

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

*И.С. Вевюрко*

### Пророческое вдохновение в Ветхом Завете: древнейшая интерпретация в свете современных исследований

*Илья Сергеевич Вевюрко* – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1. Доцент кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета ПСТГУ; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; e-mail: vevurka@mail.ru

В данной статье рассматривается вопрос о формах пророческого вдохновения в Ветхом Завете, а также литературе периода Второго Храма. Описываются термины, употребляемые в отношении к феноменам пророчества в разных частях канона Ветхого Завета, межзаветной литературе и в свитках Мертвого Моря в историческом контексте развития этой социальной группы. Подробно разбираются виды пророчеств, а также специфические формы получения божественного откровения в Древнем Израиле. Сделан вывод о взаимосвязи самовосприятия пророком акта откровения как исходящего изнутри с отношением мысли, возникающей в уме и первичной по отношению к акту вербализации. В статье показано, что оппозиция «диктовки» и «сотрудничества» (либо «поэтического вдохновения») нерелевантна для древнейшей интерпретации феномена пророчества и ее библейских источников, но является наложением на них концепций, вырабатывавшихся в межконфессиональной полемике начала Нового времени. Отношения пророка с источником откровения в древности рассматривались и не как диалог двух субъектов, и не как чистый медиумизм, но, скорее, как резонанс, действующий по принципу золотой арфы; именно в этом смысле следует понимать метафору «музыкального инструмента», встречающуюся у отцов Церкви.

**Ключевые слова:** пророк, пророчество, откровение, вдохновение Ветхий Завет, Библия, Древний Израиль

«Пророк есть переводчик (ἑρμηνεύς), эхом изнутри отзывающийся на речения Бога, от Бога же не исходит ничего ошибочного» [*Philo. Roen. 55–56*]. Сформулированное Филоном Александрийским (I в.) определение пророческого дара имеет две стороны: одна – непогрешимость источника, без признания которой речь не может быть воспринятой слушателем как пророческая, другая – характер манифестации как отражения, представляющего источник в заведомо усеченном и как бы исчезающем виде, подобно эху<sup>1</sup>. Кажется, из этого следует,

<sup>1</sup> Не исключено, что Филон учел данное Сократом в одном из ранних диалогов Платона определение поэтов: οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ’ ἢ ἑρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν (Ион 534ε). Но если здесь поэт представляется как слепое орудие божества, то относительно Филона можно не сомневаться,

что перевод, а тем более перевод с перевода, будет с каждым разом все более бледной копией, в пределе совсем непригодной для распознавания смысла. Но Филон, очевидно, так не думал, иначе он не написал бы о еврейском оригинале и греческом переводе Писания: «сестры, а еще вернее, одно и то же» [*Philo. Vita. II. 40*]. По Филону, перевод (или толкование: слово ἐρμηνεύς означало искусного в том и другом) принадлежит к сущности пророческой речи, так что любая следующая копия, если процесс ее снятия был также вдохновлен свыше, тождественна первой.

В своем понимании пророчества Филон не был одинок и даже не представлял только александрийскую школу<sup>2</sup>. Так, в кумранском тексте «Слова Моисея», написанном как пересказ Второзакония, пророк Моисей получает следующее повеление:

Истолкуй (רָשׁוּר) главам отечеств, левитам и всем священникам, и заповедуй сынам Израилевым слова Закона, которые Я заповедал тебе на горе Синай заповедать им. Прочитай в уши их все тщательно, что Я буду требовать от них [1Q22 I. 3–5].

Можно было бы считать это прелюдией к изложению «Устной Торы», т. е. в буквальном смысле *истолкования* Закона, но, так как далее в тексте приводятся обычные установления из Пятикнижия, становится понятно, что רָשׁוּר здесь относится к следующей конструкции: «заповедуй, что Я заповедал заповедать». Тем самым выстраивается дистанция между слухом пророка и слухом народа; пророк оказывается слухом более, чем словом. Думается, что для герменевтики эпохи этот зазор имел принципиальное значение: независимо от стиля экзегезы (в Александрии и Кумране они были во многом различны<sup>3</sup>), он так расширял внутреннее пространство текста, чтобы в него вместился целый мир «подразумеваемого». Разностью между «словом» и «эхом» оказывался таинственный смысл Писания.

В современной библеистике природа пророческого вдохновения – нерешенная проблема. По аналогии с прорицателями других народов еврейских пророков представляют авторами кратких отрывочных изречений, причем оказывается «трудно выяснить, в каких кругах были собраны и составлены в литературную композицию изустно передаваемые слова пророка» [Ценгер, 2008, с. 546]. С другой стороны, начиная с последней декады прошлого века «тенденция к чтению “финальной формы” Ветхозаветного текста сделала процесс интерпретации целых книг пророков предпочтительным перед поиском за ними персон и собственной теологии оригинальных пророков»

---

что пророка он считает также философом (*Philo. Vita. II. 2*), вместе с тем замечая: «К тому, чего ум бежит, стремится пророчество» (*Ibid. 6*).

<sup>2</sup> Нельзя отнести к александрийской школе и предшествующий ей перевод Септуагинты, в котором слово *hazwn*, означающее пророческое видение, однажды передано как ἐξήγητής (толкователь, Прит. 29:18).

<sup>3</sup> Это различие, впрочем, часто бывает преувеличено. Зачатки аллегорезы, развитой у Филона систематически с применением философского метода, обнаруживаются нередко в Кумранских текстах (например, толкование на Ис. 52:7 – «горы суть пророки» [11Q13 II. 17], или на Чис. 21:18 – «колодець есть Закон» [4Q267, fg 2. 11]). На основании опыта работы с рукописями Мертвого моря А. Джассен пришел к определению пророчества как «передачи аллегорических Божественных посланий человеческим посредником третьей стороне» [Jassen, 2007, p. 4].

[Barton, 1990, p. 559]<sup>4</sup>. При наложении друг на друга двух этих точек зрения собственный голос пророков должен совершенно раствориться в литературоведческом *ratio*.

Избежать этого растворения не помогает и широко принятая ныне презумпция конфессиональной школы, согласно которой «Библия – одновременно Слово Божие и человеческое слово... диалог двоих, добровольное и осознанное подчинение Богу пророка, сохраняющего всю полноту своей личности и ясность сознания» [Десницкий, 2011, с. 55]. Спорить с этим едва ли нужно, разве что мы хотели бы в самом деле редуцировать служение библейских пророков к медиумическому экстазу, что находит себе множество противоречий в самих текстах. Однако на практике развести Божие и человеческое в сакральном тексте оказывается нелегко, так как «простых решений, которые бы “раскрывали механизм” богодухновенности, у нас нет» [Десницкий, 2011, с. 56].

В связи со сказанным внимание к самоописанию опыта библейских пророков совсем не кажется лишним. Какими бы ни были гипотезы критики о происхождении пророческих книг, иных свидетельств подобного рода из библейской эпохи мы практически не имеем, и литературы других народов дают здесь далеко не полный контекст<sup>5</sup>.

### Общее понятие о пророке в древнем Израиле

Согласно 1Цар. 9:9, древнейшим названием пророка в Израиле было *ro'eh* (видящий, в переводе Септуагинты *ὁ βλέπων*). То, что это «видение» следует понимать метафорически<sup>6</sup>, следует из сказанного Иезекиилем: «Горе пророкам безумным, которые ходят вслед духа своего и ничего не видят... Не пустое ли видение видели вы?» (Иез. 13:3, 7). Здесь «видение» (*mahazeh*) как технический термин отличается от способности видеть истину, выражаемой глаголом *ra'ah*. Аналогичным образом имеется в виду внутреннее, разумное зрение и у Иеремии: «Господи, вразуми меня и уразумею; тогда я увидел (*hir'itani – εἶδον*) все замыслы их» (Иер. 11:18). Более употребительное понятие *navi'* (так называется пророк и в арабском языке) может означать как истинного, так и ложного провидца, а глагол от того же корня *hitnabe'* (прорицать) имеет контексты, позволяющие связать с ним понятие об исступлении.

Исходя из исторических описаний, при их сопоставлении с внутренним состоянием провидцев, представляющимся всегда трезвенным, кажется, что исступление свойственно только пророкам поневоле, таким как Саул и его воины (см. 1Цар. 10:11 и 19:24), а также ложным (3Цар. 22:10) и в особенности языческим (3Цар. 18:28). Но на взгляд стороннего наблюдателя истинный про-

<sup>4</sup> За таким изменением подхода стоят трансформации, о которых нет возможности говорить подробно в рамках настоящей статьи. Вкратце, «история пророчества уже не рассматривается в терминах прогрессии от устного к письменному, перехода из примитивной в классическую фазу во время первых записей и упадка во время их обработки» [Ben Zvi, 2000, p. 125].

<sup>5</sup> В представительной коллективной монографии, посвященной сравнению израильских и ближневосточных пророческих текстов [Ben Zvi, 2000], вопрос о самовосприятии пророков даже не ставится.

<sup>6</sup> Проблема метафоры в Библии систематически разрабатывается со сравнительно недавнего времени: [Van Hecke, 2005].

рок может не отличаться от ложного: того и другого называют «одержимым» (məšugga' – ἐπίλημτος, 4Цар. 9:11). Форма здесь ничего не гарантирует; истинность слов «видящего» удостоверяет изнутри свидетельство нравственной правоты, отвне – события, им предсказанные.

В связи с «исступлением» как внешней формой пророчества нужно сказать несколько слов о роли музыки в пророческой речи. Не считая Псалтири, эта роль представлена в Ветхом Завете тонкой пунктирной линией. В 4Цар. 3:15–19 Елисей единственный раз прорицает посредством гуслиста. В 1Цар. 25:1 упоминается, что Давид назначил «сыновей Асафа, Емана и Идифуна, чтобы они провещевали (hannib'im) на цитрах, псалтирях и кимвалах». В 3Цар. 20:12–21, по чтению Ватиканского кодекса, 230 мальчиков-запевал (ἄρχοντες παιδάρια τῶν χορῶν) наносят поражение превосходящей силе [см.: Schenker, 2003, p. 27–29]<sup>7</sup>. Музыка, по-видимому, способна была вводить человека в то благодатное состояние, которое Самсону доставляло его врожденное назорейство. Это видно по танцам Давида перед ковчегом; также псалмы и песни считались написанными «в пророчестве, данном ему от лица Всевышнего» [11Q5 XXVII. 11]. Прибавим к этому, что собственно псалтыри Давида как музыкальному инструменту (евр. kinnwr) еврейское предание придает свойства эоловой арфы [ВТ Брахот, 3б].

Балансируя в глазах окружающих на тонкой грани между мудростью и безумием, своими мнимо немотивированными поступками пророки напоминали юродивых. Тем более ценным представляется описание ими их внутреннего опыта.

### Период царств и плена

Так как в науке долгое время доминировало представление, что после возвращения иудеев из Вавилонского плена пророки вскоре исчезли, мы рассмотрим сначала тексты того времени, к которому относится расцвет т. н. «письменных пророков». Первое место – и по его архетипическому значению для восприятия пророческой литературы, и по положению книги в каноне – принадлежит здесь Исаии. Дробление текста книги между эпохами, о которых он пророчествовал, не мешает критикам признавать ее стилистическое единство<sup>8</sup>. Это позволяет нам не вдаваться в споры о датировке при изучении типа самоописания, представленного в данном тексте.

*Исаия* называет свои пророчества «видениями» (Ис. 1:1–2; 13:1), но редко прибегает к визуальным образам. Это еще раз свидетельствует о метафоре, скорее всего, выражающей идею внутреннего зрения, оптика которого все время меняется: от фотографически точной стенограммы событий (Ис. 10:28–31;

<sup>7</sup> Интересная параллель к этому находится в «Предисловии Ясумаро» к древнеяпонскому собранию мифов «Кодзики»: «Танцуя рядами, уничтожили они мятежников; внимая песне, ниспровергли они врагов» [Пинус, 2005, с. 20].

<sup>8</sup> Формулируется это следующим образом: сконструированный учеными Девтероисаия, который должен был писать в эпоху плена, «в основу своего творчества кладет язык и богословие пророка Исаии, жившего в VIII в. до н. э.» [Ценгер, 2008, с. 547]. Более конкретно, «Иезекииль из времени плена, как и слепопленная еврейская литература, постоянно демонстрируют лингвистические признаки более позднего времени, чем те, которые мы находим в Ис. 40–66» [Rooker, 1996, p. 312].

22:1–3) до масштабной исторической панорамы (Ис. 23 и т. п.). В связи с этим вполне оправдан и вопрос о том, буквально ли понимать слова «Я видел Господа» (Ис. 6:1). Тем не менее в отношении к источнику откровения Исаия выделяется во внутреннем диалоге как собеседник, получающий прямые указания, что ему надлежит делать или сказать. Сразу после таких указаний Слово Божие смешивается с его речью и как бы звучит сквозь нее, так что их нельзя разделить (Ис. 8:1, др.). В одной из глав, приписываемых критикой Второисаие, мы встречаем описание данного процесса изнутри:

Господь УНВН дал мне язык научения, чтобы чувствовать время томления слова. Пробудил (меня) утром, утром; пробудил мое ухо, чтобы слышать. Ибо научение Господа УНВН отверзло ухо мое, а я не воспротивился, ни отступил вспять. Спину мою предал биющим и ланиты мои рвущим (бороду), лица моего не заслонило от бесчестия и плевков. И Господь УНВН помогал мне; посему я не был посрамлен, посему держал лицо свое как кремень, и знал, что не постыжусь (Ис. 50:4–7).

Здесь обращают на себя внимания следующие положения. Во-первых, пророчество для пророка имеет характер очевидности, приходящей извне, подобно тому, как утренний свет пробуждает спящего. Во-вторых, пророческая речь не избыточна: ее *нельзя не говорить*. Слово «томится» и как бы созревает к своему времени<sup>9</sup>. В-третьих, пророк добровольно принимает свое служение, хотя оно и сопряжено со страданием. В этом страдании его будет укреплять сам Бог. Наконец, самое важное, что мы можем извлечь из этого отрывка: пророк является не просто устами, но ухом и устами, ему присуща посредническая роль. Характер посредничества неуловим, так как непонятна дистанция между слышанием и изречением. В связи с этим наивно было бы утверждать, что говорение пророком от своего лица происходит в режиме «отключения» откровения: уместнее говорить лишь о перепадах «напряжения»<sup>10</sup>.

*Иеремия* описывает сходный опыт в еще более экспрессивной форме:

Ты обманул меня, УНВН, и я обманулся<sup>11</sup>. Ты одолел меня и превозмог. Я стал смехом весь день, всякий глумится надо мною. Ибо горько<sup>12</sup> говорю и кричу я, о насилии и опустошении восклицаю. Ибо стало слово УНВН мне в посрамление и поругание весь день. И сказал я: не буду напоминать о Нем и не стану более говорить во имя Его. И был в сердце моем как бы огонь пылающий, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, но не смог (Иер. 20:7–9).

<sup>9</sup> По-видимому, реминисценцию на эту особенность самовосприятия древних пророков представляет собой фраза из влиятельного апокрифа: «Слово призывает меня и Дух изливается на меня» (1Ен. ХСІ. 1).

<sup>10</sup> А.С. Десницкий приводит в пример «собственной», как бы профанной речи в составе Писания слова Павла: «Крестил я также Стефанов дом; а крестил ли еще кого, не знаю» (1Кор. 1:16). «Он и сам точно не помнит... Это слова человека, чья память несовершенна», – подытоживает ученый [Десницкий, 2011, с. 55–56]. Хотя память апостола, несомненно, могла быть далека от совершенства, такое решение вопроса представляется соблазнительно легким и однозначным. Точно ли слова отца (как воспринимал себя Павел в отношении к ученикам), сказанные сыновьям: «не помню, родил ли я кого из вас», побудят их задуматься о состоянии его памяти, а не о том, что он *подразумевают*? Так и описание Исаией своего опыта откровения само похоже на богооткровенный текст.

<sup>11</sup> Букв.: сделался простым (как младенец).

<sup>12</sup> Конъектура еврейского текста по чтению Септуагинты.

В этом тексте говорение «во имя», т. е. от имени Господа, изображается как тяжкий дар, отличающийся от обычной речи пророка, который периодически «препирается» с Богом (Иер. 4:10; 12:1). Конечно, как и жалобы Давида, проклятия Иова и скептические сентенции Екклесиаста, его упреки было бы опрометчиво считать чисто «человеческой» частью книги: можно сравнить их с ритуальными плачами, которые, даже в их сетовании на богов и судьбу, мы не сочли бы профанной литературой. Думается, что функция подобных высказываний в каноне была далека от фиксации случайных настроений пророка: они учили чувствовать, «закольцовывали» разрушительную экспрессию чувства [ср.: Вевюрко, 2013]. Голос человека в них не был предоставлен самому себе, а находился в антифонических отношениях с голосом Бога, который то прятался за словами пророка, то вновь отстранял их от себя, наставляя его, что говорить (Иер. 7:2; 24:4), и прося, несмотря на угрозы слушателей, «не прерывать речь» (Иер. 26:2)<sup>13</sup>. Пророк мог получить откровение и в ответ на молитву (Иер. 11:17; 32:16–26).

Иеремия четко различает говорение «от сердца своего», т. е. лжепророчество, и речь «от уст Господних» (Иер. 23:16), сновидение, требующее истолкования, и слово Бога, которое произносится наяву «по истине» (Иер. 23:28).

В самом начале книги Господь дает Иеремии «слова Свои» прикосновением к устам, восполняя ему недостаток зрелости (Иер. 1:9). Текст главы 1-й знаменит своими созвучиями, построенными на омонимии. Так, пророк видит «жезл миндальный» (*maqel šaqed*) и, в ответ на вопрос «что ты видишь?» назвав его, слышит голос: «Я бодрствую (*šoqed*) над словом Моим». Он видит поддуваемый с севера кипящий котел и узнает, что «с севера откроется бедствие на всех обитателей сей земли». Кажется, что здесь имеет место «авторский прием» – на самом деле, весьма распространенный в еврейском тексте Библии [см., напр.: Федотова, 2011]. Странники «теории диктовки» могли бы сказать, что «поэтом» в данном случае выступает Господь, но это теологически сомнительное утверждение, т. к. оно ставило бы Творца в соревновательное отношение к другим поэтам. В действительности же текст здесь имеет несколько уровней опосредования: Иеремия сначала видит предметы, скрывающие символический смысл; затем он получает их истолкование через созвучия; соединив омонимы посредством символизации, преобразует их в пророчество – ясное и мгновенно усваиваемое слушателем.

«Символический полисемический язык» отмечается в современной литературе среди отличительных черт пророческих текстов [Sekine, 2014, p. 74]. Но в некоторых из них символы и образы даются практически без толкований, что наводит на мысль или об устной передаче последних, или о том, что их раскрытие ожидалось в будущем.

*Иезекииль*, пророк эпохи плена, оставил особенно много таких изречений. Первой и основной формой его пророчества является видение: «Отверзлись небеса, и я видел видения Божии... Была на мне рука Господня, и я видел...» (Иез. 1:1, 3–4). Характер видений, как и в книге Даниила, предвосхищает язык «Апокалипсиса» Иоанна Богослова. Но, наряду с этой, выделяются и другие формы, логически образующие два других этапа прорицания. Первый – это переход

<sup>13</sup> В Синодальном переводе – «не убавь ни слова», но более точным представляется греч.: *μὴ ἀφέλης ῥήμα*.

от визуального плана к аудиальному. Иезекииль описывает, как, опрокинутый величием открывшихся ему видений, он снова ставится на ноги «духом» или «ветром» (ruah – πνεῦμα), после чего «слышит Говорящего с ним» (Иез. 2:2). Второй этап – съедение свитка (Иез. 3:1), о котором говорится как о горьком и в то же время сладком (Иез. 2:10 против Иез. 3:3). Съедение означает полную степень усвоения: таким образом, пророк делает Слово Бога внутренним содержанием своего сердца. Свиток горек, так как в нем возвещаются «плач, и стон, и горе», но сладок «в устах», т. е. владеющий этим знанием влечется к разглашению его. Мы можем выделить и еще один этап, когда пророк отвечает «по сердцу» вопрошающего:

Всякий человек из дома Израилева, который положит размышления свои на сердце свое и мучения неправедные свои поставит пред лицом своим, и придет к пророку, Я, Господь, буду отвечать ему тем, чем держится мысль его, чтобы они совратили дом Израилев по сердцам своим, отчужденным от Меня в помыслах их (Иер. 14:4–5)<sup>14</sup>.

На этом этапе пророчество как бы свертывается в первоначальное молчание и в уста *истинного* пророка становится *ложным*.

Из допленных «малых» пророков особенно ценна в плане самоописания книга жившего в VII в. до н. э. иерусалимского пророка *Аввакума*. Ее первая глава – это диалог, состоящий из жалобы пророка, ответа Бога и второй жалобы. Диалогичность здесь, в известном смысле, условна: текст своим поэтическим единством указывает на единство автора, причем если для критики это Аввакум, то для верующего слушателя, скорее, Бог вкладывает в уста пророка не только Свой ответ, но и предшествующую форму вопроса<sup>15</sup>. Однако само желание понимания, пристальное взглядывание в будущее, которое здесь, как и во многих пророческих текстах, сравнивается со стоянием на страже (Авв. 2:1), принадлежит лицу Аввакума. В периоде Авв. 1:2–12 речь Бога и пророка перетекают друг в друга, так что ни Богу нельзя приписать «диктовки», ни пророку – самочиния. Лучшим определением этого феномена будет, по нашему мнению, «эхо, отзывающееся изнутри» (Филон). Особенно привлекает внимание молитва в третьей главе, сочетающая в себе черты вопрошания, видения и прорицания. Здесь никак не различить «голос Бога» и «голос человека», можно только узнать о реакции пророка на воздействие откровения.

УНВН, услышал я слух Твой – устрасился. УНВН, дело Твое среди лет соверши, среди лет дай знать о нем. Во гневе Ты вспомнишь милость. Бог грядет от Фемана, и Святой от горы Фаран. Села!<sup>16</sup> (Авв. 3:1–3).

<sup>14</sup> Приводим текст по Септуагинте как содержащий именно такую интерпретацию довольно темного в оригинале фрагмента.

<sup>15</sup> О том, что именно таким было сознание слушателей, свидетельствует другой текст, уступающий книге Аввакума по древности, но все же несравненно более близкий к ней, чем наша эпоха: «Мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим. 8:26).

<sup>16</sup> «Села!» – восклицание с неясной семантикой, возможно, указывающее на паузу или музыкальную интерлюдия. В переводах Септуагинты – διάψαλμα. Богослов XI в. Никита Ираклийский в компиляции толкований на псалмы так объясняет значение этого элемента: «Диапсалма есть внезапное прекращение псалмодии для принятия разума, приходящего от Духа... неизреченное обучение души Духом, внимание к уразумению которого пресекает частоту пения. И чтобы многие не подумали, будто молчание указывает на оскудение силы

Пророк, таким образом, оказывается резонатором, воспринимающим и передающим то, что, будучи неизреченным по существу, вызывает ужас. Такой характер пророческая поэзия сохранила и в первые поколения после возвращения из плена.

### Персидский период

Хронологически персидский период в истории древнего Израиля представляет собой контекст возникновения эпохи Второго Храма и ее начальный отрезок<sup>17</sup>. В эпоху Второго Храма, длившуюся около шести веков, иудеи успели познакомиться с эллинистической культурой и выработать амбивалентное отношение к ней, перевести на греческий язык Священные Писания, вновь завоевать и утратить политическую независимость, познав на опыте гегемонию Рима, услышать проповедь Иоанна Крестителя и Христа, пережить катастрофу Иудейской войны. Персидский период представлен в хронологии эпохи Второго Храма особенно неполно – так, в древности у раввинов из памяти об этом времени буквально «выпали» около полутора веков, – так что в нем осталось много лакун и загадочных событий. Неясно, например, что произошло с Зоровавелем и первосвященником Иисусом, сыном Иоседековым, на которых как будто возлагали большие надежды современные им пророки Захария и Аггей. Из Вавилонского плена после эдикта Кира Великого (538 г. до н. э.), давшего свободу народам, переселенным ранее Навуходоносором, не вернулись не только отдельные колена Израиля (кроме Иуды, Левия, возможно, Вениамина), но и «дома отечеств» (крупные семейно-хозяйственные объединения, на место которых встали теперь синагоги, возникшие в плену как субститут собраний с целью жертвоприношения [Sanders, 1992, p. 399]), а также царский двор. В обновленном Иерусалиме, насколько нам известно, более не возобновлялось составление летописей, и это должно быть связано с исчезновением сословия пророков.

«Упадок» пророчества в эпоху Второго Храма до такой степени считается фактом, не вызывающим сомнений, что современным исследователям, ставящим его под вопрос, в полемических целях приходится постоянно указывать на его широкое признание [см.: Jassen, 2007, p. 11]. В самом деле, он находит себе множество подтверждений в традиции. «С тех пор, как скончались Аггей, Захария и Малахия, – сказано в Вавилонском Талмуде, – Дух Святой удалился от Израиля» [BT Sota, 48b]<sup>18</sup>. Еще более древний текст ограничивает время пророков началом работы Великого Собрания под председательством Ездры,

---

Духа у пророчествующего, некоторые толкователи вместо “диапсалмы” оставляют между стихами зазор. Итак, будем знать, что благодать Святого Духа была всегда, но душа то приглашала мысль, то принимала ее, и в том, что она изрекала, придавая мысли образ, понимание предшествовало и последовало пению; когда нечто Божественное оглашало его душевный слух, он весь предавался слушанию и глас пения умолкал» [Псалтирь толковая, л. 7, об.].

<sup>17</sup> Эпоха Второго Храма соответствует понятию «ранний иудаизм» и датируется 516 г. до н. э. – 70 г. н. э. См. ее общую характеристику в кн.: [Вандеркам, 2011].

<sup>18</sup> Это талмудическое утверждение, поддержанное, впрочем, уже при Хасмонеях (1Мак. 9:27), явно рассогласуется с позицией кумранитов (и, вероятно, вообще ессеев), которые считали, что среди них пребывает Святой Дух, как видно из Благодарственных гимнов [IQHa]. См. также: [Jassen, 2008, p. 333].



т. е. второй половиной V в. до н. э.<sup>19</sup>. Сам Ездра, которому тоже приписывался пророческий дар, но особенного свойства (считалось, что он сумел, опираясь на этот дар, по памяти восстановить утраченные при рассеянии священные книги) [*Clemens. Strom. I. XXII, 148–149*], оказывается здесь на границе пророческого и постпророческого периодов. «Праведники собраны [в Шеоле], и пророки почили... и ничего нет сейчас у нас, кроме Всемогущего и Его Закона», – вторит этим каноническим для иудеев источникам влиятельный апокриф начала II в. н. э. [2 Вар. LXXXV. 3]<sup>20</sup>. К более раннему времени относится свидетельство 1-й книги Маккавеев (II в. до н. э.) о том, что «не видно стало у них (израильтян) пророка» (1Мак. 3:27). Возможно, еще глубже в прошлое уходит песнь трех юношей из греческого текста книги Даниила, сетующих на то, что «нет у нас в настоящее время ни князя, ни пророка, ни вождя» (Дан. 3:38)<sup>21</sup>.

Более того, тема прекращения пророчества настолько укоренена в прошлом данного периода, что впервые появляется у того, кто еще несомненно был и признавался пророком, а именно уже упомянутого Захарии:

И будет в день тот, говорит УНВН Саваоф, истреблю имена идолов от земли, и не будут воспомнаны более, и даже пророков, и духа скверны удалю с земли. И будет, если проречет муж еще, и скажут ему отец его и мать его, родившие его: “Не будешь жив, ибо ложь сказал ты во имя Господне”, и поразят его отец его и мать его, родившие его, в прорицании его. И будет в день тот, постыдятся пророки, муж от видения своего в прорицании своем, и не облачатся в накидку власяную, чтобы обманывать. И сказал [он]: “Не пророк я, муж возделывающий землю (adamah) я, ибо человек (adam) стяжал меня от юности моей”. И сказал ему: “Отчего раны эти среди рук твоих?” И сказал [тот]: “Ими поранен я [в] доме любящих меня” (Зах. 13:2–6).

Как и все пророческие тексты, этот фрагмент обладает некоторой загадочностью и двусмысленностью (чтобы сохранить ее, мы дали перевод нарочито буквальный), делающей возможными различные толкования. Общий рамочный смысл, однако, как будто достаточно ясен: в тот день, когда Бог уничтожит в Израиле идолослужение и религиозное осквернение, «муж» (это слово нередко использовалось в значении «всякий человек») перестанет считать себя пророком и зачислится в земледельцы. Наличие социального противопоставления «пророк» – «земледелец» (ср. обратный ход в Ам. 7:14–15) показывает, что речь идет именно об исчезновении пророческого сословия. Оно, судя по историческим записям книг Царств, нередко уклонялось в язычество вместе с региональными левитскими группами, по отношению к которым составляло более дробные подразделения. Но немаловажно и то, что здесь не говорится о сохранении какого-либо другого пророческого служения. Создается такая картина, будто пророчествовать уже не будет никто.

Таким образом, в книге пророка Захарии мог получить поддержку тезис об удалении не только «духа скверны», но и «Духа Божия» от Израиля, хотя корреляция между одним и другим событием представляется неочевидной.

<sup>19</sup> «Моисей получил Закон на Синае и передал его Йеошуа, а Йеошуа – старейшинам, старейшины – пророкам, а пророки передали его мужам Великого Собрания» [Авот, 1.1].

<sup>20</sup> Пер. Ю.Н. Аржанова.

<sup>21</sup> По вопросу о датировке и первоначальном языке фрагмента, включающего в себя процитированный стих, консенсус в науке не достигнут [Joosten, 2009].

Остается открытым вопрос о времени этого удаления. Казалось бы, оно может быть отнесено к самому началу эпохи Второго Храма, в соответствии со следующей логикой: идолопоклонство Израиля кончается с его пленением; пребывание в плену рассматривается как наказание; возвращение из плена как избавление, к которому описанные события и приурочены. Однако такая схема не может претендовать на реалистичность, ввиду того, что сам Захария, а также Аггей и Малахия жили в начале эпохи Второго Храма. Эти пророки, как и допленные, оставили тексты, которые не позволяют ошибиться насчет их самоидентификации, а также общественного признания как пророков.

Аггей пророчествовал «во второй год Д а р и я», что соответствует 520 г. до н. э. [Сморгунова, 2008, с. 105]. Как и у древних пророков, «Слово Господне» передавалось его «рукою» (Агг. 1:1–2), что в еврейском языке значит «посредством» и может указывать равным образом на устную или письменную передачу. Вняв «словесам Аггея пророка», Зоровавель и Иисус тем самым услышали «глас Господа Бога своего» (Агг. 1:12). Здесь неясно, разделяются ли этот «глас» и эти «словеса» или отождествляются, но некоторое основание видеть зазор между ними дают вводные стихи 2-й главы, где Бог обращается к Аггею и передает ему, что он должен сказать (Агг. 2:1–2). Аггей, таким образом, не прямо транслирует, а пересказывает речь Господа; читатель не знает, возможен ли здесь пересказ слово в слово, так же как не знает и того, *как получено откровение – через Ангела или непосредственно внутренним слухом*; он знает лишь то, что слушатели воспринимали слова пророка как глас Господа. Как и у пророков старого времени, Божественная речь нередко вводится Аггеем при помощи оборота «говорит Господь». В ст. 1:13 пророк называется «ангелом» (mal'akh – вестник, посланник), а его речь «посланием (mal'akhwt) Господним к народу», однако, в отличие от Ангела, который в Ветхом Завете часто является от лица Бога и принимает от людей Божеские почести, пророк и здесь вводит Божественную речь в качестве косвенной: «Я с вами, говорит Господь». Таким образом, его высказывания имеют не медиумическую природу, а являются *передачей* или *пересказом услышанного*.

*Захария*, начало проповеди которого датируется тем же 520 г. до н. э., дает более дифференцированное и по-своему уникальное описание пророческого вдохновения. «Слово Господне» в его книге – не только собственно слово, но и видение (ср. Зах. 1:1 и 1:7–8). В ст. 1:9 в ответ на обращение «господин мой» (adoni), которым пророк сопровождает вопрос о смысле видения, вводится фигура собеседника в виде «Ангела, говорящего во мне». Как правило, это выражение (ha-mal'akh ha-ddover bi) переводят как «Ангел, говорящий со мной», видимо, в связи с тем, что буквальное значение кажется странным и непривычным, причем из контекста предыдущих стихов, так как Ангел ранее не упоминался, а упоминалось только «Слово Господне», получается, что Ангел, к которому пророк обратился за разъяснением как к присутствующему «господину», и был этим «Словом Господним». Однако перевод «Ангел, говорящий во мне», имеет свои основания: в книге Захарии направленность речи обычно управляется предлогом el, а не ba. Показательно для древней интерпретации текста и то, что Септуагинта сохраняет это различие: εἶπε πρὸς με ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί (сказал ко мне ангел, говорящий во мне).

Ангелы в Ветхом и Новом Завете обычно не смеют «входить» в людей. На этом основано, по всей видимости, позднейшее учение и о неспособности бесов проникнуть в душу, а также в тело иначе как путем насилия – «беснования»<sup>22</sup>. Ангел позиционирует себя вне собеседника, из чего можно видеть, что Дух Божий, наоборот, всегда проникающий в пророка и говорящий им, так же как и Слово Божие, не есть Ангел по природе, хотя это имя может быть приложимо к Ним как посланным от Бога (Пс. 103:30; 147:4). Возможно, Захария называет «Ангелом, говорящим во мне», Дух или Слово, тем самым представляя источник откровения находящимся в самой глубине существа пророка; и в то же время связь с этим источником опосредуется в форме диалога, так что ни о медиумической диктовке, ни об автономном творчестве вдохновенного поэта в данном случае говорить неуместно.

Далее наше внимание привлекают следующие стихи:

И отвечал Ангел Господень, и сказал: “Господь Саваоф, доколе ты не помилуешь Иерусалим и города Иудеи, на которые гневаешься уже семидесятый год?”  
И отвечал Господь Ангелу, говорящему во мне, слова добрые, слова утешения.  
И сказал мне Ангел, говорящий во мне: “Скажи, говоря: так говорит Господь Саваоф: ревновал Я по Иерусалиму и по Сиону ревностью великой...” (Зах. 13:12–14).

В этом небольшом фрагменте многое имеет значение. Во-первых, вопрос, заданный «Ангелом Господним», показывает, что этот Ангел является особенным ходатаем за Израиль и позволяет отождествить его с «Ангелом Завета», о котором в тот же период говорил пророк Малахия (Мал. 3:1). В позднейшей иудейской традиции это – «Ангел Лица», обитавший в Храме от имени Господа. Во-вторых, этот Ангел оказывается тождественным «говорящему во мне», и таким образом, в некотором смысле, сам Захария становится вопрошающим (или Израиль в его лице). В-третьих, Захария знает, что Господь отвечает Ангелу, но не знает, что Он ему отвечает. Речь Господа будет передана пророку посредником, хотя при обращении к людям она снова будет названа речью Господа. Ангельская диктовка, повторяющаяся в ст. 17, сменяется в ст. 20 видением, которое вводится формулой «и показал мне Господь». В остальной части этой довольно пространной книги видения и речи перемежаются, причем Бог «показывает» видения, а Ангелы разъясняют их. Хотя нигде не написано, что какое-либо из видений было явлено пророку во сне, сходство со сновидением осознается, причем между разными видениями существует как бы различие по глубине. Так, после явления «Иисуса, иерея великого», символа искупления грехов еврейского народа (гл. 3), пророк говорит: «пришел Ангел, говорящий во мне, и пробудил меня как человека, который пробуждается от сна своего», за чем следуют другие видения. Что значит это сравнение со сном? Мы можем заметить: в гл. 3 пророк так захвачен видением, что не спрашивает о смысле явившихся ему образов; после же «пробуждения» он вновь начинает задавать вопросы.

И еще один особенный эпизод из книги Захарии требует рассмотрения в связи с темой настоящей статьи. В стт. 2:3–4 «Ангел, говорящий во мне», «выходит» (в греческом тексте «стоит»), а другой Ангел «выходит навстречу ему»

<sup>22</sup> Буквально с насилием (*катаδυναστεία*) чуждого духа над человеком отождествляется беснование в Деян. 10:38.

и начинает сообщать о чудесном будущем Иерусалима со словами «беги, скажи этому юноше», т. е. Захарии, который называется здесь юношей, или даже мальчиком (na'ar), скорее всего, не буквально, а в силу своего «младшего» положения относительно Ангелов и в то же время душевной чистоты<sup>23</sup>. Можно думать, что этим посредничеством, хотя оно и условно (т. к. пророк *сразу* слышит то, что ему должны *передать*), подчеркивается дистанция, существующая между источником откровения и его получателем.

*Малахия* жил позже Аггея и Захарии. Его считают современником Ездры и Неемии, это середина V в. до н. э. [Сморгунова, 2008, с. 130]. Таким образом, он стоит у рубежа того времени, в которое, согласно иудейскому преданию, пророчества прекратились. Это положение на границе тем заметнее, что довольно солидная традиция отождествляла его с Ездрой<sup>24</sup>: в таком случае последний пророк и первый председатель Великого Собрания, согласно той же традиции, заключившего канон и издавшего последние (начиная с Иезекииля) пророческие книги, одно и то же лицо, а имя Малахия – это название текста, означающее «Ангел Господень». В Септуагинте так и было переведено: λῆμια λόγου κυρίου ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ (*принятие слова Господня на Израиль рукою Ангела Его*). Обращает здесь на себя внимание не только роль Ангела, который оказывается Тем, о Ком в этом пророчестве говорится, что Он внезапно придет «в Храм Свой», как «Ангел Завета» (Мал. 3:1)<sup>25</sup>, и в то же время Тем, Кто пророчествует, но и употребительное у малых пророков еще до плена слово *massa'* – λῆμια, означающее буквально «принятие» и указывающее на то, что Слово Божие «принимается» – видимо, подобно тому, как дождь впитывается землей (ср. Ис. 55:11). Если же предположить, что λῆμια здесь, как вообще в греческом, имеет и значение *содержания высказывания*, то перед нами пример самоописания пророческого служения как «перевода» Слова Божьего на язык людей с целью передачи смысла, быть может, в чуждой ему оболочке слов.

Итак, у Аггея, Захарии и Малахии мы находим следующие черты, присущие пророкам раннего и среднего персидского периода: они все еще говорят от имени Бога, беседуют с Ним и Ангелами; у них в той или иной степени проявляется сознание дистанции, пролегающей между происхождением слова и его изречением; для них, как и для допленных пророков, не обязательны, хотя возможны видения, и у них (конкретно у Захарии) только намечается тема сна как способа получения откровения, актуальная, с одной стороны, для книги Бытия (сны Иакова и Иосифа), с другой стороны, для книги Даниила и апокрифической литературы эпохи Второго Храма.

<sup>23</sup> Аналогично тому, как в поэме Парменида «О природе» Дика называет автора коῦρος (юноша), еврейские пророки могли представляться носителями детской и даже младенческой речи (Ис. 52:2 LXX; Пс. 8:3; 18:8; 114:5; 118:130). Отсюда двусмысленность процитированной фразы Иеремии «Ты обманул меня» – корень глагола, употребленного здесь, часто переводится в Септуагинте через νήπιος (младенец).

<sup>24</sup> См., напр., пролог блаж. Иеронима к латинскому переводу книги 12 малых пророков.

<sup>25</sup> В синодальном переводе и у Е.М. Сморгуновой – «внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел Завета, Которого вы ждете». Но в еврейском тексте на месте слова «Господь» – не сакральное имя YHWH и не его эквивалент adonai, а слово ha-adon, которое переводится буквально как «господин». Этим создается двусмысленность: или речь идет о Господе и Его Ангеле, или об Ангеле, *который* есть этот «господин» и в то же время *которого* есть Иерусалимский Храм.

### Исчезновение пророчества

Выводы предыдущей части затрудняют подбор очевидного хронологического лимита, после которого «Дух Святой удалился от Израиля». Было бы абсурдно считать таковым заключение канона Священных Писаний при Ездре<sup>26</sup>: как дело человеческое и вынужденное, оно могло признаваться лишь следствием, но не причиной «прекращения непрерывного преемства пророков» [Елеонский, 1876, с. 119].

Причина же не усматривается ни в пленении, ни в окончании пленения, ни в сбытии пророческих обетований, которые, как известно, сбылись после возвращения далеко не в полном объеме и настолько неудовлетворительном качестве, что в широких народных кругах возникло даже сомнение относительно святости Второго Храма и его служителей [Himmelfarb, 2006, p. 58]. Можно только с уверенностью констатировать, что с начала эллинистического периода новые тексты пророков (если не считать опубликования книги Даниила, о которой будет говориться ниже) перестают появляться иначе, как в псевдоэпиграфическом виде, и канон по факту оказывается закрыт, судя по тому, что ни иудейское, ни христианское предание не сохранили и отголоска споров о каноничности ветхозаветных псевдоэпиграфов.

Что же произошло в эллинистический период? После завоевания Персидской империи Александром надежды на предсказанное пророками возрождение дома Давида перенеслись из актуального настоящего в неопределенное будущее. Зоровавель сошел со сцены, власть перешла к первосвященникам. Иудеи не могли с полным правом считать себя ни пленными, ни свободными. Ход истории как бы остановился, и это безвременье – по-своему благостное – хорошо чувствуется в произведениях, написанных до Маккавейских войн: Премудрости сына Сирахова, Письме Аристея, экзегетическом трактате Аристовула и множестве других, как авторских, так и псевдонимных, но одинаково не претендующих на включение в состав Священного Писания. В это неопределенное время пророчества, предвещавшие свободу и возрождение, были бы, во-первых, избыточными, а во-вторых, небезопасными для репутации пророка. Так как прежние пророки возвестили наступление «золотого века» после периода бедствий, чтобы не повторять за ними, новые предсказания должны были касаться промежуточных событий, имеющих наступить вскоре. И если бы эти добрые пророчества не сбылись, пророк, согласно критерию, установленному еще Иеремией, должен был быть признан лжепророком.

Пророк, который будет прорицать о мире (или *о полноте*: *lə-šalwm*), – в пришествии слова пророческого познан будет пророк, что послал его Господь в истине (Иер. 28:9).

Таким образом, все новые пророчества «о мире» или были бы отнесены к «золотому веку», о котором уже достаточно было сказано, или заподозрены в том, что «врачуют раны народа Моего легкомысленно, говоря: “мир! мир!”»,

<sup>26</sup> Вопреки популярной ныне ученой позиции, отодвигающей это событие в совершенно неопределенное время и стремящейся придать ему стихийный характер, нам представляется до сих пор убедительной тщательная аргументация Н.К. Дагаева по поводу процесса канонизации [Дагаев, 1898, с. 145–163].

а мира нет» (Иер. 6:14), так как с началом войн Птолемеев и Селевкидов за Келесирию в 320 г. до н. э. прочного мира на этой земле не было. В связи с этим ничто не мешает предположить, что пророки периодически являлись, но, как и в допленный период, большинство из них оказались лжепророками, так что их имена могли попасть в историю лишь в силу случайного упоминания, и документированный уже христианами римский период доносит до нас ряд таких имен (ср. Деян. 5:36–37; 21:38). О том, что пророки действовали в есеейской среде и что люди, принадлежавшие к сословию священнослужителей, – из числа которых выдвигались и главы синагог [Sanders, 1992, p. 177] – продолжали считаться предрасположенными к пророческому дару, мы узнаем у Иосифа Флавия<sup>27</sup> и особенно из многочисленных текстов Кумранской общины, сочетавшей оппозиционный столичный аристократии есеейский элемент с клерикальной идеологией «сынов Садока», часть которых ее и основала [Старкова, 2009, с. 11]. В сложившихся обстоятельствах больше основания быть принятыми, чем пророчества «о мире», получали апокалиптические предсказания, уточнявшие ход или уже наступивших, или еще имеющих наступить событий, которым придавалось значение мучительной прелюдии к «золотому веку» [см.: García Martínez, 1998]. Знаменательно, что для пророчеств о зле Иеремия не установил критерия проверки. По всей видимости, это связано с тем, что 1) призывая к покаянию, они уже тем самым не были «льстивыми», 2) по многочисленным библейским свидетельствам, Бог более верен в добре, чем в зле, и легче отменяет последнее.

Считая своих вождей пророками («видящими правду», в отличие от «видящих ложь»), члены Кумранской общины, как правило, «не применяли к их деятельности явно выраженной пророческой терминологии» [Jassen, 2011, p. 592]. Кумраниты были склонны или толковать древние пророчества в актуализирующем ключе, или публиковать документы под именами пророков, зачастую еще более древних, чем канонические (например, праотцев). Вообще апокалиптика этого периода носит либо псевдоэпиграфический, либо (в случае таких Кумранских текстов, как «Благодарственные гимны») сектантский характер. Почему же она не имеет площадки для своего легального выражения? Ответ на этот вопрос, кажется, вплотную подводит к решению загадки об исчезновении пророческого сословия. Подсказка находится в книге Неемии, описывающего, как окрестные областеначальники пытались препятствовать восстановлению Иерусалима:

Тогда послал ко мне Санаваллат в пятый раз своего слугу, у которого в руке было открытое письмо. В нем было написано: слух носится у народов... будто ты и Иудеи задумали отпасть, для чего и строишь стену, и хочешь быть у них царем, по тем же слухам; и пророков поставил ты, чтоб они разглашали о тебе в Иерусалиме и говорили: “царь Иудейский!” И такие речи дойдут до царя [Персии]. Итак, приходи и посоветуемся вместе. Но я послал к нему сказать: ничего такого не было, о чем ты говоришь; ты выдумал это своим умом (Неем. 6:5–8).

Из той же книги мы узнаем, что Неемия был назначен «областենачальником в земле Иудиной» (Неем. 5:14). Хасмонеи после прихода к власти также долгое время осознавали себя местоблюстителями, «доколе восстанет пророк

<sup>27</sup> О пророческом даре членов священнических фамилий Иосиф неоднократно пишет прямо, в том числе о себе самом – как обладавшем способностью к толкованию снов [Joseph. De bello. I. II. 8; III. VIII. 3].

верный» (1Мак. 14:41; ср. 4:46). Но и после того, как они «похитили» царское достоинство, их готовность не претендовать на статус предсказанного древними пророками Царя из дома Давида лучше всего могла быть явлена в отказе иметь собственных пророков. Таким образом, пророчество не восстановилось в виде сословия, но ушло «в народ», публично не преследуемое (мы не встречаем и намек на это в официальных документах эпохи), фактически же притесняемое по политическим мотивам [Himm, 1985, p. 76]<sup>28</sup> и в глазах народа сохраняющее непрерывную преемственность харизмы, что находит отголосок в евангельской фразе: «Закон и пророки до Иоанна [Крестителя]» (Лк. 16:16). Если кумраниты при этом явно не называли себя «пророками», то это связано, скорее всего, с закрепившимся в языке того времени узким значением термина *navi'* как а) сословного и б) литературного маркера. По той же причине, видимо, Иосиф Флавий называет современных ему пророков словом *μάντις*, а не *προφήτης* [Jassen, 2007, p. 17]. Язык Нового Завета свободнее в этом отношении. Судя по упоминанию «Анны пророчицы» в Лк. 2:36, в I в. н. э. иудеи еще не ставили под сомнение наличие в Израиле пророческого дара. Евангельский текст позволяет заметить и то, что Анна пророчествовала не для царского двора или Храма, при котором «служила Богу постом и молитвою день и ночь» (ст. 37), но только для особого круга людей – «всех чающих избавления в Иерусалиме» (ст. 38).

Ввиду того, что пророческая харизма не считалась исчезнувшей, получают объяснение также слова Иисуса: «Все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники; но овцы не послушали их» (Ин. 10:8). По-видимому, в это время напряженных мессианских ожиданий некоторые пророки провозглашали помазанниками сами себя или других, но время не оставило почти никаких следов того, чему они учили. Таким образом, слова об отходе Духа от Израиля после Малахии выглядят скорее как констатация *post factum*, чем как привязка к известной дате. Вероятно, помочь приблизиться к определению этой даты мог бы анализ книги Даниила, последней из включенных в канон пророческих книг, в сравнении с 1-й книгой Еноха, ранним апокрифом, написанным также в пророческом жанре.

## Книга Даниила

Книгу пророка Даниила в ее законченном виде обычно относят к эллинистическому времени, а именно к середине II в. до н. э. [Hartmann, 1978, p. 16]. Эта датировка имеет под собой следующие основания.

1. В книге, по признанию большинства толкователей, описываются войны Селевкидов и Птолемеев, а также гонения на иудейство со стороны Антиоха IV Епифана<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> На что постоянно сетуют кумраниты, считающие себя носителями пророческого дара [Himmelfarb, 2006, p. 134].

<sup>29</sup> Такое толкование находим уже у св. Ипполита Римского (III в.). Обращает на себя внимание также заочная полемика блаж. Иеронима с неоплатоником Порфирием: последний интерпретировал видение Даниила в гл. 11 всецело как описание исторических событий, тогда как Иероним частью признавал в нем пророчества о Маккавейских войнах, частью же усматривал прообразы антихриста и последних событий. С Порфирием на эту тему спорили также Евсевий Кесарийский, Мефодий Тирский и Аполлинарий Лаодикийский.

2. В ней практически не раскрывается дальнейший ход Маккавейских войн после гибели Антиоха в 164 г. до н. э.
3. Встречающиеся в гл. 3 арамейские названия музыкальных инструментов, скорее всего, произведены от греческих (qithrws – κίθαρς, psanterin – ψαλτήριον, swmponiah – συμφωνία).
4. Ее автор не упоминается Иисусом, сыном Сираха, примерно в середине того же II в. до н. э., дающим самое раннее представление о каноне и список исторических героев Израиля<sup>30</sup>.
5. Книга Даниила цитируется в 1-й книге Маккавеев, написанной, вероятно, не позднее 100 г. до н. э. [Ауни, 2000, с. 104].
6. Она, несомненно, причислялась к Священным Писаниям в Кумранской общине уже во II в. до н. э.

Однако это решение далеко не так однозначно, как кажется. По подавляющему числу языковых, культурных и содержательных признаков книга Даниила принадлежит персидской эпохе. Арамейский язык, на котором написана центральная часть произведения (Дан. 2:4b–7:28), не отличается от арамейского языка времени Ахеменидов, хотя он выглядит более развитым, чем язык Элефантинских папирусов конца V в. до н. э. [Hartmann, 1978, p. 13]. Данное различие могло быть и региональным, а не историческим. Наименования чиновников царя вавилонского в 3-й главе – персидские [Ibid., p. 156–157]; кроме того, исследователи отмечают «множество точных отсылок к обычаям и понятиям персидского двора» [Ibid., p. 13]. Отношение к Навуходоносору и даже Валтасару автора книги коренным образом отличается от отношения к Антиоху Епифану его иудейских современников: греческий царь-реформатор вызывал омерзение и мистический ужас у блюстителей Закона<sup>31</sup>, тогда как из вавилонских царей-поработителей один оказывается способным к раскаянию<sup>32</sup>, а второй производит впечатление беспомощного. Загадочный же Дарий Мидянин, с идентификацией которого в науке возникли большие трудности<sup>33</sup>, способен даже вызвать симпатию читателя.

Упомянутые выше греческие названия музыкальных инструментов принадлежат к числу слабых факторов аргументации: так, в одном из авторитетных ученых комментариев лишь осторожно допускается, что они, «может быть, появились не раньше периода правления Александра Великого» [Hartmann, 1978, p. 13]. Апологетически же настроенные исследователи еще в начале XX в. не без основания замечали, что эпоха еврейского плена в Междуречье совпала со временем, благоприятным для подобных культурных заимствований [Юнге-

<sup>30</sup> Впрочем, надо заметить, что, по не вполне понятным причинам, Сирах не упоминает и Ездру.

<sup>31</sup> Это заметно из целого ряда произведений эпохи, но более всего, конечно, из 1–2 и 4 книг Маккавейских.

<sup>32</sup> Раскаяние Навуходоносора в Дан. 3 имеет параллели с сюжетом «Молитвы Набонида» – арамейского памятника, найденного в 1956 г. в 4-й пещере Кумрана. Набонид, «царь Ассирии и Вавилона», описывает свою болезнь и свидетельствует о том, что именем Бога Небесного ему отпустил грехи «ясновидец, муж иудейский из сыновей вавилонского изгнания». Текст молитвы имеет буквальные совпадения с арамейскими главами книги Даниила. См.: [Амусин, 1971, с. 327].

<sup>33</sup> См. на эту тему блестящую, хотя она и не могла не устареть в отношении объема задействованного в ней материала, работу: [Болотов, 1896].



ров, 2003, с. 327]. И так, решающим при датировке книги оказывается довод от «пророчества задним числом» о событиях II в. до н. э. Здесь дискуссия заходит в тупик, так как вопрос о том, возможно или невозможно предсказание будущего, – иными словами, был ли хотя бы один пророк на самом деле пророком, – принадлежит к области мировоззрения и научного решения не имеет. Согласование частей книги, предположительно принадлежащих к разному времени, также оказывается проблематичным: в исследовательской литературе представлены как реконструкции ее «послойного» происхождения<sup>34</sup>, так и композиционный анализ, демонстрирующий ее искусно выстроенное, с хиастическим расположением глав, литературное единство [Collins, 2001, p. 309–310].

Оставив в стороне проблему датировки, мы можем показать, что по типу описания пророческого опыта Даниил занимает срединное положение между пророками персидского и апокрифами эллинистического времени.

Основные формы откровения, получаемого Даниилом, – это видения наяву, видения во сне и наития, благодаря которым он объясняет другим то, чего они не могли понять. Иногда неясно, принадлежит ли откровение во сне к разряду видений или является тоже наитием (Дан. 2:19). К исключительным случаям относится получение Даниилом откровения наяву после покаянной молитвы от лица всего народа через Гавриила, который, как описывает это пророк, «говорил со (‘im) мной» (Дан. 9:22). Сны записываются с датировкой по горячим следам: «В первый год Валтасара, царя Вавилонского, Даниил видел сон, и видения головы своей на ложе своем тотчас [после] сна записал» (Дан. 7:1). Особо оговаривается роль памяти: «слово я сохранил в сердце своем» (Дан. 7:28). Как и для других израильских пророков, для Даниила характерна сознательность на всех стадиях откровения. Он всегда отличает себя, как передаточное звено, от своего источника. Так, Даниил пугается, узнав содержание сна Навуходоносора (Дан. 4:16); его «смущают» образы, которых он не понимает (Дан. 7:15), пока не получает от Ангела «толкование» (Дан. 7:16); он «размышляет» о том, что ему открывается (Дан. 8:5); получая «видение» (hazwn), ищет «разума» (binah) (Дан. 8:15); впадает в «изнеможение» от страшного содержания откровений (Дан. 8:27); иногда даже «слышит, но не понимает» (Дан. 12:8).

Резко отделяет Даниила от других пророков отсутствие прямой речи от лица Господа. Так как сам он подчеркивает адресность своего пророчества (Дан. 2:30), можно думать, что вид вдохновения зависит от адресата: Даниил обращается не к избранному народу, с которым Бог разговаривал через пророков, а к чужим, подобно Моисею, лишь пересказывая смысл, но не передавая само Слово. Исключение составляют последние видения, записываемые им для соплеменников, и особенно самое последнее, полученное после длительного поста. Оно называется «Словом», которое «открылось Даниилу», с уточнением: «истинное слово и сила великая и разум был дан ему в видении» (Дан. 10:1). На этот раз «видение», о котором здесь речь, – явление безымянного Ангела, говорящего, по крайней мере, в некоторых стихах, как от лица Господа. Описание явления отчасти напоминает «видение подобия славы Господней» в книге Иезекииля (Иез. 2:1). Характерно – и это перекликается уже с опытом апостола Павла (Деян. 22:9), – что Даниил один видит явление, а его спутники только испытывают страх.

<sup>34</sup> Уже многократно цитировавшийся комментарий Гартмана и Ди Леллы представляет собой именно такую реконструкцию.

В отличие от Иезекииля и Исаии (ср. Ис. 6), у Даниила нет перехода от явления Ангела Господня (видимо, представляющего само Божественное Слово) к непосредственной речи от лица Господа. Он явно не из пророков, «говорящих именем Господним», о которых он сам вспоминает в молитве, что его поколение и поколение отцов «не послушало» их (Дан. 9:6). Во всей книге отсутствует традиционное пророческое присловие «говорит Господь». Но связано это, по-видимому, не с каким-то принципиальным изменением понятия о пророческом даре, а с уже названным обстоятельством: Даниил обращается или не к своему народу или, в случае последних предсказаний, не к современному его поколению. «Загради эти слова и запечатай эту книгу до времени конца: [тогда] научатся многие и умножится знание» (Дан. 12:4). Именно книга Даниила закладывает в древнееврейскую письменность архетип *сокрытой* книги, который станет важной составляющей псевдоэпиграфического жанра. Если бы кто-то предположил, что книга Даниила была *опубликована* около времени гонений Антиоха IV, он бы не вошел в противоречие с ее самосвидетельством.

### Первая книга Еноха

Говоря о 1-й книге Еноха, мы будем опираться на ее древнейшие части, относимые на основании палеографии Кумранских рукописей к III – середине II вв. до н. э. (Книга Стражей, Астрономическая книга) и второй половине II в. до н. э. (Книга Видений, Послание Еноха) [Тантлевский, 2014, с. 15–16]. Именно в них мы находим те отличия от книги Даниила, которые типологически относятся к более позднему времени.

Но сначала коснемся общего между ними. Для автора книги Еноха, как и для Даниила, характерен пересказ смысла речи, полученной от Ангелов, а не прямая ее передача. Опираясь на идею Филона о пророке как переводчике, мы могли бы сказать, что изменился способ «перевода» – от буквального и пословного к парафрастическому. Но если Даниил обращается заведомо к своим потомкам, то допотопный патриарх Енох – местами к потомкам, а местами к современникам, включая небесных Стражей (которые просят его как писца написать от их имени ходатайство и через него же получают «официальный» отказ<sup>35</sup>) и собственных детей. Тем не менее прямую пророческую речь напоминает лишь песнь из Слов благословения (1Ен. I. 1. 3–9), которая имеет известную параллель во Втор. 33:2 и цитируется в новозаветном Послании Иуды (Иуд. 14–15)<sup>36</sup>. В остальном Енох реализует скорее тип идеального книжника, каковым он и называется периодически, нежели пророка. Но это книжник с мистическим опытом, едва ли не тот, о котором у Сираха сказано, что Господь «на лице книжника возложит славу Свою» (Сир. 10:5). Как и Даниил, Енох обычно получает откровения во время видений, в том числе снов: «И в видении, которое видел я во сне, [было] то, что я теперь возвещаю с помощью плотского языка и дыхания уст» (1Ен. XIV. 2).

<sup>35</sup> Перенос пророческих функций на писцов и книжников составляет отличительную черту литературы эллинистической эпохи: [Himmelfarb, 2006, p. 16].

<sup>36</sup> Особенный характер этой песни в составе всей книги позволяет, по нашему мнению, предположить, что она выстроена на основе более ранней и независимой традиции откровений Еноха; неоднородный состав книги в целом, подтвердившийся при сопоставлении ее Кумранских изданий с эфиопским классическим вариантом, придает вес этому предположению.

Что же отличает визионерство в книге Еноха от видений пророка Даниила? Во-первых, это появление тематики *heikhalot* (Небесных Дворцов): у Даниила, характер видений которого не отличается от других канонических пророков, она полностью отсутствует. Енохические путешествия предвосхищают обходы Рая и Ада, развивавшиеся позднее в народной околобиблейской литературе вплоть до «Божественной комедии» Данте. Во-вторых, это элементы «литературы премудрости», с особенно сильным (и ранее нетипичным для этого типа литературы) натурфилософским уклоном (1Ен. I. 2–5). Как и другие пророки в каноне, Даниил не смешивает свой жанр с притчами мудрецов, но именно книга Еноха кладет начало синкретическому жанру, сочетающему пророческую проповедь, предсказания, нравственные и натурфилософские поучения и расчеты. Эти рассуждения не являются, конечно, *доказательством* более позднего происхождения древнейших отделов кн. Еноха по сравнению с кн. Даниила; но равным образом и отличия кн. Даниила от книг других пророков персидского периода не являются доказательством ее более позднего происхождения. Аподиктически мы можем лишь констатировать изменение типов пророческой литературы на линии между каноном и апокрифами, которые, в силу развивающегося после плена представления о прекращении пророчеств, чаще всего являются и псевдоэпиграфами, – т. е. как бы «обнаружением» (возможно, в глазах самих составителей мистически достоверным) ранее «сокрытой» книжной премудрости.

Соккрытие откровения «до времени» обуславливает и наличие нарративной рамки, обрамляющей пророческий текст повествованием об исторических условиях его появления – в ситуации непосредственного изречения «Слова Божия» такие сведения появлялись лишь спорадически, не образуя симметричных структур. В целом самописание пророческого вдохновения по его типам в Ветхом Завете и междузаветной эпохе исторически может быть представлено в виде следующей схемы:

Видение			
Сновидение			
Слово Господне			
		Нарративная рамка	
		Соккрытие откровения	
			Притчи Хейхалот Натурфило-софия
Период царств и плена	Персидский период	Книга Даниила	1-я книга Еноха

Стоит отметить, что сновидения у канонических пророков до Даниила почти не встречаются. Во времена Иеремии сновидчество считалось нормальным способом получения откровения, но фактически на сны чаще всего ссыла-

лись лжепророки (Иер. 23:25). Видимо, это связано с тем, что содержание сна легче выдумать, чем непосредственно изречь Слово. Сновидчество начинает преобладать над говорением «Словом Господним» в период Второго Храма. Тем не менее сны в качестве истинных откровений упоминает пророк Иоиль, когда говорит о будущем возрождении пророческой харизмы<sup>37</sup>:

И будет после сего, изолью Дух Мой на всякую плоть, и прорекут сыновья ваши и дочери ваши, старцам вашим будут сниться сны, юноши ваши увидят видения, и даже на рабов и на служанок во дни те изолью Дух Мой (Иоил. 2:28–29).

### Новый Завет

Приведенные слова Иоиля, согласно тексту Деяний Апостольских, цитировал апостол Петр во время Пятидесятницы, объясняя иерусалимлянам феномен «говорения на языках» (Деян. 2:16–21). В свете вышесказанного проясняется смысл этого цитирования. Исчезновение Духа Божия из Израиля в Новом Завете понимается лишь как знак окончания ветхозаветного периода и затишье перед Его пришествием по действию искупительной жертвы Иисуса Христа (см. Ин. 16:7). В Пятидесятницу Дух возвращен Церкви, но теперь меняется характер пророчества, которое отныне адресовано не народу, ожидающему Мессию, а конкретному человеку: он, попав в среду пророчествующих, «всеми обличается, всеми судится» (1Кор. 14:24). Такая традиция пророческой харизмы сохранилась вплоть до современного старчества. С другой стороны, ничто не мешало носителям этого дара быть прозорливцами относительно будущего, как упомянутый в Новом Завете пророк Агав (Деян. 11:28). Вера в прозорливость не иссякла до самого позднего времени, о чем говорит, например, широкое хождение в народе предсказаний греческого святого XVIII в. Космы Этолийского [Зоитакис, 2007]. Но пророчества о конечных судьбах мира были уже в начале новой эры навсегда запечатаны церковной рецепцией Апокалипсиса св. Иоанна Богослова.

Подводя итог, мы можем уточнить понимание библейского контекста той дефиниции Филона Александрийского, которая послужила нам для постановки вопроса. Уподобление пророка эху и переводчику коренится в засвидетельствованном текстами самовосприятия пророков как лиц, получающих от Бога «неизреченные глаголы» с повелением изречь их. Отношение акта откровения к акту изречения структурно совпадает с отношением мысли, возникающей в уме, к ее словесному оформлению – в рамках тех лингвистических теорий, которые полагают мысль первичной по отношению к речи<sup>38</sup>. В обычном течении человеческих мыслей бывает трудно проследить их корреляцию с волей. Кажется, что само «рождение» мысли не зависит от человека, но он может дать

<sup>37</sup> Книга Иоиля датируется неточно, по косвенным признакам; существуют датировки, которые относят ее к 400 г. до н. э., т. е. тоже к персидской эпохе [Сморгунова, 2008, с. 34], или же к IX в. до н. э. [Глубоковский, 2007, с. 353]. Последняя лучше согласуется с традицией.

<sup>38</sup> «Скрытые категории, конечно, есть, и понятия могут существовать даже и без представляющих их слов» [Вежбицкая, 2011, с. 57].

или не дать ей «голос» во внутренней речи. В свою очередь, на уровне изреченной мысли (*слова*) это «интонирование» проявляется через *дыхание*, которое рассматривалось древними как вещественный коррелят или проявление *духа*<sup>39</sup>. Следовательно, ставя способность изречь Слово в зависимость от Духа, «помазующего» на это свыше (Ис. 61:1), библейский пророк сам себя считал только *голосом* – живым инструментом, «отзывающимся» на прикосновение неизреченного.

Здесь принципиально то, что речь идет о *живом* инструменте. Сравнения сердца с арфой, а языка – со стилосом скорописца, начиная от псалмов Давида (ср. Пс. 56:8; 44:2) периодически появляющиеся у самих библейских писателей и их интерпретаторов, позднее были отождествлены с «теорией диктовки», которая «сводит к минимуму человеческое участие» [Тихомиров, 2002, с. 444]. Однако мы находим серьезные основания для сомнений в оправданности экстраполяции теорий XVII–XVIII в. (И. Квенштедт и др.) на библейско-святоотеческий контекст. Между музыкальными метафорами, например, Афинагора [Leg. 9] и Климента [Paed. II. 4] и дедуцированием из них «теории диктовки» есть важная лакуна – чтобы понять, относится ли воздействие плектра на цитру к воздействию Святого Духа на душу по принципу метонимии или омонимии, нам следовало бы основательно изучить опыт переживания такого воздействия в церковных репрезентациях эпохи патристики. Это могло бы стать темой отдельной статьи; теперь же отметим, что отцы (Кирилл Александрийский, Иероним Стридонский, Адриан Антиохийский в своей «Исагоге» и др.) находили у пророков индивидуальные особенности стиля, что само по себе делает непосредственную «диктовку» проблематичной. Известное употребление блаж. Иеронимом глагола *dicto* применительно к действию Святого Духа также не подтверждает идею «записи под диктовку»: глагол в этом случае выражает воздействие на слушающих, а не на пишущего<sup>40</sup>. Таким образом, в первые века христианской эры восприятие пророчества сохранило библейскую таинственность, и его нельзя свести к позитивистской прямолинейности позднейших интерпретаций.

### Список сокращений

Филон Александрийский (*Philo*)

Poen. – De praemiis et poenis

Vita – De vita Mosis

Иосиф Флавий (*Joseph*)

De bello. – De bello iudaico

Афинагор

Leg. – Legatio pro Christianis

<sup>39</sup> Об антропологическом значении термина «дух» в Библии см.: [Вевюрко, 2015, с. 76–77].

<sup>40</sup> «Ad intelligendam eam, Spiritus Sancti indigemus auxilio, qui per apostolum haec ipsa dictavit» – «Для понимания этого мы нуждаемся в помощи Святого Духа, Который через апостола это возвестил» [Hieron. Ep. CXX. 10].

Климент Александрийский (*Clemens*)  
Paed. – Paedagogos.  
Strom. – Stromata

Иероним Стридонский (*Hieron.*)  
Ep. – Epistula.

Кумранские рукописи  
1QНа – Благодарственные гимны  
1Q22 – Речения Моше  
4Q267 – Дамасский документ  
11Q5 – Большой свиток псалмов  
11Q13 – Мидраш Мелхиседек

Апокрифы  
Ен. – Первая книга Еноха  
Вар. – Вторая книга (сирийский апокалипсис) Варуха

BT – Вавилонский Талмуд

Авот – Пиркей Авот (древнейший «Отечник» в составе Мишны)

### Список литературы

- Амусин, 1971 – Тексты Кумрана / Сост. И.Д. Амусин. Вып. 1. М.: Наука, 1971. 495 с.  
Ауни, 2000 – *Ауни Д.* Новый Завет и его литературное окружение. СПб.: РБО, 2000. 271 с.  
Болотов, 1896 – *Болотов В.В.* Валтасар и Дарий Мидянин: Опыт решения экзегетической проблемы // Христианское чтение. II (1896). С. 279–341.  
Вандеркам, 2001 – *Вандеркам Д.* Введение в ранний иудаизм. М.: ББИ, 2011. 278 с.  
Вевюрко, 2013 – *Вевюрко И.С.* Религиозное чувство как объект антропологии религии // Религиозная антропология и антропология религии (сб. ст. в честь 75-летия К.И. Никонова). М.: Маска, 2013. С. 21–58.  
Вевюрко, 2015 – *Вевюрко И.С.* Ветхозаветная антропология в переводе Септуагинты: состав человека (базовые термины) // Вестн. ПСТГУ, I. 2015. № 1. С. 71–86.  
Вежбицкая, 2011 – *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и базисные концепты. М.: Яз. славян. культур, 2011. 568 с.  
Глубоковский, 2007 – *Глубоковский Н.Н.* Библейский словарь. София, 1930. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007<sup>2</sup>. 860 с.  
Дагаев, 1898 – *Дагаев Н.К.* История Ветхозаветного канона. СПб., 1898. 280 с.  
Десницкий, 2011 – *Десницкий А.С.* Введение в библейскую экзегетику. М.: ПСТГУ, 2011. 413 с.  
Елеонский, 1876 – *Елеонский Н.А.* Свидетельства о времени завершения ветхозаветного канона. Степень их достоверности и возможные выводы из них // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, 1876. III. С. 118–140.  
Зоитакис, 2007 – *Зоитакис А.Г.* Косма Этолийский. Житие и пророчества. М.: Святая Гора, 2007. 184 с.  
Пинус, 2005 – Мифы Древней Японии: Кодзики / Сост. Е.М. Пинус. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 256 с.  
Псалтирь толковая – Псалтирь толковая (толкования Никиты Ираклийского), псалмы 1–54. Рук. нач. XVI в., НИОР РГБ, ф. 113 № 109. 397 л.

Сморгунова, 2008 – Двенадцать библейских пророков / Пер. и коммент. Е.М. Сморгуновой. М.: б.и., 2008. 144 с.

Старкова, 2009 – Тексты Кумрана / Сост. К.Б. Старкова. Вып. 2. 2-е изд. СПб.: Петербург. Востоковедение, 2009. 440 с.

Тантлевский, 2014 – *Тантлевский И.Р.* Иудейские псевдоэпиграфы мистико-гностического толка. СПб.: РХГА, 2014. 302 с.

Тихомиров, 2002 – *Тихомиров Б.А.* Богодухновенность // Православная энциклопедия. Т. V. М.: Православ. Энцикл., 2002. С. 442–447.

Федотова, 2011 – *Федотова Е.Я.* Семантический план звуковых и графических соответствий в тексте Быт 49 // Науч. тр. по иудаике. Т. 1. Акад. сер., вып. 34. М.: Сэфер, 2011. С. 24–47.

Ценгер, 2008 – Введение в Ветхий Завет / Ред. Э. Ценгер. М.: ББИ, 2008. 802 с.

Юнгеров, 2003 – *Юнгеров П.А.* Введение в Ветхий Завет. Кн. II. Казань, 1910. М.: ПСТБИ, 2003<sup>2</sup>. 237 с.

Barton, 1990 – *Barton J.* Prophets and Prophecy // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed.: R.J. Coggins and J.L. Houlden. London: SCM, 1990. P. 556–559.

Ben Zvi, 2000 – Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy / Ben Zvi E., Floyd M.H., eds. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000. 317 p.

Collins, 2001 – The Book of Daniel: Composition and Reception / Collins J.J., Flint P.W., eds. Leiden: Brill, 2001. P. 309–310.

García Martínez, 1998 – *García Martínez F.* Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls // The Encyclopedia of Apocalypticism / Ed. J.J. Collins. Vol. 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity. N. Y.: Continuum, 1998. P. 162–192.

Hartmann, 1978 – The Book of Daniel // The Anchor Yale Bible / Hartmann L.F., Di Lella A.A., eds. New Haven: Yale University Press, 1978. 319 p.

Humm, 1985 – *Humm A.D.* The Decline of Prophecy in the Second Temple Period. A Thesis Submitted to the Faculty of The University of North Carolina at Chapel Hill in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in the Department of Religious Studies. Chapel Hill, 1985. 84 p.

Jassen, 2007 – *Jassen A.P.* Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism. Leiden: Brill, 2007. 423 p.

Jassen, 2008 – *Jassen A.P.* Prophets and Prophecy in the Qumran Community // AJS Review. 2008. 2. P. 299–334.

Jassen, 2011 – *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. 2 vols. Vol. 2. Leiden: Brill, 2011. P. 577–593.

Joosten, 2009 – *Joosten J.* The Prayer of Azariah: Sources and Origin // Septuagint and Reception / Ed. J. Cook. Leiden: Brill, 2009. P. 5–16.

Rooker, 1996 – *Rooker M.F.* Dating Isaiah 40–66: What Does the Linguistic Evidence Say? // Westminster Theological Journal. 1996. 2. P. 303–312.

Sanders, 1992 – *Sanders E.P.* Judaism: Practice and Belief. L.: SCM Press, 1992. 553 p.

Schenker, 2003 – *Schenker A.* Junge Garden oder akrobatische Tänzer? // The Earliest Text of the Hebrew Bible / Ed. by A. Schenker. Atlanta: SBL, 2003. P. 17–34.

Sekine, 2014 – *Sekine S.* Philosophical Interpretations of the Old Testament / Tr. by J.R. Short. Berlin: Walter de Gruyter, 2014. 230 p.

Van Hecke, 2005 – Metaphor in the Hebrew Bible / *Van Hecke P., ed.* Leuven: Peeters Publishers, 2005. 308 p.

## Prophetic Inspiration in the Old Testament: An Ancient Interpretation in the Light of Modern Researches

*Ilya S. Vevyurko*

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities. 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: vevurka@mail.ru

The article deals with the question on forms of prophetic inspiration in Old Testament and in the literature of the II Temple period. The terms of the prophetic phenomenon in different parts of OT canon, intertestamental scriptures and Qumran Scrolls in historical context of the social groups' development are described. The variety of prophetisms and the specificity of perception of Gods revelation in Ancient Israel are detailed. A correlation between self-understanding of prophet as receiving a revelation internally and concept of primacy of thought to the act of speaking in modern linguistics is revealed. There is also demonstrated in the article, that an opposition between "dictation" and "collaboration" (or rather "poethic inspiration") for ancient interpretation of phenomenon of prophecy and for its biblical sources is irrelevant. This opposition seems to be a result of application of some concepts developed in interconfessional cotroversies which were conducted in the beginning of Modern Period. In the ancient times, relations between a prophet and a source of revelation were considered not as a dialogue of two parties nor as a pure mediumship, but rather as a kind of resonsnce working on the principle of Aeolian harp. This is the sence in which the Church fathers' metaphor of "musical instrument" to be understood.

**Keywords:** prophet, prophecy, revelation, inspiration, Old Testament, Bible, Ancient Israel

### References

- Auni, D. *Novyy Zavet i ego literaturnoye okruzheniye* [New Testament in Its Literary Enviroment]. St. Petesburg: RBO, 2000. 271 pp. (In Russian)
- Barton, J. Prophets and Prophecy. *A Dictionary of Biblical Interpretation*. Ed. by R.J Coggins and J.L. Houlden. London: SCM, 1990, pp. 556–559.
- Bolotov, V. V. Valtasar i Dariy Midyanin: Opyt resheniya ekzegeticheskoy problem [Baltasar and Darius I: A exegetical solution], in: *KHristianskoye chteniye*, II, 1896, pp. 279–341. (In Russian)
- Dagayev, N. K. *Istoriya Vetkhozavetnogo kanona* [The history of the Old Testament Corpus]. SPb., 1898. 280 pp. (In Russian)
- Dvenadtsat' bibleyskikh prorokov* [Twelve biblical prophets]. Smorgunova, E. M., per. i komm. Moscow: b.i., 2008. 144 pp. (In Russian)
- Eleonskiy, N. A. Svidetel'stva o vremeni zaversheniya vetkhozavetnogo kanona. Stepen' ikh dostovernosti i vozmozhnyye vyvody iz nikh [The time testominies of the ending of Old Testament Corpus. The extent its authenticity and conclusions], *Chteniya v Obshchestve lyubiteley dukhovnogo prosveshcheniya*, 1876, III, pp. 118–140. (In Russian)
- Fedotova, E. YA. Semanticheskii plan zvukovykh i graficheskikh sootvetstviy v tekste Byt 49 [The Semantic level of sound and graphic conformities in Gen 49], in: *Nauchnyye trudy po iudaike*. T. 1. Akademicheskaya seriya, vyp. 34. Moscow: Sefer, 2011, pp. 24–47. (In Russian)
- García Martínez, F. Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls, in: *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Ed. by J. J. Collins. Vol. 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity. New York: Continuum, 1998. P. 162–192.



Glubokovskiy, N. N. *Bibleyskiy slovar'* [Biblical dictionary]. Sofiya, 1930. Sergiyev Posad: Svyato-Troitskaya Sergiyeva Lavra, 2007. 860 pp. (In Russian)

Hartmann, L. F., Di Lella A. A., eds. *The Book of Daniel*. New Haven: Yale University Press, 1978. 319 pp.

Humm, A. D. *The Decline of Prophecy in the Second Temple Period*. A Thesis Submitted to the Faculty of The University of North Carolina at Chapel Hill in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in the Department of Religious Studies. Chapel Hill, 1985. 84 pp.

Jassen, A. P. *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*. Leiden: Brill, 2007. 423 pp.

Jassen, A. P. Prophecy after 'The Prophets': The Dead Sea Scrolls and the History of Prophecy in Judaism, in: *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*. 2 vols. Vol. 2. Leiden: Brill, 2011. pp. 577–593.

Jassen, A. P. Prophets and Prophecy in the Qumran Community, *AJS Review*, 2, 2008, pp. 299–334.

Joosten, J. The Prayer of Azariah: Sources and Origin, in: *Septuagint and Reception*, ed. by J. Cook. Leiden: Brill, 2009, pp. 5–16.

*Metaphor in the Hebrew Bible*. Van Hecke, P., ed. Leuven: Peeters Publishers, 2005. 308 pp.

*Mify Drevney Yaponii: Kodziki* [Myths of Ancient Japan: Kojiki]. Pinus, E. M., sost. Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2005. 256 pp. (In Russian)

*Psaltir' tolkovaya*, tolkovaniya Nikity Irakliyskogo [Psalms with commentaries (by Niketas of Herakleia)], psalmy 1–54. Ruk. nach. XVI v., NIOR RGB, f. 113 No. 109. 397 pp. (In Russian)

Rooker, M. F. Dating Isaiah 40–66: What Does the Linguistic Evidence Say?, *Westminster Theological Journal*, 1996, 2, P. 303–312.

Sanders, E. P. *Judaism: Practice and Belief*. London: SCM Press, 1992. 553 pp.

Schenker, A. Junge Garden oder akrobatische Tänzer?, in: *The Earliest Text of the Hebrew Bible*, ed. by A. Schenker. Atlanta: SBL, 2003, pp. 17–34.

Sekine, S. *Philosophical Interpretations of the Old Testament*, tr. by J. R. Short. Berlin: Walter de Gruyter, 2014. 230 pp.

Tantlevskiy, I. R. *Iudeyskiye psevdopigrafiy mistiko-gnosticheskogo tolka* [Judaean pseudepigrapha of mystical and gnostical trend]. St. Petesburg: RKHGA, 2014. 302 pp. (In Russian)

*Teksty Kumrana. Vypusk pervyy* [Qumran Texts. Vol. 1]. Amusin, I. D., sost. Moscow: Nauka, 1971. 495 pp. (In Russian)

*Teksty Kumrana. Vypusk vtoroy*. [Qumran Texts. Vol. 2] 2-e izd. Starkova, K. B., sost. St. Petesburg: Peterburgskoye Vostokovedeniye, 2009. 440 pp. (In Russian)

*The Book of Daniel: Composition and Reception*. Collins, J. J., Flint P. W., eds. Leiden: Brill, 2001. P. 309–310.

Tikhomirov, B. A. Bogodukhnovenost [Divine Inspiration], in: *Orthodox Encyclopaedia*. Vol. V. Moscow: Pravoslavnaya Encyclopaedia, 2002, pp. 442–447. (In Russian)

Tsenger, E., ed. *Vvedeniye v Vetkhiy Zavet* [Introduction to Old Testament]. Moscow: BBI, 2008. 802 pp. (In Russian)

VanderKam, J. *An Introduction to Early Judaism*. Moscow: BBI, 2011. 278 pp.

Vevyurko, I. S. Religioznoye chuvstvo kak ob'yekt antropologii religii [Religious feeling as an object of the anthropology of religion], in: *Religioznaya antropologiya i antropologiya religii* (sbornik statey v chest' 75-letiya zaslužennogo professora MGU im. M. V. Lomonosova Kirilla Ivanovicha Nikonova). Moscow: Maska, 2013, pp. 21–58. (In Russian)

Vevyurko, I. S. *Vetkhovetnaya antropologiya v perevode Septuaginty: sostav cheloveka (bazovyye terminy)* [Old Testament anthropology in the translation of Septuagint: the composition of the human being (fundamental principles)], *Vestnik PSTGU*, I. No. 1, 2015, pp. 71–86. (In Russian)

Wierzbicka, A. *Semanticheskiye universalii i bazisnye koncepty* [Semantic Universalities and Basic Concepts]. Moscow: Yazyki slavyanskih kultur, 2011. 568 pp. (In Russian)

*Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*. Ben Zvi, E., Floyd M. H., eds. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000. 317 pp.

Yungerov, P. A. *Vvedeniye v Vetkhiy Zavet* [Introduction to Old Testament]. Kn. II. Kazan', 1910. Moscow: PSTBI, 2003<sup>2</sup>. 237 pp. (In Russian)

Zoitakis, A. G. *Kosma Etoliyskiy. Zhitiye i prorochestva* [Cosmas of Aetolia. The life and prophecy]. Moscow: Svyataya Gora, 2007. 184 pp. (In Russian)