T. & T. Clark, 2011. — P. 193–210.; *Strack, L and Stemberger G.* Introduction to the Talmud and Midrash. — Minneapolis: Fortress Press, 1991. — 448p.; *The Bible and Midrash / Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature.* ed by Stern D. Yale; Yale University. — 376 p.; *Stern, D.* Anthology and Polysemy in Classical Midrash / The Anthology in Jewish Literature. — Oxford: Oxford University Press, 2004. — P. 108–142.; *Collins, J.J.* Prophecy and History in the Pesharim / *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism* — Leiden: Brill, 2008. — P. 209–226.; *Вевюрко, И.С.* Аллегорическая интерпретация Священного Писания в кумранских пешарим // *Библия и христианская древность.* 2019. Т 1. № 1. с. 163–184.

<sup>329</sup> *Newman, J.* Priestly Prophets at Qumran: Summoning Sinai Though the Songs of the Sabbath Sacrifice. / *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity* — Leiden: Brill, 2008. — P. 29–72.

<sup>330</sup> *Jassen, A.P.* Mediating the Divine... P. 257. *Jassen, A.P.* Prophecy after “The Prophets”: The Dead Sea Scrolls and The History of Prophecy in Judaism / *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls*

Он отрицает необходимость говорить о том, что пророчества исчезают — на смену им приходят новые модели откровения, среди которых можно назвать вдохновенное толкование Писания (экзегетическое Откровение)<sup>331</sup> и обращение разума к божественной Премудрости (умственное Откровение). Именно второй путь Джассен считает превалирующим в эпоху Второго Храма<sup>332</sup>, а получение знания Премудрости оказывается аналогом пророческого откровения.

О данном способе говорит пещер на пророка Аввакума (1QpHab).

|                                                |                                                                               |
|------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| וכן פשר הדבר [על הבן] גדים לאחרית א 5          | 5 и точно так же толкование этого [относится к тем, которые изме]няют в конце |
| 6 הימים המה עריצ[י הבר] ית אשר לוא יאמינוא 6   | 6 дней; они притесни[тели. . . Сою]за, которые не верят                       |
| 7 בשומעם את כול הבא[ות על הדור האחרון מפי 7    | 7 в то, что произойдет с] последним поколением, услышав (это) из уст          |
| 8 הכוהן אשר נתן אל ב[לבו בין] ה לפשור את כול 8 | 8 священника, которому Бог дал [разумен]ие, чтобы истолковать все             |
| 9 דברי עבדיו הנביאים [אשר בידם ספר אל את 9     | 9 слова его пророков-рабов, [через посредство ко]торых Бог рассказал          |
| 10 כול הבאות על עמו וע[ל] 10                   | 10 обо всем предстоящем своему народу. . .                                    |

Нас привлекает выражение «услышав это из уст священника, которому Бог дал разумение, чтобы истолковать все слова его пророков-рабов» (ст 7–9). Фигура священника идентифицируется учеными как Учитель Праведности<sup>333</sup>,

in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures. — Leiden: Brill, 2011. — P. 577–93.

<sup>331</sup> В данном понимании новой формы пророчества с Джассеном согласны и У. Шнидевинд, и Л. Шиффман. См.: *Schmiedewind, W.* The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period. — Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. — P. 80–129. *Schiffman, L.* From Temple to Torah: rabbinic Judaism in light of the Dead Sea Scrolls // *Shofar*. — 1992. — Vol. 10. — № 2. — P 7.

<sup>332</sup> *Jassen, A.P.* Mediating the Divine... P. 246.

<sup>333</sup> Там же. P. 32.

которому Бог дает особый дар понимания древних пророчеств (выраженных через лексически устойчивую фразу кумранитов «его пророков-рабов»).

Кумраниты придерживались мнения, что многие древние пророчества, хоть и были написаны о конкретных исторических событиях, но относятся ко времени жизни общины<sup>334</sup>. Поэтому своей задачей они видели истолкование древних пророчеств. Этому процессу был посвящен жанр пешарим, где разбирались те или иные древние пророчества.

Перед нами встает вопрос, как понимали фигуру Учителя Праведности в кумранской общине. Большинство ученых рассматривает его как вдохновенного переводчика древних пророческих Писаний<sup>335</sup>. Таким образом он, являясь интерпретатором пророков, должен быть представлен как истинный получатель слов Бога<sup>336</sup>. Однако при рассмотрении текстов общины Яхад мы видим, что к нему не применяется пророческая терминология.

Он не являлся древним пророком, подобным библейским, он был законодателем Кумрана. Пуарье отмечает, что для Кумрана характерно различие пророческого служения и служения законодательного<sup>337</sup>. Рядом с Учителем Праведности возникает фигура Толкователя Закона. Фактически, община Кумрана возвращается к модели власти Моисея и Аарона, где один является источником законодательства, а другой — его передатчиком (Исх. 7:1)<sup>338</sup>.

Таким образом, в данную эпоху на первый план впервые выходит фигура, до этого времени практически не появлявшаяся в религиозной литературе — фигура писца и толкователя Закона.

«Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова» проводит параллель между обучением писца и служением пророка. Документы кумранской

---

<sup>334</sup> Jassen, A.P. *Mediating the Divine...* P. 34.

<sup>335</sup> Jackson, B. S. *Essays on Halakha...* P. 19.; Collins, J. J. *Scriptures and Sectarianism...* P. 64.

<sup>336</sup> Jassen, A.P. *Mediating the Divine...* P. 381.

<sup>337</sup> Poirier, J. C. *The Endtime Return of Elijah and Moses at Qumran // Dead Sea Discoveries.* — 2003. — Vol. 10. — № 2. — P. 230–231.

<sup>338</sup> Wieder, N. *The “Law-Interpreter” of the Sect of the Dead Sea Scrolls: The Second Moses // Journal of Jewish Studies.* — 1953. — Vol. 4. — № 4. — P. 158-175.

общины, в частности, 1QS, наоборот, разделяют эти два служения, относя их к двум разным видам получения Откровения.

### 3.2.2.2. Новый Завет

Иисус описывается авторами Нового Завета как интерпретатор Ветхого Завета и законодательства. Он соединяет в себе кумранское понимание пророческого дара, ожидание Мессии-освободителя и образ человека, обладающего Премудростью<sup>339</sup>. В Евангелии от Иоанна мы встречаем определение Иисуса как Того, «о Котором писали Моисей в законе и пророки»<sup>340</sup> (ὁν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὐρήκαμεν) (Ин. 1:45). Этот специфический оборот характерен и для кумранской литературы: 1QS 1:2–3, 4QTestimonia, 4QDibre Hamme'orot (4Q504) 1+2 iii 12 (похожее выражение в CD 5:21, 4QMiscellaneous Rules (4Q265) 7:7). Джассен полагает, что в данных контекстах выражение «Моисей и пророки» предполагает эсхатологические коннотации. Таким образом, Моисею и библейским пророкам приписываются пророчества о конце дней и исполнении Закона<sup>341</sup>. Иисус, о Котором говорит Моисей и пророки, становится ожидаемой эсхатологической фигурой.

Это понимание Иисуса также соединяется с представлением о Нем как об учителе, пришедшем от Бога: «Учитель! Мы знаем, что Ты справедлив (ἀληθής εἶ) и не заботишься об угождении кому-либо, ибо не смотришь ни на

<sup>339</sup> Евангелисты также используют ветхозаветные образы пророков, чтобы подчеркнуть преемственность Иисуса и Иоанна Крестителя их предшественникам: образ Иоанна отсылает к Илие, А Иисус описывается как Илия и Елисей. Он проповедует покаяние (Мал. 4:6), творит чудо умножения хлебов и воскрешает мертвых (1 Цар. 17:8-24, 4 Цар. 4:18-37, 42-44. Ср. Мк. 6:14). Подробнее см. *Nel, M. A Comparison...* P. 80.; *Longenecker, R. The Christology of Early Jewish Christianity.* — Naperville: Alecr Allenson Inc., 1970. — P. 32

<sup>340</sup> Важно отметить, что зачастую Иисус описывается как пророк, подобный Моисею (ср. Мф. 5:17–18 и Втор. 18) или как толкователь Закона.. *Jackson, B. S. Essays on Halakhah...* P. 20-23. Из этого вырастает и вопрос, обращенный к осужденному Иисусу: «Пророки нам, Христос, кто ударил Тебя?». Как полагает Джексон, он восходит к книге Второзакония, где описывались признаки пророка и лжепророка. *Jackson, B. S. Essays on Halakhah...* P. 34. Об обсуждении признаков истинного и ложного пророка в раннем иудаизме см.: *Jassen, A.P. Power, Politics, and Prophecy in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism / Divination, Politics and Ancient Near Eastern Empires.* — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. — P. 179 и далее.

<sup>341</sup> *Chazon, E. G. "Is Divrei ha-me"orot a Sectarian Prayer?" // The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research.* — Leiden: E.J. Brill; Jerusalem: Magnes, the Hebrew University, Yad Izhak Ben-Zvi, 1992. — P. 3–17.

какое лице, но истинно пути Божию учишь» (Мк. 12:14). Как мы отмечали ранее, обладать правильным учением — квинтэссенция Премудрости.

Расширяя контекст нашего рассмотрения, мы можем сказать, что в дальнейшем тема избранности Иисуса тесно связывается с риторикой света (явления Славы Господней). В Ин. 2:25 мы встречаем описание Иисуса, которое отсылает нас к Сир. 39:5: «(Он) не имел нужды, чтобы кто свидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке». Эта идея продолжает развиваться и в беседе Иисуса с Никодимом: суд состоит в том, что «свет пришел в мир» и «верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден» (Ин.:18-19). Здесь мы видим близкую Кумрану дихотомию света и тьмы: Мартинец отмечает, что фигура князя Света 1 QS III–IV тождественна «Сыну Бога» или «Сыну Всевышнего»<sup>342</sup>. Книга Деяний называет Иисуса Пророком (Деян. 3:22).

Знание Закона становится также важным маркером власти царей.

Ирод в Деяниях предстает царем, который действует в угоду народу: в 12 главе описано, как он начал первые притеснения последователей Христа и заточил в темнице Петра, поскольку это было «приятно иудеям». Судя по тексту Деяний, он сумел не только сохранить хорошие отношения с римской властью, но и имел определенную долю влияния на них: в 23 главе суд над Павлом не совершается потому, что правитель, узнав, что он из области иродовой, желает первоначально отдать его царю под суд. Само поведение Феста не только благожелательно к Агриппе, но и немного заискивающее: он просит помощи иудейского царя в решении религиозного вопроса о почитании. На суде Павел также апеллирует к знанию Иродом Закона («μάλιστα γνώστην ὄντα σε πάντων τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἔθῶν τε καὶ ζητημάτων», Деян 26:3). Агриппа судит Павла по справедливости: не принимая его мнения, он не находит ничего, что могло бы быть рассмотрено как преступление (Деян 26:31).

---

<sup>342</sup> *García Martínez, F. Qumran Minora I. Qumran Origins and Apocalypticism. — Leiden: Brill, 2007. — P. 178.*



Талмуд также подчеркивает с одной стороны набожность Агриппы, с другой его тягу к изучению Закона. В Мишне Сота 7:8 говорится: «Агриппа читал стоя, и хвалили его за это мудрецы. Когда он дошел до слов (Дварим 17:15) "<Из среды братьев твоих поставь над собою царя>, ты не можешь поставить над собой чужеземца, <который не брат тебе>", слезы полились из его глаз [*так как эти слова означали, что он, эдомитянин по происхождению, не мог быть царем по закону Торы*]. Сказали ему: "Не бойся, Агриппа! Ты наш брат, Ты наш брат, Ты наш брат!"».

Принятие Агриппы как праведного царя — и царя дозволенного — мы можем найти и в Деян 12:20-23: толпа, слушая Ирода Агриппу, восклицала: «Это голос Бога, а не человека!»

В начале периода Второго Храма также имел место прецедент пророческого визионерства: пророк Захария, как полагает Химмельфарб, еще использовал классическую форму пророчества — слышал Слово Божье и толковал его. В Библии, как и в литературе раннего иудаизма, пророчества толкуют: как пророк, так и ангелы, иногда и сам Бог. Хотя Сирах и называет пророчество явлением прошлого, но оно не исчезает полностью.

Ему на смену приходит вдохновенное толкование и интерпретация пророчеств и Закона. Центральной фигурой становится Моисей: он не только равен ангелам и Бог показывает ему свою Славу, но ему дана Тора и его обязанность — обучать народ Израиля Закону. Он является посредником между Откровением и человеком. Сирах понимает учителя народа и писца как тех, кто идет по стопам Моисея<sup>343</sup>.

Переосмысление пророчеств и поиски новых способов понимания Моисеева Закона становятся характерными чертами данной группы текстов. Их авторы так или иначе стремятся к восстановлению утраченной связи с Богом, главным посредником которого был институт пророков. Не отвергая авторитета библейских пророков, эпоха Второго Храма изменяет понимание их дара. Как полагает И.С. Вевюрко, «уподобление пророка эху и переводчику

---

<sup>343</sup> *Himmelfarb, M. A Kingdom of Priest... P. 33.*

коренится в засвидетельствованном текстами самовосприятия пророков»<sup>344</sup>. Однако изменяется регистр: на смену слышания Слова Господня приходит особое вдохновение при толковании пророчеств или законодательства.

## **Итоги**

Прекращение классической формы пророчества в данный период заставило пересматривать уже существующие традиции. Частной формой этого является переосмысление знания Закона: в раннем иудаизме оно становится фактически равным получению Откровения.

Появление таких новых форм произведений как пешер и мидраш свидетельствуют о смене понимания связи с Богом. С прекращением служения пророков оказывается невозможным и легитимация существующего правителя, о чем ярко повествует 1 Макк. Знание Закона как новая форма пророческого служения становится относительной мерой, необходимой для получения властной фигурой божественной санкции. Однако зачастую сами знатоки Закона, в силу именно обладания возможностью толкования, становились лидерами общества, формируя новый властный институт.

### **3.2.3. Писарь божественного Суда**

Одним из важнейших свидетельств роли писца является енохианский цикл. Нас интересует 1 и 2 книга Еноха, где появляется фигура избранного патриарха Еноха, взятого за праведность на небо. В отличие от Сираха, чей идеал писца представлен мудрецом и ученым мужем<sup>345</sup>, ветхозаветный патриарх в данном тексте оказывается писцом в самом обычном смысле слова. Он записывает жалобы ангелов на Бога и передает ответ Бога падшим ангелам.

---

<sup>344</sup> Jassen, A.P. *Mediating the Divine...* P. 44.

<sup>345</sup> Образцовым писцом с точки зрения Сираха является Моисей (45:1-5). Среди патриархов прошлого именно Моисей становится идеальной фигурой в повествовании Сираха: он равен ангелам (Сир 45:2), Бог показал ему свою Славу (45:3) и говорил с ним лицом к лицу. Такое понимание Моисея как божественного посредника характерно для упомянутого «Эксагога» Иезекииля Трагика, а также ряда текстов эпохи. Об этом см. подробнее: *Himmelfarb, M. A Kingdom of Priest...* P. 33 и далее; *Небесные посредники... Воскрешение Ветхого Адама...*

Енох изначально называется «писцом правды» (1 Ен. 3:3) и «писцом праведности» (1 Ен. 12:4)<sup>346</sup>. Его тип мудрости, в отличие от Сираха, по мнению Никельсбурга, обладает правильным знанием<sup>347</sup>. Как сказано в Книге Юбилеев: «Он был первый из сынов человеческих, рожденных на земле, который научился письму, и знанию, и мудрости» (4:17).

Енох посвящается в писца по указанию Самого Бога в 2 Ен. 22. Допотопный патриарх стоит у Престола Славы, где Бог повелевает ангелу Веревеилу даровать Еноху перо.

Отличительная особенность ранних преданий о Енохе как небесном писце заключается не только в описании его обучения от ангелов, возрастании в этом учении и знании божественных тайн<sup>348</sup>, но и в том, что Енох фактически становится переписчиком божественных прошений: падшие Стражи просят Еноха помочь им передать Богу прошение об их помиловании. Эта традиция продолжается в 2 Ен. 23:3-4, где Веревеил приказывает патриарху сесть за письмо и тот садится «второй раз, на 30 дней и 30 ночей». Именно эта функция писца, как полагает А. А. Орлов, тесно сплетена с познанием Енохом божественных тайн<sup>349</sup>. Отчего он получает титул «знатока тайн» (יודע רזים).

Также обращает на себя внимание сохранившаяся только в эфиопской версии (в кумранской — фрагментарно) традиция наименования Еноха «искусным писцом». Коллинз делает предположение, что это наименование, как и другие, отличают Еноха от всех персонажей данной эпохи: возможно,

---

<sup>346</sup> Енохические свидетельства Кумрана, в частности, Книга Стражей (4Q203) также называют Еноха «истолковывающим писцом» (4Q203 fr 8.4). Как полагает Лорен Штукенбрук, данный титул является почетным в енохическом цикле текстов. См.: *Stuckenbruck, L. The Book of Giants from Qumran: Texts, Translation, and Commentary.* — Tubingen: Mohr Siebeck, 1997. — P.117–18. Орлов отмечает, что данный титул является добавочным для Еноха и раскрывает его как человека, способного истолковывать сны. *Orlov, A.A. The Enoch-Metatron Tradition...* P. 57.

<sup>347</sup> *Nickelsburg, G.W. 1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108.* — Minneapolis: Fortress, 2001. — P. 50.

<sup>348</sup> Самюэл Томас говорит о том, что знание тайн является формой реализации концепции Премудрости. См. *Thomas, S. The “Mysteries” of Qumran...* P. 95.

<sup>349</sup> *Orlov, A.A. The Enoch-Metatron Tradition...* P. 52. Как он полагает, это отражено уже в Астрономической книге, одной из самых древних в енохическом корпусе текстов. Вандеркам добавляет, что именно Астрономическая книга — первая из енохического цикла, где роль писца сближается с ангельским служением (за счет наставления Еноха ангелом Уриилом). Об этом см: *Vanderkam, J. Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition.* — New-York: Catholic Biblical Association. — P. 104.

енохический цикл текстов создавался в кругах писцов, которые, таким образом, относили себя к кругу «избранных праведников»<sup>350</sup>.

В 2 Ен. ветхозаветный патриарх занимает место Бога на Престоле Славы. Одеберг<sup>351</sup> считает, что признание права восседать на престоле за кем-либо, кроме Единого Святого, угрожает почитанию совершенного всевластия и единства Божества. Привилегия воссесть на небеса дана ему как писцу. К нему применяются такие титулы, как Владыка мира, Владыка Присутствия, Господин Торы, Малый Яхве и Мера Господа<sup>352</sup>.

При этом, отмечает Одеберг<sup>353</sup> и, в 2 Ен. 21–22 к Еноху обращена фраза Бога «стоять перед лицом Моим навеки». Это традиционный гебраизм, обозначающий ангельское достоинство Еноха как Метатрона. Исходя из этого мы можем предположить, что он впервые получает титул Владыки Присутствия. Этот титул тесно связан также с более поздним титулом Владыки мира, который появляется в 3 Ен. Енох-Метатрон получает полноту власти, он тесно связан с Божественным Судом и с исполнением в нем роли Свидетеля.

По замечанию И. С. Вевюрко, в раннем иудаизме существовал также образ Мессии-книжника, который был тесно связан с литературой Премудрости<sup>354</sup>, что является дополнением к нашему разбору писца как фигуры, обладающей властью<sup>355</sup>.

---

<sup>350</sup> Collins, J.J. *The Sage in Apocalyptic and Pseudepigraphic Literature / The Sage in Israel and the Ancient Near East*. — Ann Arbor: Eisenbrauns, 1990. — P. 346.

<sup>351</sup> Орлов, А.А. *Воскрешение...* С. 32.

<sup>352</sup> С Мерой Господа связана мистика Шиум Комы (שיעור קומה). В 2 Ен. 39 описывается Тело Господа как не имеющее «ни меры, ни подобия» в своей грандиозности. Однако между телом Бога и Еноха устанавливается ряд аналогичных описаний и метафор. В данном отрывке тело Еноха очевидно выступает в качестве меры и аналогии, посредством которых библейский патриарх сообщает своим детям о безмерности «объятия» Господа. Это представление будет позднее развито в мистике Меркавы. В частности, пропорции Метатрона в Меркаве описаны так: «телом своим (קומתו) сей Отрок наполняет мир». Гершом Шодем считает 2 Ен. 39 самым ранним свидетельством представлений о Шиум Кома.

<sup>353</sup> Орлов, А.А. *Воскрешение...* С. 25.

<sup>354</sup> Вевюрко, И.С. *Септуагинта...* С. 733.

<sup>355</sup> Дж. Уаттс также говорит о том, что знание Законов и Торы к концу эпохи в национальном еврейском самосознании становятся важнее священнического права совершать богослужения и приносить жертвы. *Watts, J. Ritual and Rhetoric...* P. 148.

## **Итоги**

Эволюция образа Еноха от «писца правды» до Метатрона показывает возрастающую значимость данного служения от начала периода Второго Храма до II в. н. э. При этом изначально помощник божественного Суда, передающий просьбы нижних небесных чинов Богу, становится в более поздней литературе ангелоподобным существом, понемногу получающим все признаки Первого Владычества. Это отсылает нас к модели мистического царя, чьи характерные черты вбирает в себя образ Еноха. Фактически, к II в. н. э. он приближается к фигуре Бога. Мы можем говорить о возрастающем влиянии данной фигуры, которая получает легитимацию по образцу царской власти.

Это расширяет наше понимание роли царя в иудейском обществе. При фактическом отсутствии светского правителя, лидером общества с характерными атрибутами власти становится фигура, подобная Еноху. Важно отметить, что такое развитие темы царской власти происходит именно через модель мистического правителя, что также свидетельствует о важности религиозной составляющей, обращении именно к религиозному нарративу.

### **1.3. Попытки противопоставления царской и священнической идеологии**

Тема царской власти, как мы уже рассмотрели в нашем исследовании, связывается не только с фигурой царя: отдельные атрибуты власти перенимает идеология священников, зарождающийся институт знатоков Закона (книжников и фарисеев). Однако и тот и другой властный институт разрабатывает свое глубокое учение об источнике своего права возглавить Израиль.

В данном пункте мы стремимся показать третье направление, а именно такое, в котором атрибуты царской власти смешиваются с атрибутами власти священника и праведника. Это направление закладывается в период раннего иудаизма и глубоко осмысливается уже в последующий период. Однако мы

можем сказать, что такие фигуры (в нашем исследовании это Мелхиседек и Енох-Метатрон) демонстрируют следование двум нами выделенным моделям царской власти, что подтверждает их востребованность и укорененность в религиозном сознании.

### 3.3.1. Мелхиседек

Одной из важных фигур, сочетавших в себе все три служения - царя, священника и праведника – является Мелхиседек. На его примере мы продемонстрируем, что концепции царской власти рассматривались не только по отношению к фигуре реального правителя, но и к религиозному персонажу.

В ранней иудейской литературе особой фигурой мы можем считать фигуру Мелхиседека, впервые возникающую в Быт. 14:18-20. Ее особенность отмечают почти все комментаторы данного отрывка: появляющийся из ниоткуда царь Салима получает от Авраама десятину в знак благоговения перед ним.

И. Р. Тантлевский считает, что Мелхиседек в библейский период осмысливается как титул, возможно, применявшийся к фигуре Давида в Пс. 110<sup>356</sup>. Он же предполагает, что «Мелхиседек предстает как прообраз *вечного* (и, таким образом, в определенном смысле «возвращающегося»), праведного, порожденного Богом царя-(перво)священника (прототип Давида, царя-Давидида)»<sup>357</sup>.

Такое прочтение, возможно, использовал и автор Дан. 7, понимая фигуру Подобного Сыну Человеческому как Сидящего одесную Господа из

---

<sup>356</sup> Тантлевский, И. Р. Как Мелхиседек «стал подобным сыну бога»: фигура хананейского «царя Шалема и священника Бога Всевышнего» в иудейской и раннехристианской традициях. / Вестник РХГА. — 2018. — Т. 19. — Вып. 2. — С. 138-139. Однако существует полемика среди исследователей относительно ангельской природы Мелхиседека. Кокерилл, основываясь на кумранских документах, отрицает небесное происхождение царя Салима, настаивая, что его имя стоит трактовать как титул Царя Праведности (*Cockerill, G. L. The Epistle to the Hebrews. — Grand Rapids: Eerdmans, 2012. — P. 298–99*). Другие ученые, вслед за Фицмайером, отвергают причастность этой идеи Кумрану. (*Machiela, D. The Dead Sea Genesis Apocryphon: A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13–17. — Leiden: Brill, 2009. — P. 7–8.*)

<sup>357</sup> Тантлевский, И. Р. Как Мелхиседек... С. 139. Тантлевский также полагает, что фраза Псалма 110[109]: «Ты священник вовек, по слову Моему, (ты —) Мелхиседек» является хананейской формулой интронизации. Тантлевский, И. Р. Псалом 110[109] как источник религиозно-теологической концепции кумранского «Мидраша Мелхиседека» (11Q13) // Вестник РХГА. — 2016. — Т. 17. — Вып. 4. — С. 214.

Пс. 110<sup>358</sup>. Предположение о прочтении образа Мелхиседека через нарратив Давида представляет собой парадокс: первосвященник не может быть царского происхождения. Равно как первосвященник не может не быть из колена Аарона. Этот двойной парадокс выделяет фигуру Мелхиседека на фоне других рассмотренных образов.

В кумранской литературе понимание Мелхиседека меняется.

Мелхиседек предстает как священнослужитель<sup>359</sup> небесного храма в 4Q401 = 4QShirShabb): «...[Мелхи]седек, Священник ( (הכהן в общин[е Бога (или: “богов”, т. е. ангелов.) ...]»<sup>360</sup>.

В Завещании Амрама (4Q544 — 4QJAmran f ar) он - правитель сынов Света, который противопоставлен Мелхиреши, царю нечестия. В 11Q Melch (11Q13) царь Салима становится предводителем ангелоподобных существ<sup>361</sup>.

Мельхиседек также представляет собой главу божественного суда: «[Мельхисе]дек, который 6. возвратит их к ним и провозгласит им освобождение, чтобы отпустить [им и искупить] грехи их ... 8. чтобы искупить в нем всех сынов [света<sup>362</sup> и] люде[й ж]ребия [Мельхи]седека....., ибо 9. Это — предел, год благоволения к Мельхисе[деку] ... святые господа (будут призваны) к вла[с]ти правосудия» (11Q Melch 2.5-9).

---

<sup>358</sup> Однако существуют и иные точки зрения. В частности, Мейсон относит датировку Пс. 110 к периоду правления Хасмонеев: см. *Мейсон, Э. Интерпретация образа Мелхиседека в иудаизме Второго Храма / Небесные посредники: Иудейские истоки ранней христологии.* под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2016. — С. 59.

<sup>359</sup> Роль священника никогда не отрицалась исследователями. Однако существует спорный момент в книге Юбилеев, где, возможно, описана встреча Авраама и Мелхиседека: «И пришел один, который спасся бегством, и рассказал Авраму, что племянник его взят в плен [...]1. И его раб принес в умилоствление за Аврама и его семья десятину начатков Господу. И Господь сделал отсюда постановление навсегда, чтобы давать ее (десятину) священникам, которые служат пред Его лицом, дабы они пользовались ею вовек» (Юб. XIII). Часть исследователей, в частности Вандеркам, говорят о том, что из-за небрежности переписчиков эта часть была утеряна (*Мейсон, Э. Интерпретация образа Мелхиседека... С. 6.*). Ввиду скудности и неоднозначности свидетельства мы его опускаем.

<sup>360</sup> Цит. по: *Тантлевский, И.Р. Мелхиседек и Метатрон.* — СПб.: Издательство СПбГУ, 2007 — С. 19. Подробнее об ангельской литургии и участии Мелхиседека см. *Мейсон, Э. Интерпретация образа Мелхиседека... С. 65.*

<sup>361</sup> Также сам Мелхиседек приобретает ангельский статус: такое понимание сохраняет не только кумранский корпус текстов, но и Послание к Евреям ап. Павла. Об этом подробнее см.: *Mason, E. F. Hebrews and Second Temple Jewish Traditions on the Origins of Angels / Hebrews in Contexts Ancient Judaism and Early Christianity.* — Leiden: Brill, 2016. — P. 63 и далее.

<sup>362</sup> Тантлевский переводит как «своего поколения». *Тантлевский, И. Р. Как Мелхиседек... С. 141.*

Данный пассаж напоминает нам образ Сына Человеческого, которому даруется власть Суда. В связи с этим И. Р. Тантлевский отмечает два важных аспекта:

1. Все, что относилось в Библии к Богу, в данном документе распространяется на Мелхиседека. «Мелхиседек, по всей вероятности, рассматривается в кумранском Мидраше как личность, через которую реализуются некоторые функции Бога в отношении земного мира»<sup>363</sup>.
2. «Люди жребия Мелхиседека» напоминает выражение «жребий Бога» (1QS 2:2, 1QM 13:5), а «наследие Мелхиседека» (2:5) — библейские «наследие Господа» и «наследие Бога», которые могут ассоциироваться с кумранитами. Они, согласно Дан. 7, оказываются святыми, которым поставлены престолы Суда.

В Новом Завете его роль перерабатывается. В Послании к Евреям он становится символом особой роли Иисуса как царя и первосвященника: «Ибо Мелхиседек, царь Салима, священник Бога Всевышнего, тот, который встретил Авраама и благословил его, возвращающегося после поражения царей, 2 которому и десятину отделил Авраам от всего, — во-первых, по знаменованию *имени* царь правды, а потом и царь Салима, то есть царь мира, 3 без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда» (Евр. 7:1-3). При описании Мелхиседека-Иисуса Христа можно увидеть некоторую близость с кумранскими представлениями: Он описывается как «превознесенный выше небес» (Евр. 7:26) и Сидящий «одесную престола величия на небесах» (Евр. 8:1). Однако этот образ имеет важное отличие от предыдущей традиции: такой Первосвященник приносит «в жертву Себя Самого» (Евр. 7:27).

---

<sup>363</sup>

*Там же.* С. 142.



Таким образом мы можем говорить об эволюции роли Мелхиседека. Так или иначе перед нами фигура первосвященника, которая не из колена Аарона. Она понимается:

1. В ранний период — как возможная отсылка к царю Давиду или его потомку.
2. В период Второго Храма в Кумране — как ангельская (или подобная ангельской) фигура, которая является первосвященником в Храме Бога. Также она несет в себе следы концепции двух владычеств.
3. Фигура Мелхиседека содержит в себе некий парадокс: он одновременно является первосвященником причем не из колена Аарона, и правителем, к которому применяется образность мистического царя по образу Сына Человеческого.
4. Он занимает особое место среди ожидаемых кумранитами фигур, наряду с Мессией от Аарона и Израиля.

### 3.3.2. Енох-Метатрон и божественная литургия (1–2 Ен.).

Второй фигурой, которая показывает религиозную важность темы царской власти и ее осмысление в иудейской литературе Второго Храма, является библейский патриарх Енох.

Как и Премудрость Соломона, 1 и 2 книга Еноха представляет собой переосмысление Моисеева Законодательства. Это не просто попытка изменения уже существующего Закона, а своего рода протест против современной храмовой элиты и возвращение к «изначальному» пониманию<sup>364</sup>.

---

<sup>364</sup> Стоит отметить, что в данном случае существовала и неочевидная оппозиция эллинистическим концепциям, в частности, в Кумране мы можем наблюдать полемику с греческой σοφία и еврейской Премудростью. Знание Закона является частной формой обладания Премудростью, источником которой является Бог. Центром богословия Кумрана становится Бог и Его Откровение, которое даровано избранному Израилю. Однако, чтобы построить свою систему, авторы документов прибегают к подобию греческих формулировок, которые не характерны для Ветхого Завета. В частности 1QS III 15-16: «От Бога всезнающего 16. все сущее и должное быть. Прежде их бытия Он направил всякую их мысль, и в своем бытии они выполняют свои дела ради свидетельства о себе, согласно Его величавому замыслу, и (те дела) не подлежат изменению». «Всезнающий Бог» может быть заменен на Логос или стоической εἰσαρμένῃ без потери смысла. Более подробно о полемике между Кумраном и греческой философией см.: *Hengel, M. Qumran and Hellenism Religion in the Dead Sea Scrolls.* — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — P. 51.; *Nickelsburg, G. Enochic Wisdom and Its Relationship to the Mosaic Torah / The Early Enoch Literature.* — Leiden: Brill, 2007. — P. 81-94.; *Kvanvig, H. Cosmic Laws and Cosmic Imbalance: Wisdom, Myth and Apocalyptic in Early Enochic Writings / The*

Это можно увидеть в Книге Юбилеев, где Тора Моисея противопоставляется Завету. И, как полагает Химмельфарб, Енох изображен как важное звено в последовательности священников<sup>365</sup>.

В Книге Юбилеев впервые говорится о том, что Енох имеет священнические функции, которые становятся более явными по мере того, как он восходит на небеса, которые описываются в Книге Стражей как истинный Храм<sup>366</sup>. Енох приносит жертвы всеожжения в небесном святилище<sup>367</sup>. Это святилище является комплексом, имеющим стену, внешнее и внутреннее здание, которое отражает структуру Храма с притвором, святилищем и святая святых. Также аллюзию на Храм мы можем найти в Апокалипсисе животных<sup>368</sup>. В 1 Ен. 87 говорится, что Енох с тремя ангелами возносится на высокую башню, где он должен находиться, пока не произойдет суд над Стражами. Дж. Вандеркам отмечает, что мотив башни тесно связан с Храмом. Мы можем предположить, что истинными священниками являются ангелы, которые пали. Их осуждение оказывается лейтмотивом всего произведения. Кроме того, оно является фоном, на котором более отчетливо вырисовывается функция праведника — замена собой павшего священства, и сохранение, таким образом, небесного порядка.

---

Early Enoch Literature. — Leiden: Brill, 2007. — P. 142.; *Tigheelaar, E.* Wisdom and Counter-Wisdom in 4QInstruction, Mysteries and 1 Enoch / The Early Enoch Literature. — Leiden: Brill, 2007. — P. 177-194.; *Вевюрко, И.С.* Этапы развития иудео-эллинистической пайдеи // Концепт: философия, религия, культура. — 2018. — № 4. — С. 32-46.

<sup>365</sup> *Himmelfarb, M.* A Kingdom of Priest... P. 41.; *Sacchi, P.* Measuring Time among the Jews: The Zadokite Priesthood, Enochism, and the Lay Tendencies of the Maccabean Period / The Early Enoch Literature. — Leiden: Brill, 2007. — P. 101.

<sup>366</sup> Здесь мы встречаем мысль о двух Храмах: на земле и на небе. В библейский период именно в Храме Исаяя видит Бога, сидящего на престоле в окружении ангелов. Но при возвращении после плена в текстах все чаще возникает мысль о том, что истинный Храм находится на небе, а Храм в Иерусалиме является лишь его копией, что стало началом богато представленной традиции описания земного и небесного Иерусалима как места обитания Бога. См. подробнее *Орлов, А.А.* Регент небесных крыл: литургическая роль Еноха-Метатрона во Второй Книге Еноха и традиции Меркавы / Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве. под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2018. — С. 356.; *Гарсия-Уидобро, Т.* Ангелы и люди: Единение в общей литургии / Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве. под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2018. — С. 453.

<sup>367</sup> *Collins, J. J.* Scriptures and Sectarianism... P. 83.

<sup>368</sup> *Suter, D.* Temples and the Temple in the Early Enoch tradition: Memory, Vision, and Expectation / The Early Enoch Literature. — Leiden: Brill, 2007. — P. 204.; *Himmelfarb, M.* Temple and Priests in the Book of the Watchers, the Animal Apocalypse and the Apocalypse of Weeks / The Early Enoch Literature. — Leiden: Brill, 2007. — P. 224.

Мы позволим себе отклониться от эпохи и представить некую перспективу развития этого мотива в последующих книгах Еноха. Во 2 Ен. небесный эон — ангел Адоил — описывается как светоносный праведник. Моше Идель отмечает, что в иудейской мистике праведники часто изображаются как основание космического порядка (ср. трактат Хагига)<sup>369</sup>. Адоил отождествляется с основанием, на котором зиждется небесный Храм. Он оказывается тесно связан с образом Еноха. Енох в 2 Ен. уже не просто праведник, но небесное существо, светозарное и нетленное, чья функция — служение в Храме в качестве первосвященника. В то же время во 2 Ен. появляется фигура Адама, человека, которому предназначено стать царем на земле, но он не оправдал надежд. Изначально, в межзаветный период, его фигура не имеет такого значения, которое она приобретает впоследствии<sup>370</sup>. Трагедия грехопадения Адама является необходимым условием возвышения Еноха. Таким образом, можно сделать вывод, что Енох в последующих преданиях становится посвященным соответствием Адаму: он получает славу, которую утрачивает праотец, и фактически заменяет его, получая не только все присущие ему атрибуты, но и помазание елеем<sup>371</sup>.

Священство даруется Еноху за праведность, за эту же праведность ему дается право владеть миром как царю в последующую эпоху.

## Итоги

Мелхиседек и Енох-Метатрон представляют собой уникальный прецедент: не являясь священническими или царскими фигурами, они получают право на власть благодаря личным заслугам. О Енохе говорится, что

---

<sup>369</sup> Орлов, А.А. Воскрешение Ветхого Адама. Вознесение, преображение и обожение праведника в ранней иудейской мистике. — М.: Пробел-2000. — С. 51.

<sup>370</sup> Как полагает Орлов, адамическая и енохианская традиции представляют собой две конкурирующие традиции для объяснения появления зла в мире: через падение Сатаны и Стражей соответственно. Но мы предполагаем, что эти традиции отражают также и рецепцию образа праведника и царя как конкурирующих персонажей в вопросах власти на земле и на небе.

<sup>371</sup> Интересную особенность подмечает Орлов при описании истории Адама в 2 Ен.: помимо тесной связи с межзаветным «Житием Адама и Евы», мотив царя тесно связан с дарованием елея, истекающего из Древа Жизни. В 2 Ен. 22:9 Енох становится светоносным при помощи елея. В «Житие Адама и Евы» он связан с исцелением умирающего Адама (елей истекает из Древа Жизни), а в 3 книге Варуха архангел Михаил дарует елей избранным праведникам.

за праведность он был взят на небо, а Мелхиседеку даруется десятина Авраама.

Енох-Метатрон и Мелхиседек получают право священства, и в таком качестве принимают участие в небесной литургии. Оба они становятся царями: Енох — благодаря тому, что заменяет собой Адама, Мелхиседек — как ожидаемый царь по образу Сына Человеческого.

Тема царя и его власти отчетливо видна в описании этих небесных фигур. Данное направление, на наш взгляд, сохраняет и доводит до конца главный тезис власти, разработанный религиозным сознанием, - источником власти на земле является Бог, Который дарует те или иные ее аспекты земным или небесным фигурам.

Данное утверждение сформулировано в документе III в. н. э. Пиркей Авот. Несмотря на то, что оно выходит за рамки нашего исследования, мы бы хотели привести цитату, наиболее полно характеризующую позднее понимание власти, царской в том числе: «Рабби Шимон говорил: "Есть три венца: венец Торы, венец священнослужения и венец царства. Но венец доброго имени превосходит любой другой"» (Пиркей Авот 4:17).

## **ВЫВОДЫ ПО ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЕ**

*Образ Праведника*, происходящий из образа ветхозаветного праведника, подобного Ною или Аврааму - один из ведущих в эпоху Второго Храма. Он заменяет собой пришедшую в упадок власть царя и пророка. Второй важной фигурой этого периода является *священник*, сохраняющий свою значимость в текстах раннего иудаизма.

*Обе эти фигуры переосмысливают паттерны царской власти, вбирая в себя его характерные черты.*

Именно в данном направлении мы видим основную трансформацию, которую претерпела идея царской власти. Правителем Израиля является не реальный или идеальный правитель, мистическая фигура, но Праведник. Если царская власть даровалась Богом в ответ на послушание, либо же, как в случае

со Вторым Владычеством, сближалась с Господом, то теперь для получения права возглавить народ необходимо было стать знатоком Закона, имеющим право толкования. Учитель Закона, возвышенный визионер, в силу своих знаний и праведности поднимающийся на небо, становится новым идеалом власти, который появляется в иудаизме и получает широкое распространение в последующей литературе. Однако, несмотря на все изменения, главным остается представление о необходимой близости к Богу.

Таким образом, мы можем сказать, что меняются способы получения власти, сами же отношения остаются неизменными, несмотря на то, является ли избранная фигура реальным царем или книжником.

## Заключение

Как отмечалось в начале нашей работы, современные концепции царской власти предполагают, что:

- Образ царя не востребован в эпоху Второго Храма.
- Если царская фигура появляется, то ее появление связано с эсхатологическим царским мессией, Мессией от Давида.
- Идея царя, вышедшая из религиозных (библейских) представлений, к концу эпохи теряет свое сакральное значение.

Однако мы поставили своей целью подробно рассмотреть и реконструировать концепции царской власти, ее значение и связь с религиозными представлениями эпохи раннего иудаизма.

Для достижения поставленной нами цели мы расширили контекст, в котором стоит рассматривать царскую власть. Мы предложили также расширить структурные границы, в которых существовали представления о царской власти: мы изучали не персоналии, обладавшие властью, но характерные атрибуты самой власти. Исследуя их, мы пришли к важному пункту нашей работы – не только фигура монарха обладала в период раннего иудаизма правом возглавлять Израиль. Это мы последовательно продемонстрировали в трех главах диссертации.

В первой главе мы выделили ключевые характеристики царской власти: царь является судьей, военным главой общества, а также символом единства народа. Образ царя Давида является ключевым для понимания служения земного царя. По модели нарратива Давида строится история царя Ирода Великого и его потомков, а также евангельское повествование, которое несет в себе его характерные черты.

Нарратив Давида становился актуальным, когда требовалось объяснить, имеет ли земной правитель право на власть с религиозной точки зрения. Различие между использованием образа Давида для описания Ирода и Иисуса

кроется именно в понимании этой харизмы, даруемой Богом. Ироду требуется серьезная религиозная легитимация, практически полное попадание в паттерн Давида, в то время как евангелисты, как мы считаем, намеренно использовали только отдельные элементы образа Давида.

Авторы Нового Завета используют сразу несколько моделей царской власти, чтобы объяснить особый статус Иисуса Христа, как небесного, вечного Правителя, Чье царство не «от мира сего».

Как мы отметили, особое поле исследования представляет собой расширение контекста: помимо указанного паттерна мы рассмотрели два сопутствующих круга образов: Сына Божия и Мессии от Давида. Эти образы несут в себе понимание царской власти:

1. Как формы посланничества, ангельского или земного (Сын Божий как архангел Михаил или земной правитель).

2. Как формы усыновления Богом и особой формы взаимоотношений избранной династии.

3. Частной формой является обетование будущего восстановления линии Давида, которая отражена в призыве «восстановить падшую скинию Давидову», благодаря которому возникает образ Мессии от Давида, который находит свое отражение в евангельском цикле текстов, где он тесно переплетается с образом Сына Человеческого.

Важно отметить, что все вышперечисленные образы открыто не называются царями (или иным близким по значению словом), но их царское достоинство подразумевается. В частности, они имеют минимум одну черту, присущую образу царя: они судят и/или ведут войну.

Образ Сына Человеческого, который разбирается нами во второй главе, имеет судебные функции. Основываясь на Дан. 7, мы выделили несколько характерных черт данного образа:

1. Сыну Человеческому даруются знаки царской власти: престол, власть, царство и право судить, хотя напрямую он не называется царем.

2. Фигура Сына Человеческого связана с ангельским или божественным достоинством, в то время как царь по образу Давида — царь земной.

2.1. Из понимания царя как божественной фигуры вырастает представление о *теократии* иудейского народа, сформулированное Иосифом Флавием.

2.2. Таким образом, данная модель демонстрирует, что идея царской власти неразрывно связана с Богом, как единственным ее источником. Приближение образа царя к Богу становится очевидным к концу I в. н. э.

3. В образе Иисуса, очевидно, мы можем наблюдать своеобразное преломление понимания царской власти. С одной стороны, он остается Мессией от Давида, ожидаемым царем-Давидидом, с другой — воплощает представление о мистическом царе. Мы полагаем, что евангелисты в своем замысле отдают предпочтение именно последней концепции.

Паттерн мистического, неземного царя был широко распространен как в описываемую эпоху, так и в последующие века: в иудаизме (в мистике Меркавы и Хейхалот); в христианстве (в осмыслении фигуры Иисуса Христа и земной власти).

Рассмотрев образы земного и мистического царя, мы обратились к двум популярным в данную эпоху персонажам, священнику и знатоку Закона, чтобы выяснить, есть ли в их описании следы полемики с образами царской власти. Тем самым мы стремились доказать, что выявленные нами представления о царской власти не просто существовали, но и активно обсуждались.

Далее мы провели исследование в трех направлениях: избранное священство, праведник, знающий Закон, и попытки противостояния концепции царя и священника (смешанный тип).

В первом направлении отчетливо видна *полемика с образом Давида*: священническая идеология вынуждена создавать новую доктрину, переосмысливая «скинию Давида» как особый дар власти потомкам Аарона. Реже им приходится признавать паттерн Давида, имеющий важную



особенность, – легитимацию через признание пророком. Отсюда в тексте появляется «доколе не приидет пророк верный». Характерной чертой данного типа идеологии власти является ее опора на создание/возобновление Завета с Богом, который был получен до Давида и не был нарушен. Именно поэтому Ирод (и Иосиф), полемизируя с Хасмонейями, апеллирует к паттерну Давида! Обязательно надо сказать, что это – не первая реплика в дискуссии, а как минимум 3-я – 1) образ царя на основе истории Давида, 2) царь-священник Хасмонеев, апеллирующий к более древним основаниям, 3) реакции на него: а) ревитализация образа Давида у Ирода, б) образ Сына Человеческого как мистического царя, в) царственное достоинство праведника и мудреца, 4) образ Христа как синтез.

Праведник — персонаж, который появляется в период раннего иудаизма и к концу эпохи занимает ведущую роль. Этот тип власти складывается ввиду необходимости замены ушедшего института пророков и ослабевающей монархии. Для него является важным обладание Премудростью и знание Закона, которое заменяет божественное вдохновение и покровительство.

Также для него характерно слияние образа царя и первосвященника (как Мелхиседек), либо приобретение Праведником царского и священнического достоинства.

*Образ Праведника, реализованный через знатока Закона и священника, становится одним из главных образов эпохи.*

*Эти два образа – знатока Закона и священника – переосмысливают паттерны царской власти, вбирая в себя их характерные черты. Они же добавляют и новое понимание властной фигуры: она должна обладать праведностью. Знание Закона и радение о нем становится гарантом близости к Богу, а значит и источнику земной власти.*

Таким образом, наш метод, основанный на работе с образами и группами образов, заключенных в нарративы, показал, что тексты данной эпохи говорят о глубоком и разностороннем переосмыслении царской власти, шедшем в

вышеуказанных направлениях (светского царя, мистического царя и Праведника).

На основе нашего исследования мы можем сделать финальный вывод о том, что трансформация образа царя происходит благодаря именно религиозному переосмыслению понимания власти. Вместо посредника между Богом и человеком оказывается мистическая фигура подобного Богу Сына Человеческого, либо человека, получившего власть как особый дар Премудрости.

Идея царской власти, вне зависимости от того, реализуется ли она в исторической фигуре или же в религиозном повествовании, всегда находилась в области религиозного сознания. Мы можем найти ее в Священном Писании, в исторических книгах, в притчах и мистических трактатах. Она применялась как к реальным историческим фигурам, так и к визионерам, персонажам преданий и т. д. Фигуры таких визионеров становились новыми идеальными религиозными образами, обладавшими властью от Бога. Они, как некогда царь Давид или Подобный Сыну Человеческому, трансформировали уже существующие или реализовывали новые модели власти, выстраивая новое иудейское мировоззрение.

Мы предлагаем расширить понимание царской власти, включив в него и светского и мистического правителя, обладающих рядом схожих атрибутов, таких как:

- связь с Богом (либо личная, либо посредством Премудрости);
- необходимость праведности как гарантии связи с Богом;
- обладание царством (земным или небесным);
- обладание правом судить и/или вести войну;
- в некоторых более поздних представлениях с царской властью связывают эсхатологические ожидания.

В завершение исследования мы констатируем, что расширение понимания реализации идеи царской власти отражает изменение самой этой идеи. Царь — это не конкретный персонаж, не действующее лицо, но *идея*,

набор *структурных представлений*, не всегда обозначенных конкретным словом «царь» или его синонимом. Идея царской власти не угасает в рассматриваемый нами период, а продолжает горячо обсуждаться в различных своих формах на уровне светских хроник, богословских или мистических произведений, что свидетельствует о ее востребованности. Какие-то направления вскоре после 70 г. н. э. перестают существовать, какие-то продолжают обсуждаться, но уже в рамках возникающего раввинистического иудаизма и раннего христианства.

Отсюда вытекает необходимость дальнейшего расширения поля исследования. Сама же тема, поднятая нами, также требует расширения и углубления, в частности, в таких направлениях, как: рассмотрение особенностей развития властных структур в цикле книг Еноха в адамической, моисеевой и енохической традициях; соотнесение образа мистического царя с образом праведника; рассмотрение эволюции представлений о царской власти в христианстве, а также построение моделей власти в странах, принявших христианство.

Мы предложили бы совершенствование предложенного нами метода и апробацию его на других примерах для верификации его потенциала в гуманитарных исследованиях.

Исследование текстов рассматриваемой нами эпохи показало, что предложенный нами метод не просто может быть использован, но и открывает новые аспекты идеи царской власти.

## Библиография

### Источники:

#### Источники на русском языке:

1. Амусин, И. Д. Тексты Кумрана. Выпуск 2. — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. — 440 с.
2. Амусин, И. Д. Тексты кумранской общины. Выпуск 1. — М.: Восточная литература, 1971. — 498 с.
3. Иосиф Флавий. Иудейская война. — М.: Гешарим/Мосты культуры, 2017. — 528 с.
4. Иосиф Флавий. Иудейские древности. Против Апиона— М.: Альфа книга, 2019. — 1279 с.
5. Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев) / Под общ. ред. Н. В. Брагинской. — М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014. — 632 с.
6. Мишна. Раздел Незикин (Ущерб). — М.: Лехаим, Книжники, 2014. — 615 с.
7. Смирнов, А. В. Ветхозаветные апокрифы. — СПб: Амфора, 2009. — 418 с.
8. Эйн Яков. Источник Иакова. — М.: Лехаим, Книжники, 2013. — Т. 3. — 688 с.

#### Источники на иностранных языках:

9. Biblia Hebraica Stuttgartensia. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. — 1644 S.
10. Discoveries in the Judean Desert. — Vol. I. — Oxford: Clarendon Press, 1955. — 165 p.
11. Discoveries in the Judean Desert. — Vol. XVIII. — Oxford: Clarendon Press, 1996. — 236 p.

12. Discoveries in the Judean Desert. — Vol. IX. — Oxford: Clarendon Press, 1992. — 250 p.
13. Discoveries in the Judean Desert. — Vol. V. — Oxford: Clarendon Press, 1968. — 111 p.
14. Discoveries in the Judean Desert. — Vol. XXII. — Oxford: Clarendon Press, 1996. — 351 p.
15. Novum Testamentum: Graece et Latine. Ed. by Nestle-Aland, 28. rev. Aufl. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. — 1728 S.
16. Septuaginta. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2019. — 2200 S.
17. Φλαυίου Ἰωσήπου, Ἱστορία Ἰουδαϊκοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους βιβλία // Fl. Josephi Judaei, Opera Omnia. — Lipsiae, 1826. — 584 p.

Источники на интернет-ресурсах:

18. Eusebius Historia ecclesiastica / URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cauthor%2CEusebius%20of%20Caesarea> [дата обращения 10.08.2022]

Литература:

19. Albertz, R. The Social Setting of the Aramaic and Hebrew Book of Daniel / The Book of Daniel: Composition and Reception — Leiden: Brill, 2001. — P. 171-205.
20. Alter, R. The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel. New York: W. W. Norton and Company, inc., 1999. — 450 p.
21. Ashton, J., Understanding the Fourth Gospel. — Oxford: Clarendon Press, 1991. — 608 p.
22. Atkinson, K. A History of the Hasmonean State: Josephus and Beyond. — London: T&T Clark International, 2016. — 226 p.
23. Avery-Peck, A.J. The Galilean Charismatic and Rabbinic Piety: The Holy Man in the Talmudic Literature // The Historical Jesus in context / Ed by

- Amy-Jill Levine, Dale C. Allison Jr., John Dominic Crossan. Princeton: Princeton University Press, 2006. — P. 132-149.
24. Bampfyld, G. The Similitudes of Enoch: Historical Allusions // *Journal for the Study of Judaism*. — 1984. — № 15. — P. 9-31.
  25. Barr, J. Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament // *Congress volume*. — Oxford: Oxford University Press, 1959. — P. 31–38
  26. Bauckham R. The Son of Man: “A Man in my Position” or “Someone”? // *Journal for the study of the New Testament*. — 1985. — №. 23. — P. 23-33.;
  27. Bauckham, R. Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church. — Edinburgh: T&T Clark, 1990. — 448 p.
  28. Baumgarten, M. Qumran Cave 4, XIII. The Damascus Document (4Q266–273) / DJD XVIII. — Oxford: Clarendon Press, 1996. — P. 49–50.
  29. Bault, R. Afterlife in Jubilees: Through a Covenantal Prism / *Body in Death and Resurrection*. — Berlin: De Gruyter, 2009. — P. 205-220.
  30. Berthelot, K. The biblical Conquest of the Promised Land and the Hasmonean Wars According to 1 and 2 Maccabees / *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology*. — Leiden: Brill, 2007. — P. 45-60.
  31. Bevan, E. R. The House of Seleucus. — New York: Barnes & Noble, Inc., 1902. — 358 p.
  32. Black, M. The Composition, Character and Date of the 'Second Vision of Enoch' / *Text, Wort, Glaube. Festschrift K. Aland*. — Berlin: De Gruyter, 1980. — P. 19-30;
  33. Blenkinsopp, J. The Theological Politics of Deutero-Isaiah. *Divination, Politics and Ancient Near Eastern Empires*. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. — P.129–143.
  34. Blomberg, C. A. *New Testament Theology*. — Waco, TX: Baylor University Press, 2018. — 791 p.
  35. Boccaccini, G. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*. — Grand Rapids: Eerdmans, 1998. — 254 p.

36. Borsh, F. H. Further Reflections on “The Son of Man”: The Origins and Development of the title // *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* / ed. by J. H. Charlesworth, J. Brownson, M. T. Davis, J. Kraftchick, A. Segal. — Minneapolis: Fortress Press, 1992. — P. 130–144.
37. Bowker, J. *Jesus and the Pharisees*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1973. — 204 p.
38. Boyarin, D. *Beyond Judaisms: Metat̄ron and the Divine Polymorphy of Ancient Judaism* / *Journal for the Study of Judaism* — 2010. — Vol. 41. — P. 323-365.
39. Boyarin, D. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. — 392 p.
40. Boyarin, D. *Two Powers in Heaven; Or, The Making of a Heresy / The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*. — Leiden: Brill, 2004. — P. 331–370.
41. Braulik G. *Theorien über das deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel der Forschung // Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte*. — 2004. — № 5. — S. 237-256
42. Brooke, G. J. *Aramaic Traditions from the Qumran Caves and the Palestinian Sources for Part of Luke’s Special Material / Vision, Narrative, and Wisdom in the Aramaic Texts from Qumran*. — Leiden: Brill. — P. 203-215.
43. Bruce, F.F. *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*. — London: The Tyndale Press, 1960. — 234.
44. Bultmann, R. *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprech, 1995. — 462 p.
45. Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*. — Tübingen: Mohr, 1956. — 611 p.
46. Bunta, S. *Moses, Adam and the Glory of the Lord in Ezekiel the Tragedian*. — Michigan: Marquette University, 2005. — 468 p.
47. Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. — Chicago: The University of Chicago Press, 1994. — 309 p.

48. Charlesworth, J.H. *From Messianology to Christology: Problems and Prospects / The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity.* — Minneapolis: Fortress Press, 1992. — P. 3-35.
49. Chatelion Counet, P. J. E. *John, a Postmodern Gospel: Introduction to Deconstructive Exegesis Applied to the Fourth Gospel.* — Leiden: Brill, 2000. — 364 p.
50. Chazon, E. G. “Is Divrei ha-me"orot a Sectarian Prayer?” / *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research.* — Leiden: E.J. Brill; Jerusalem: Magnes, the Hebrew University, Yad Izhak Ben-Zvi, 1992. — P. 3–17.
51. Clifford, R. J. *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel.* — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. — 133 p.
52. Clifford, R. J. *Wisdom Literature.* — Nashville: Abingdon Press, 1998. — 182p.
53. Cockerill, G. L. *The Epistle to the Hebrews.* — Grand Rapids: Eerdmans, 2012. — 792 p.
54. Cohen, S. *From the Maccabees to the Mishnah.* — Westminster: Westminster John Knox Press, 2014. — 421 p.
55. Collins, J. J. *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls.* — Grand Rapids: Eerdmans, 2010. — 288 p.
56. Collins, J. J. *Scriptures and Sectarianism: Essays on the Dead Sea Scrolls.* — Tübingen: Mohr, 2014. — 341 p.
57. Collins, J. J. *The Book of Daniel in the Light of New Finding.* — Leuven: Leuven University Press, 1993. — 574 p.
58. Collins, J. J. *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls.* — Cambridge: Cambridge University Press, 2010. — 312 p.
59. Collins, J. J., Flint, P. W. 245.4Qpseudo-Danielc ar / *Qumran Cave 4.XXVII: Parabiblical Texts, Part 3.* — Oxford: Clarendon, 1996. — P. 153–64.
60. Collins, J.J. *Between Athens and Jerusalem Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora.* — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — P. 174-176.



61. Collins, J.J. Daniel with Introduction to Apocalyptic Literature. — Grand Rapids: Eerdmans, 2007. — 139 p.
62. Collins, J.J. Daniel: A Commentary on the Book of Daniel. — Minneapolis: Fortress Press, 1994. — 500 p.
63. Collins, J.J. Jewish cult and Hellenistic culture: essays on the Jewish encounter with Hellenism and Roman rule — Leiden: Brill, 2005 . — 241 p.
64. Collins, J.J. Messianism in the Maccabean Period / Judaism and their Messiahs at the turn of the Christian era. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — P. 97-110.
65. Collins, J.J. Prophecy and History in the Pesharim / Authoritative Scriptures in Ancient Judaism — Leiden: Brill, 2008. — P. 209-226.
66. Collins, J.J. The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 1984. — 351 p.
67. Collins, J.J. The Apocalyptic Vision of Daniel. — Leiden: Brill, 1977. — 260 p.
68. Collins, J.J. The Heavenly Representative: The ‘Son of Man’ in the Similitudes of Enoch / Ideal Figures in Ancient Judaism. — Michigan: Ann Arbor, 1980. — P. 111-134.
69. Collins, J.J. The Jewish Wisdom in Hellenistic Age. — Westminster: Westminster John Knox Press, 1997. — 228 p.
70. Collins, J.J. The Sage in Apocalyptic and Pseudepigraphic Literature / The Sage in Israel and the Ancient Near East. — Michigan: Ann Arbor, 1990. — P. 343-354.
71. Collins, J.J. Two Powers in the Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls / Religion in the Dead Sea Scrolls. — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — P. 9-29.
72. Collins, M. F. The Hidden Vessels in Samaritan Traditions // Journal for the Study of Judaism. — 1972. — № 3. — P. 98–99.

73. Cook, E. 4Q246 // *Bulletin for Biblical Research*. — 1995. — Vol. 5. — P. 43 -66.
74. Craig, E. *The Bible Knowledge Background Commentary: Matthew-Luke*. — Colorado: Cook Communications Ministries, 2003. — 544 p.
75. Crenshaw J.L. *Wisdom and Authority: Sapiential Rhetoric and Its Warrants*. / Congress Volume: Vienna, 1980. — Leiden: Brill. — P. 10–29.
76. Crossley, J. *The Date of Mark's Gospel Insight from the Law in Earliest Christianity* — London: T&T Clark International, 2004. — 265 p.
77. D'Angelo, M.R. *Abba and Father: Imperial Theology in the Contexts of Jesus and the Gospels* / *Journal of Biblical literature*. — 1992. — T. 111. — Vol. 4. — P. 611-630.
78. Dabrowa, E. *The Hasmoneans and their State A Study in History, Ideology, and the Institutions*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2014. — 222 p.
79. Daniélou, J. *Trinity et Angelologie dans la Theologie judeo-chretienne* // *Revue des sciences religieuses*. — 1957. — Vol. 4. — P. 5-41.
80. Davenport, G. *The 'Anointed of the Lord' in Psalm of Solomon 17 / Ideal Figures in Ancient Judaism*. — Michigan: Ann Arbor, 1980. — P. 67-92.
81. De Vaux, R. *Ancient Israel. Its Life and Institutions*. — London: Darton, Longman and Todd Ltd, 1974. — 608 p.
82. DiTommaso, L. *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature* — Leiden: Brill, 2005. — 548 p.
83. *Divination, Politics and Ancient Near Eastern Empires* / ed. By Lenzi A., Stoekl J. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. — 220 p.
84. Dunn, J. D. G. *The Partings of the Ways*. — London: SCM, 1991. — 448 p.
85. Eckey, W. *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu*. — Göttingen: Hubert & Co., 2008. — 591 p.
86. *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. — Grand Rapids: Eerdmans, 2010. — 1360 p.

87. Elazar D.J., Cohen S.A. *The Jewish Polity. Jewish political organisation from biblical times to the present.* — Indiana University Press, 1989. — 303 p.
88. Evans, C. *Ancient Texts for New Testament Studies: a guide to the background literature.* — Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005. — 576 p.
89. Evans, C. *Qumran's Messiah: How Important Is He? / Religion in the Dead Sea Scrolls.* — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — P.125-144.
90. Farmer, W. R. *Maccabees, Zealots, and Josephus: An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period.* — New-York: Columbia University Press, 1956. — 254 p.
91. Ferda, T.S. *Naming the Messiah: A Contribution to the 4Q246 'Son of God' Debate // DSD.* — 2014. — № 21. — P. 150–75.
92. Fernández-Marcos, N. 2001. *David the Adolescent: On Psalm 151 / The Old Greek Psalter: Studies in Honour of Albert Pietersma.* — Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. — P. 205–217.
93. Fitzmyer, J. *The Aramaic 'Son of God' Text from Qumran Cave 4 / Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects.* — New York: The New York Academy of Sciences, 1994. — P. 163–78.
94. Fitzmyer, J. *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins.* — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — 310 p.
95. Flint, P., Collins, J.J. *The Book of Daniel: Composition and Reception* — Leiden: Brill, 2001. — 774 p.
96. Frankfort, H. *Kingship and the Gods.* — Chicago: Chicago University Press, 1978. — 512 p.
97. Frisch, A., Schiffman, L. *The Body in Qumran Literature: Flesh and Spirit, Purity and Impurity in the Dead Sea Scrolls // Dead Sea Discoveries.* — 2016. — Vol. — P. 155–182.

98. Fröhlich, I. Defining Sectarian by ‘Non-Sectarian’ Narratives in Qumran / Sects and Sectarianism in Jewish History. — Leiden: Brill, 2011. — P. 63-86.
99. Garbini, J. Myth and History in the Bible. — Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003. — 192 p.
100. García Martínez, F. Qumran and Apocalyptic Studies on the Aramaic Texts From Qumran. — Leiden: Brill, 1992. — 252 p.
101. García Martínez, F. Qumran Minora I. Qumran Origins and Apocalypticism. — Leiden: Brill, 2007. — 326 p.
102. Garfinkel, Y. In the Footsteps of King David: Revelations from an Ancient Biblical City. — London: Thames & Hudson, 2018. — 240 p.
103. Goff, M. Wisdom, and Apocalypticism / The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature. — Oxford: Oxford University Press, 2014. — P. 52-69.
104. Goldstein, J. How the Authors of 1 and 2 Maccabees Treated the “Messianic” Promises / Judaism and their Messiahs at the turn of the Christian era. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — P. 221-250.
105. Goodblatt, D. Elements of Ancient Jewish Nationalism. — New York: Cambridge University Press, 2006. — 260 p.
106. Goodman, M. Religious Variety and the Temple in the Late Second Temple Period and Its Aftermath / Sects and Sectarianism in Jewish History. — Leiden: Brill, 2011. — P. 21-38.
107. Goshen-Gottstein, A. Jewish-Christian Relations and Rabbinic Literature — Shifting Scholarly and Relational Paradigms: The Case of Two Powers / Interaction Between Judaism and Christianity. — Leiden: Brill, 2009. — P. 5-44.
108. Grabbe, L. Introduction to Second Temple Judaism. — New York: T&T Clark International, 2010. — 176 p.;
109. Grabbe, L. Judaism from Cyrus to Hadrian, Vol. 1: The Persian and Greek Periods. — Minneapolis: Fortress, 1992. — 772 p.

110. Gray, R. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The evidence from Josephus.* — Oxford: Oxford University Press, 1993. — 256 p.
111. Greenfield, J. C., Stone, M. *The Enochic Pentateuch and the date of the Similitudes // Harvard Theological Review.* — 1977. — Vol. 70. — №. 1/2. — P. 51-65;
112. Gunn, D.M. *The story of King David. Genre and Interpretation.* — Sheffield: University of Sheffield, 1989. — 164 p.
113. Hamilton Jr, J. *With the clouds of heaven: The Book of Daniel in Biblical Theology.* — Illinois: Intervarsity Press, 2014. — 274 p.
114. Harrington, D. *The Wisdom of the Scribes According to Ben Sira / Ideal Figures in Ancient Judaism.* — Michigan: Ann Arbor, 1980. — P. 181-188.
115. Hays, R.B. *Reading Backward: Figural Christology and Fourfold Gospel Witness.* — WACO: Baylor University Press, 2014. — 182 p.
116. Hengel, M. *Qumran and Hellenism Religion in the Dead Sea Scrolls.* — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — 335 p.
117. Hengel, M. *Studies in Early Christology.* — Lake Placed: UNKNO. — 422 p.
118. Hengel, M. *The Charismatic Leader and His Followers.* — Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2005. — 126 p.
119. Hengel, M. *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ.* — Philadelphia: Trinity Press International, 1989. — 121 p.
120. Hengel, M. *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion.* — Philadelphia: Fortress, 1976. — 112 p.
121. Hengel. M. *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period.* — Minneapolis: Fortress Press, 1980. — 184 p.
122. Hengel. M. *Judaism and Hellenism.* — Minneapolis: Fortress Press, 1974. — 666 p.

123. Himmelfarb, M. Temple and Priests in the Book of the Watchers, the Animal Apocalypse and the Apocalypse of Weeks / The Early Enoch Literature. — Leiden: Brill, 2007. — P. 219-236.
124. Hobart W. K. The Medical Language of St. Luke. — Dublin: Gorgias Pr Llc, 2003. — 344 p.
125. Hoenher, W. H. Herod Antipas. — Cambridge: Cambridge University Press, 1980. — 437 p.
126. Holladay, C. R. Theios Aner in Hellenistic Judaism: A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 1977. — 300 p.
127. Holladay, J. S. Jr. Assyrian Statecraft and the Prophets of Israel / HTR — 1970. — Vol. 63. — P. 29–5.
128. Horsley, R. A. Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel. — London, Leiden: Westminster John Knox, 2000. — 312 p.
129. Horsley, R., Hanson, J. Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus. — Minneapolis: Winston Press, 1973. — 304.
130. Horsley, R.A. "Messianic" Figures and Movements in First-Century Palestine / The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. — Minneapolis: Fortress Press, 1992. — P. 276- 295.
131. Horst van der, P. Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist / The Journal of Jewish studies. — 1983. — T. 34. — Vol. 1. — P. 21-29.
132. Hultgard, A. The Ideal 'Levite', the Davidic Messiah, and the Saviour Priest in the Testaments of the Twelve Patriarchs / Ideal Figures in Ancient Judaism. — Michigan: Ann Arbor, 1980. — P. 93-110.
133. Hultin, J. Jude's citation of 1 Enoch / Jewish and Christian Scriptures The Function of "Canonical" and "Non-Canonical" Religious Texts. — London: T&T Clark International, 2010. — P. 113-128.
134. Hurtado, L. W., One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism. — Philadelphia: Fortress, 1988. — 210 p.

135. Hurtado, L.W. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. — Eerdmans: Grand Rapids, 2005. — 768 p.
136. Jackson, B. S. *Essays on Halakhah in the New Testament*. — Leiden: Brill, 2008. — 279 p.
137. Jacobson, H. *The Exagoge of Ezekiel*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983. — 264 p.
138. Jassen, A.P. *Mediating the Divine. Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*. — Leiden: Brill, 2007. — 452 p.
139. Jassen, A.P. *Power, Politics, and Prophecy in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism / Divination, Politics and Ancient Near Eastern Empires*. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. — P. 171-198.
140. Jassen, A.P. *Prophecy after “The Prophets”: The Dead Sea Scrolls and The History of Prophecy in Judaism / The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*. — Leiden: Brill, 2011. — P. 577–593.
141. Jassen, A.P. *Survival at the End of Days: Aspects of Soteriology in the Dead Sea Scrolls / This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism*. *Library of Second Temple Studies*. — London: T. & T. Clark, 2011. — P. 193–210.
142. Jassen, A.P. *The Pesharim and the Rise of Commentary in Early Jewish Scriptural Interpretation // Dead Sea Discoveries* — 2012. — Vol. 19. — P. 363–398.
143. Jonge, M. de. *God’s Final Envoy: Early Christology and Jesus’ Own View of His Mission*. — Grand Rapids: Eerdmans, 1998. — 176 p.
144. Jonge, M. *The Christian Origin of the Greek Life Adam and Eve / Literature on Adam and Eve*. ed. by Anderson G, Stone M, Tromp J. — Leiden: Brill. 2000. — P. 347-363.

145. Judaism and Their Messiahs at the Turn of Christian Era. / ed. By Neusner J., Green W. S., Frerichs E.R. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — 299 p.
146. Kazen, T. Jesus as Proto Rabbinic Teacher of Halakhah / The halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew. — Atlanta: Society of Biblical Literature. — P. 195-207.
147. Kee, C. H. Christology in Mark's Gospel / Judaism and their Messiahs at the turn of the Christian era. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — P. 176-194.
148. Kiears, C. L. Dating the Similitudes of Enoch // New Testament Studies — 1979. — № 25. — P. 360-369;
149. Kingsbury, J.D. The Christology of Mark's Gospel. — Philadelphia: Fortress, 1983. — P. 53.
150. Kloppenborg, J. Synoptic Problems: Collected Essays. — Tubingen: Mohr Siebeck, 2014. — 750 p.
151. Knibb, M. A. The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review // New Testament Studies — 1979 — № 25. — P. 345-359;
152. Knibb, M. Reflections on the Status of the Early Enochic Writings Authoritative Scriptures in Ancient Judaism — Leiden: Brill, 2008. — P. 143-154.
153. Knohl, I. The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls. — Los Angeles: University of California Press, 2000. — 159 p.
154. Kooij, A. van der. Authoritative Scriptures and Scribal Culture / Authoritative Scriptures in Ancient Judaism — Leiden: Brill, 2008. — P. 55-72.
155. Koosed, J. L. Nine Reflections on the Book: Poststructuralism and the Hebrew Bible // Religion Compass. — 2008. — Vol. 2. — № 4. — P. 499–512.



156. Kratz, R. *Son of God and Son of Man: 4Q246 in the Light of the Book of Daniel / Son of God: Divine Sonship in Jewish and Christian Antiquity*. — University Park, PA: Eisenbrauns, 2019. — P. 9–27.
157. Kratz, R. *The Vision of Daniel / The Book of Daniel: Composition and Reception* — Leiden: Brill, 2001. — P. 91-113;
158. Kugel, J. *Wisdom and the Anthological Temper / The Anthology in Jewish Literature*. — Oxford: Oxford University Press, 2004. — P. 32-53.
159. Kuzio, M. *The Antichrist Tradition in Antiquity Antimesianism in Second Temple and Early Christian Literature*. —Tubingen: Mohr Siebeck, 2020. — 292 p.
160. Kvanvig, H. *Cosmic Laws and Cosmic Imbalance: Wisdom, Myth and Apocalyptic in Early Enochic Writings / The Early Enoch Literature*. — Leiden: Brill, 2007. — P. 139-158.
161. Lacocque, A. *Allusion to creation in Daniel 7 / The Book of Daniel: Composition and Reception* — Leiden: Brill, 2001. — P.114-131.
162. Lenzi, A. *Revisiting Biblical Prophecy, Revealed Knowledge Pertaining to Ritual, and Secrecy in Light of Ancient Mesopotamian Prophetic Texts / Divination, Politics and Ancient Near Eastern Empires*. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. — P. 65-86.
163. Levison, R.J. *The Exoneration and denigration of Eve in the Greek Life Adam and Eve / Literature on Adam and Eve*. ed. by Anderson G, Stone M, Tromp J. — Leiden: Brill. 2000. — P. 251-275
164. Lim, T. *The Qumran Scrolls, Multilingualism, and Biblical Interpretation / Religion in the Dead Sea Scrolls*. — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2000. — P. 68-85
165. Longenecker, R. *The Christology of Early Jewish Christianity*. — Napesvill: Alecr Allenson Inc., 1970. — 192 p.
- a. Machiela, D. *Aramaic Dead Sea Scrolls: Coherence and Context in the Library of Qumran / The Dead Sea at Qumran and the Concept of Library*. — Leiden: Brill, 2016. — P. 244-260.

166. Machiela, D. *The Dead Sea Genesis Apocryphon: A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13–17.* — Leiden: Brill, 2009. — 384 p.
167. Machiela, D. *The Qumran Pesharim as Biblical Commentaries Historical Context and Lines of Development // Dead Sea Discoveries.* — 2012. — Vol. 19. — P. 313–362
168. Mack, B. L. *Wisdom Makes a Difference: Alternatives to «Messianic» Configurations / Judaism and their Messiahs at the turn of the Christian era.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — P. 15-48.
169. MacRae, G. *Messiah and Gospel / Judaism and their Messiahs at the turn of the Christian era.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — P.169-186.
170. Mason, E. F. *Hebrews and Second Temple Jewish Traditions on the Origins of Angels / Hebrews in Contexts Ancient Judaism and Early Christianity.* — Leiden: Brill, 2016. — P. 63-96.
171. Mason, S. *Flavius Josephus on the Pharisees.* — Leiden: Brill, 1991. — 442 p.
172. McGrath, J. F. *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context.* — Urbana: University of Illinois Press, 2012. — 355 p.
173. McGrath, J. F., Truex J. *Early Jewish and Christian Monotheism: A Select Bibliography / Early Jewish and Christian Monotheism.* — London: T&T Clark, 2004. — 274 p.
174. Meeks, W.A. *Moses as God and King. / Religions in Antiquity.* — Leiden: Brill, 1968. — P. 354–371.
175. Mendels, D. *Pseudo-Philo’s Biblical Antiquities, the “Fourth Philosophy”, and the Political Messianism of the First Century C.E. / The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity.* — Minneapolis: Fortress Press, 1992. — P. 294-313.
176. Mendels, D. *Rise and Fall of Jewish Nationalism.* — Grand Rapids: Eerdmans, 1997. — 462 p.

177. Mettinger, T. The dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod theologies. — Lund: CWK Gleerup. — 158 p.
178. Miller V. A King and A Fool. — Leiden: Brill, 2019. — 312 p.
179. Moore, S. D. Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross. Minneapolis: Fortress Press, 1994. — 244 p.
180. Murphy, R. Carm, O. Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Cantiles, Ecclesiastes, and either. — Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 1981. — 202 p.
181. Murphy, R.E. Introduction to the Wisdom literature of the Old Testament. — New York: The Liturgical Press, 1965. — 163p.
182. Nel, M. A Comparison Between the Worldviews of the Gospel of Mark and Q / Journal of Early Christian History. — 2014. — Vol. 4 — № 2. — P. 76–94.
183. Newman, H. Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period. — Leiden: Brill, 2006. — 332 p.
184. Newman, J. Priestly Prophets at Qumran: Summoning Sinai Though the Songs of the Sabbath Sacrifice. / The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity — Leiden: Brill, 2008. — P. 29-72.
185. Nickelsburg, G. Enochic Wisdom and Its Relationship to the Mosaic Torah / The Early Enoch Literature. — Leiden: Brill, 2007. — P. 81-94.
186. Nickelsburg, G.W. 1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108. — Minneapolis: Fortress, 2001. — 662 p.
187. Norris, P., Inglehart, R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. — Cambridge: Cambridge University Press, 2011. — 375 p.
188. Oliver, W.I. Torah Praxis after 70 CE: Reading Matthew and Luke-Act as Jewish Texts. — University of Michigan, 2012. — 596 p.
189. Orlov, A. A. In the Mirror of the Divine Face: The Enochic Features of the Exagoge of Ezekiel the Tragedian / The Significance of Sinai: Traditions

- about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity — Leiden: Brill, 2008. — P. 187-199.
190. Orlov, A. A. The Glory of the Invisible God: Two Powers in Heaven Traditions and Early Christology. — Edinburgh: T&T Clark, 2019. — 240 p.
191. Orlov, A.A. The Enoch-Metathrone Tradition. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. — 395 p.
192. Osborn, E. The Emergence of Christian Theology. — Cambridge: Cambridge University Press, 1993. — 356 p.
193. Overman, J. A. Matthew Gospel and Formative Judaism. — Minneapolis: Fortress Press, 1990. — 174 p.
194. Painter, J. The Quest for the Messiah. — Nashville: Abingdon, 1993. — 492 p.
195. Pearson, B. Dry Bones in the Judean Desert: The Messiah of Rphraim, Ezekiel 37, and Thepost-Revolutionary Followers of Bar Kokhba // Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period. — 1998. — Vol. 29. — No. 2. — P. 192-201.
196. Perrin, N. The High Priest's Question and Jesus' Answer // The Passion in Mark. Philadelphia, 1976. P. 80-95.
197. Poirier, J. C. The Endtime Return of Elijah and Moses at Qumran // Dead Sea Discoveries. — 2003. — Vol. 10. — № 2. — P. 221-242
198. Popovic, M. Bones, Bodies and Resurrection in the Dead Sea Scrolls / Body in Death and Resurrection. — Berlin: De Gruyter, 2009. — P. 220-242.
199. Puech, E. 2464QApocryphe de Daniel ar / Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3, DJD 22. — Oxford: Clarendon Press, 1996. — P. 165–84.
200. Rabin, C. The Historical Background of Qumran Hebrew / Aspects of the Dead Sea Scrolls. — Jerusalem: Magnes Press, 1965. — P. 144-161.
201. Reed, S. The Linguistic Diversity of the Texts Found in Qumran / The Dead Sea at Qumran and the Concept of Library. Leiden: Brill, 2016. P. 132-154.

202. Reiterer, F. Die Vorstellung vom Tod und den Toten in Ben Sira / Body in Death and Resurrection. — Berlin: De Gruyter, 2009. — S. 167-204.
203. Rodgers, Z. Josephus's "Theokratis" and Mosaic Discourse: The Actualization of the Revelation at Sinai / The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity — Leiden: Brill, 2008. — P. 129-148
204. Roth, W. M. W. The Gnostic-Discursive Wisdom of Jesus Ben Sirach / Semeia. — 1980. — № 17. — P. 35-79.
205. Sacchi, P. Measuring Time among the Jews: The Zadokite Priesthood, Enochism, and the Lay Tendencies of the Maccabean Period / The Early Enoch Literature. — Leiden: Brill, 2007. — P. 95-118.
206. Sacchi, P. The 2005 Camaldoli Seminar on the Parables of Enoch: Summary and Prospects for Future Research // Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting of the Book of Parables. — Grand Rapids: Eerdmans, 2007. — 507 p.
207. Saldarini A. Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. — Grand Rapid: Eerdmans, 1988. — 353 p.
208. Sanders, E.P. Jewish Law from Jesus to the Mishnah — Philadelphia: Trinity Press International, 1989. — 562 p.
209. Sanders, E.P. Jewish Law from Jesus to the Mishnah. — Lake Placed: UNKNO. — 404 p.
210. Sanders, E.P. Judaism: Practice and Belief, 63 BCE — 66 CE. — London: SCM Press, 1992. — 580 p.
211. Schiffman, L. From Temple to Torah: rabbinic Judaism in light of the Dead Sea Scrolls // Shofar. — 1992. — Vol. 10. — № 2. — P. 2–15.
212. Schiffman, L. Halakhic terminology in the Dead Sea Scrolls // Revue de Qumran. — 2009. — Vol. 24. — № 1. — P. 115-133.
213. Schiffman, L. Second Temple Literature and Rabbinic Judaism / Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Culture. — Leiden: Brill, 2011. — P. 597-617.

214. Schnabel, E. J. *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul*. — Tübingen: Mohr, 1985. — 428 p.
215. Schnabel, E. J. *Mark: Introduction and Commentary*. — InterVarsity Press: USA, England, 2017. — 448 p.
216. Schniedewind, W. *Qumran Hebrew as an Antilanguage / Journal of Biblical Literature*. — 1999. — Vol. 118. — No. 2. — P. 235-252.
217. Schniedewind, W. *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*. — Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. — 275 p.
218. Schofield, A. *From Qumran to the Yahad A New Paradigm of Textual Development for The Community Rule*. — Leiden: Brill, 2009. — 345 p.
219. Schöpflin, K. *The Revivification of the Dry Bones: Ezekiel 37:1-14 / Body in Death and Resurrection*. — Berlin: De Gruyter, 2009. — P. 67-85.
220. Schremer, A. *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity*. — Oxford: Oxford University Press, 2010. — 296 p.
221. Schremer, A. *Midrash, Theology, and History: Two Powers in Heaven Revisited / Journal for the Study of Judaism* — 2008. — Vol. 39. — P. 1-25.
222. Schuerer, E. *The History of the Jewish People in The Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135)*. — Edinburgh: T&T Clark Ltd., 1973. — 320 p.
223. Schwartz, R. *Josephus on his Jewish Forerunners (Contra Apionem) / Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism*. — Lieden: Brill, 2007. — P. 195-206.
224. Schwartz, S. *Conversation to Judaism in the Second Temple Period: a Functional Approach / Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism*. — Lieden: Brill, 2007. — P. 223-236.
225. Scott, S. *The Binitarian Nature of the Book of Similitudes / Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. — 2008. — Vol. 18. — P. 55-78.
226. Segal, A. F. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. — Leiden: Brill, 1977. — 339 p.

227. Segal, M. Who is the 'Son of God' in 4Q246? An Overlooked Example of Early Biblical Interpretation / DSD. — 2014. — № 21. — P. 289–31.
228. Setzer, C. Resurrection of the Body in Early Judaism and Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition. Leiden: Brill, 2004. 191p
229. Shatzman, I. Jews and Gentiles from Judas Maccabeus to John Hyrcanus according to Contemporary Jewish Sources. / Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism. — Lieden: Brill, 2007. — P. 237-270.
230. Sherwood, Y. The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective. — Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. — 360 p.
231. Skehan, P. W., A. A. DiLella. The Wisdom of Ben Sira. — New York: Doubleday, 1987. — 620 p.
232. Skehan, P.W., Ulrich, E., Sanderson J. E. Qumran Cave 4.IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts / DJD IX. — Oxford: Clarendon, 1992. — P. 101–103.
233. Smith, M. S. God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. — 408 p.
234. Sommer, B.D. The Bodies of God and the World of Ancient Israel. — Cambridge: Cambridge University Press, 2009. — 352 p.
235. Stamm, J. J. Der Name des König David. // Congress volume Oxford. — Oxford: Oxford University Press, 1959. — P. 165–183.
236. Stern, D. Anthology and Polysemy in Classical Midrash / The Anthology in Jewish Literature. — Oxford: Oxford University Press, 2004. — P. 108-142.
237. Strack, L and Stemberger G. Introduction to the Talmud and Midrash. — Minneapolis: Fortress Press, 1991. — 448p.
238. Stuckenbruck, L. T. Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John. — Tübingen: Mohr Siebeck, 1995. — 348 p.

239. Stuckenbruck, L. *The Book of Giants from Qumran: Texts, Translation, and Commentary*. — Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. — 289 p.
240. Stuckenbruck, L. *The Early Tradition Related to 1 Enoch from Dead Sea Scrolls: An Overview and Assessment / The Early Enoch Literature*. — Leiden: Brill, 2007. — P. 41-64.
241. Stuckrad, K. von. *Stars and Powers: Astrological Thinking in Imperial Politics from the Hasmoneans to Bar Kokhba / The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*. — Leiden: Brill, 2014. — P. 387-399.
242. Suter, D. *Temples and the Temple in the Early Enoch tradition: Memory, Vision, and Expectation / The Early Enoch Literature*. — Leiden: Brill, 2007. — P. 195-219.
243. Sweeney, M. *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*. — Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2005. — P. 316.
244. Talmon, S. *Waiting for the Messiah: The Spiritual Universe of the Qumran Covenanters Wisdom / Judaism and their Messiahs at the turn of the Christian era*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — P. 111–138.
245. Tepler, Y. Y. *Birkat HaMinim: Jews and Christians in Conflict in the Ancient World*. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. — 413 p.
246. *The Bible and Midrash / Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*. ed by Stern D. Yale; Yale University. — 376 p.
247. Thomas, S. *The “Mysteries” of Qumran Mystery, Secrecy, and Esotericism in the Dead Sea Scrolls*. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009 — 329 p.
248. Tigchelaar, E. *Aramaic Texts from Qumran and the Authoritativeness of Hebrew Scriptures: Preliminary Observations / Authoritative Scriptures in Ancient Judaism* — Leiden: Brill, 2008. — P. 155-172.



249. Tigchelaar, E. *Wisdom and Counter-Wisdom in 4QInstruction, Mysteries and 1 Enoch / The Early Enoch Literature*. — Leiden: Brill, 2007. — P. 177-194.
250. Tuschling, R. M. M. *Angels and Orthodoxy: A Study in Their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*. — Tubingen: Mohr Siebeck, 2007. — 271 p.
251. Vachiela, A. *Luke 13:10–13: ‘Woman, You Have Been Set Free From Your Ailment’— Illness, Demon Possession, and Laying on of Hands in Light of Second Temple Period Jewish Literature / The Gospels in First-Century Judaea: Proceedings of the Inaugural Conference of Nyack College’s Graduate Program in Ancient Judaism and Christian Origins, August 29th, 2013*. — Leiden: Brill, 2015. — P. 122–137.
252. Vanderkam, J. *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. — New-York: Catholic Biblical Association. — 218 p.
253. Vanderkam, J. *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile*. — Augsburg: Augsburg Fortress Publishers, 2004. — 572 p.
254. Wassen, C. *What Do Angels Have against the Blind and the Deaf? Rules of Exclusions in the Dead Sea Scrolls / Common Judaism: Exploration in Second Temple Judaism*. — Minneapolis: Fortress Press, 2008. — P. 115-129.
255. Watts, J. *Ritual and Rhetoric in Leviticus From Sacrifice to Scripture*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2007. — 278 p.
256. Weinfeld, M. *Deuteronomy and Deuteronomistic School*. — Oxford: Clarendon Press, 1972. — 451 p.
257. Westermann, C. *Roots of Wisdom*. — Westminster: Westminster John Knox Press, 1990. — 188 p.
258. Wieder, N. *The “Law-Interpreter” of the Sect of the Dead Sea Scrolls: The Second Moses // Journal of Jewish Studies*. — 1953. — Vol. 4. — № 4. — P. 158-175.

259. Wierzbicka, A. *Semantics, Culture and Cognition: Universal human concepts in culture-specific configurations*. — Oxford: Oxford University Press, 1992. — 496 p.
260. Wierzbicka, A. *What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in simple and universal human concepts*. — Oxford: Oxford University Press, 2001. — 528 p.
261. Willis, M. *Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the book of Daniel*. — New York: T&T Clark, 2010. — 240 p.
262. Willitts, J. *Matthew's Messianic Shepherd-King: In Search of 'The Lost Sheep of the House of Israel'*. — Berlin: De Greyter, 2007. — 284 p.
263. Wilson, S. G. *Related Strangers: Jews and Christians*. — Minneapolis: Fortress, 1995. — 436 p.
264. Wolfson, E. *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. — Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994. — 464 p.
265. Wright N.T. *The New Testament and People of God*. — Minneapolis: Fortress Press, 1992. — 535 p.
266. Wright, B. *1 Enoch and Ben Sira: Wisdom and Apocalypticism in Relationship / The Early Enoch Literature*. — Leiden: Brill, 2007. — P. 159-176.
267. Xeravits, G.G. *From the Forefathers to the "Angry Lion." Qumran and the Hasmonaeans / The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology*. — Leiden: Brill. — P. 211–221.
268. Xeravits, G.G. *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*. — Leiden: Brill, 2003. — 262 p.
269. Yarbro Collins, A. *Mark: A Commentary*. — Minneapolis: Fortress Press, 2006. — 944 p.
270. Yarbro Collins, A., Collins, J. *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*. — Grand Rapids: Eerdmans, 2008. — 275 p.

271. Zimmermann, J. Observations on 4Q246. / Qumran messianism. studies on the messianic expectations in the Dead Sea Scrolls. Tubingen: Mohr Siebeck, 1998. P. 175-190.
272. Zsengeller, J. Maccabees and Temple Propaganda / The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology. — Leiden: Brill, 2007. —
273. Асмус, В. прот. Царь в Библии. // Православная государственность: 12 писем об империи / Сборник статей под ред. А.М. Величко, М.Б. Смолина. — СПб: Издательство Юридического института (Санкт-Петербург), 2003. — С. 230-241.
274. Астапова, О. Истоки сакрализации власти. Священная власть в древних царствах Египта, Месопотамии, Израиля. — М.: РИПОЛ классик, 2020. — 492 с.
275. Астапова, О. Концепты царственного священства на древнем Востоке и в раннем христианстве. / Вестник РГГУ. — 2009. — № 15 : Серия “Культурология : Искусствоведение. Музеология”. — С. 97-108.
276. Бабкина, С. Рожденный звездой: о значении прозвища «Бар-Кохба» // Труды по еврейской истории и культуре. Материалы XXIII ежегодной международной конференции по иудаике. Академическая серия. — 2017. — Вып. 4. — С. 21-42.
277. *Белый К.В.* Библейская концепция теократической монархии // «Теология. Философия. Право» — № 4(8) — 2018. — С. 7-27.
278. Бергер, П. Священная завеса: элементы социальной теории религии. — М.: Новое литературное обозрение, 2019. — 208 с.
279. Богородский, Я.А. Еврейские цари. Казань: Центральная типография, 1906. — 382 с.
280. Братчер, Р., Найда, Ю. Комментарии к Евангелию от Марка. Пособие для переводчиков Священного Писания. — М.: РБО, 2001. — 560 с.
281. Браун, Р. Введение в Новый Завет. Т. 1. — М.: ББИ.— 564 с.

282. Вандеркам, Дж. Введение в ранний иудаизм. — М.: ББИ, 2011. — 278 с.
283. Вевюрко, И.С. Аллегорическая интерпретация Священного Писания в кумранских пещарим // Библия и христианская древность. — 2019. — Т 1. — № 1. — С. 163–184.
284. Вевюрко, И.С. Диалектика истории институтов власти в Ветхом Завете // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2013. — № 3. — С. 94–109.
285. Вевюрко, И.С. Пророческое вдохновение в Ветхом Завете. / Философия религии: аналитические исследования. — 2018. — Т. 2. — № 2. — С. 25-50.
286. Вевюрко, И.С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. — М.: Издательство Московского Университета, 2018. — 912 с.
287. Вевюрко, И.С. Этапы развития иудео-эллинистической пайдеи // Концепт: философия, религия, культура. 2018. — № 4. — С. 32–46.
288. Вейнберг, И.П. Древнееврейское государство: идея и реальность // Государство на Древнем Востоке. — М.: Вост. лит. 2004. — С. 300-310.
289. Выдрин, А. иер. Возникновение монархии в Древнем Израиле. Комментарий на Первую книгу Царств. — Сергиев Посад: Издательство МДА, 2020. — 464 с.
290. Гарсия-Уидобро, Т. Ангелы и люди: Единение в общей литургии / Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве. под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2018. — С. 447-461.
291. Горохов, В. иер. Проблема формирования политического института монархии в Древнем Израиле (по данным современной зарубежной историографии) // Христианское чтение. — 2012. — № 1. — С. 161-172.
292. Грант, М. История древнего Израиля. — М.: Терра, 1998. — 336с.

293. Грилихес, Леонид прот. Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. — М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1999. — 91 с.
294. Десницкий, А. «Новая герменевтика» и перспективы православной библеистики // Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. — М.: ПСТГУ. — Т. 1. — № 20. — 2010. — С. 147-150.
295. Десницкий, А. С. Царь Давид между мифом и историей // Ориенталистика. — 2019. — Vol. 2. — № 3. — С. 710-723.
296. Зиновкин, А. свящ. Термин  $\text{בן אנוש}$  «Сын человеческий» в поздней литературе Второго храма. // Христианские чтения. — 2013. — Т. 2. — С. 203–228.
297. Ивлиев, Ианнуарий архм., Евангелие от Марка: Богословско-экзегетический комментарий. — М.: ББИ. — 423 с.
298. Иеремиас, И. Богословие Нового Завета. Ч.1. Провозвестие Иисуса. — М., 1999. — 369 с.
299. Кудрявцева, К. «Жена, облеченная в солнце»: происхождение образа. — М.: РГГУ, 2015. — 334 с.
300. Левинская, И. Деяния апостолов. Главы 9-28: Историко-филологический комментарий. — Факультет филологии и искусства СПбГУ, 2008 г. — 680 с.
301. Литвин, Т.В., Тантлевский, И.Р. Мессианско-эсхатологические ожидания, отраженные в кумранских рукописях и в ранних посланиях апостола Павла. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2018. — Т. 19. — № 3. — С. 193–217.
302. Лопухин, А.П. Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 2. СПб, 1905. — 689 с.
303. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. — М.: «Языки русской культуры», 1996. — 464 с.

304. Мейсон Э. Интерпретация образа Мелхиседека в иудаизме Второго Храма / Небесные посредники: Иудейские истоки ранней христологии. под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2016. — С. 55-70.
305. Минский, М. Фреймы для представления знаний. — М.: «Энергия». 1979. — 152 с.
306. Орлов, А. А. Воскрешение Ветхого Адама. Вознесение, преобразование и обожение праведника в ранней иудейской мистике. — М.: Пробел-2000. — 464 с.
307. Орлов, А. А. Енохические черты образа Моисея в Эксагоге Иезекииля Трагика / Небесные посредники: Иудейские истоки ранней христологии. под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2016. — С. 69-134.
308. Орлов, А. А. Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2018. — 385 с.
309. Орлов, А. А. Подобие небес: Азазель, Сатаниил и Левиафан в иудейской апокалиптике. — М.: Книжники, 2016. — 384 с.
310. Орлов, А. А. Регент небесных крыл: литургическая роль Еноха-Метатрона во Второй Книге Еноха и традиции Меркавы / Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве. под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2018. — С. 351-382.
311. Покровский, Ф.Я. Разделения еврейского царства на царство иудейское и израильское. — Киев: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1885. — 358 с.
312. Поснов, М. Иудейство. К характеристике внутренней жизни еврейского народа в после пленное время. — Киев: Типография И.И. Горбунова, 1906. — 273 с.

313. Поснов, М.Э. Взаимодействие двух факторов в истории Израильского народа — божественного и человеческого. — Киев, 1903. — 20 с.
314. Поснов, М.Э. Идея завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете. Богуслав: Лито-Типография А.М. Ленского, 1902. — 97 с.
315. Пропп, В.Я. Морфология волшебной сказки. исторические корни волшебной сказки. — М.: Издательство КоЛибри. 2020. — 624 с.
316. Рыбинский, В.П. Самаряне. Обзор источников для изучения самарянства. История и религия самарян. — М.: МДА, 2005. — 627 с.
317. Сантала, Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. —СПб.: «Печатный Двор», 1995. — 199 с.
318. Сгоннова, А. Ю. Мессия, царь, пророк: священническое мировоззрение в книге Иосифа Флавия «Иудейская война» и в межзаветной литературе // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2019. — Вып. 81. — С. 105-118.
319. Сгоннова, А. Ю. Трансформации в религиозном осмыслении царской власти (Иудея I века) // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. — 2022. — № 1. — С. 184–194.
320. Сгоннова, А. Ю. Фигуры Давида и Ирода Великого в свете представлений о царской власти // Шаги/Steps. — 2022. — № 3. — С.119–139.
321. Селезнёв, М. Г. Βασιλεύς и ἄρχων в Септуагинте: греческие эквиваленты еврейского слова «царь» и отношение к царской власти в иудаизме III в. до н. э. // Шаги/Steps. — 2017. — Т. 3. — № 4. С. 47-63.
322. Тантлевский, И. Р. Как Мелхиседек «стал подобным сыну бога»: фигура ханаанейского «царя Шалема и священника Бога Всевышнего» в иудейской и раннехристианской традициях. / Вестник РХГА. — 2018. — Т. 19. — Вып. 2. — С. 138-139.

323. Тантлевский, И. Р. Книги Еноха. Арамейские фрагменты из Кумрана. Еврейская книга Еноха, или Книга Небесных Дворцов. Сефер Йецира — Книга Созидания. — М.: Мосты культуры, 2002. — 376 с.
324. Тантлевский, И. Р. Образ сотериологической фигуры Подобного Сыну Человеческому в иудейской литературе эпохи эллинизма и его возможный прототип в Псалме 110 [109] // ΣΧΟΛΗ. — 2015. — Т. 9 (2). — С. 316–329.
325. Тантлевский, И. Р. Псалом 110[109] как источник религиозно-теологической концепции кумранского «Мидраша Мелхиседека» (11Q13) // Вестник РХГА. — 2016. — Т. 17. — Вып. 4. — С. 211-217.
326. Тантлевский, И.Р. «Когда [Бог] породит Мессию с ними...»: идея рождения Мессии Израиля в лоне Кумранского сообщества // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2014. — № 3. — С. 93–99.
327. Тантлевский, И.Р. История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. — СПб.: Издательство РХГА, 2012.
328. Тантлевский, И.Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. — СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2005. — 404 с.
329. Тантлевский, И.Р. Иудейские псевдоэпиграфы мистико-гностического толка. — СПб.: Издательство РХГА, 2014. — 302 с.
330. Тантлевский, И.Р. Мелхиседек и Метатрон. — СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. — 328 с.
331. Тантлевский, И.Р. Фатализм ессеев. / Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2013. — Т. 14. — Вып. 3. — С. 314-324.
332. Тантлевский, И.Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб.: Издательство РХГА, 2016. — 407 с.
333. Флетчер-Луи, К. Первосвященник как божественный посредник (пример из книги пророка Даниила) / Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве. под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2018. — С. 201-264.



334. Хартадо, Л. Божественное посредничество в древнем иудейском монотеизме / Небесные посредники: Иудейские истоки ранней христологии. под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2016. — С. 7-23.
335. Хартадо, Л. Вознесенные патриархи как божественные посредники / Небесные посредники: Иудейские истоки ранней христологии. под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2016. — С. 24-44.
336. Чериковер, В. Эллинистическая цивилизация и евреи. — М.: Гуманитарная академия, 2010. — 640 с.
337. Шалев, М. Первая и Вторая книги пророка Самуила (Первая и Вторая книги Царств) / Откровения: личностный взгляд на книги Библии. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2009. — С. 432-447.
338. Шиффман, Л. От текста к традиции: история иудаизма в эпоху второго храма и период мишны и талмуда. — Иерусалим; М.: Гешарим/Мосты культуры, 2016. — 304 с.
339. Шмаина-Великанова, А. Книга Руфи как символическая повесть. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. — 256 с.
340. Эко, У. Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике. — СПб.: Simposium. 2006. — 512 с.