

Альберто Мелло

**ИДИ И ПОМНИ.
ВТОРОЗАКОНИЕ:
ПРОРОЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ**



Кафедра библеистики и богословия
Минской духовной академии

Библейский журнал «СКРИЖАЛИ»
Приложение «Монографии по библеистике»
№ 3

Альберто Мелло

**ИДИ И ПОМНИ.
ВТОРОЗАКОНИЕ:
ПРОРОЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ**

Минск
Издательство
Минской духовной академии
2019

УДК 22.08
ББК 86.37
М47



Серия основана в 2012 году

Рекомендовано к изданию кафедрой библеистики и богословия
Минской духовной академии (протокол № 11 от 10 июня 2019 г.)

Приложение к библейскому журналу «Скрижали»
(журнал рекомендован к публикации Издательским советом
Белорусской Православной Церкви (ИС Б17-701-0021))

Мелло, Альберто.

М47

Иди и помни. Второзаконие : пророческое прочтение / А. Мелло ; [пер. с ит. игумен Арсений (Соколов)]. – Минск : Издательство Минской духовной академии, 2019. – 114 с. – (Монографии по библеистике, № 3).

ISBN 978-985-7145-33-1.

Второзаконие, последняя книга Торы (Пятикнижия), объясняет смысл Синайского завета, пророчески актуализируя договор Бога с Израилем. Комментарий Альберто Мелло выносит на свет многочисленные жемчужины, скрытые в этой древней, но всегда обращенной к нашему «сегодня», библейской книге.

Книга предназначена для богословов, библеистов, религиоведов, историков, культурологов и всех, интересующихся Библией.

УДК 22.08
ББК 86.37

ISBN 978-985-7145-33-1

© Мелло А., 2019
© Перевод. Игумен Арсений (Соколов), 2019
© Оформление. Издательство
Минской духовной академии,
2019

Содержание

От редактора <i>Архимандрит Сергей (Акимов)</i>	4
От переводчика <i>Игумен Арсений (Соколов)</i>	5
Завещание Моисея	6
Исторический пролог. Втор 1:1 – 4:43	20
Главная заповедь. Втор 4:44 – 11:32	37
Условия завета. Втор 12:1 – 26:19	61
Перспективы будущего. Втор 27:1 – 30:20	94
Исторический эпилог. Втор 31:1 – 34:12	104

От редактора

Библейский журнал «Скрижали» продолжает традицию публикации монографий по библеистике в качестве приложения к основному изданию. И мы рады возможности представить русскоязычному читателю в переводе с итальянского языка очередную монографию Альберто Мелло, хорошо известного отечественным любителям библейской литературы по таким книгам, как «Божья любовь в псалмах» (2014), «Кто такие пророки» (2015), «Страсти пророков» (2016), опубликованным ранее Библейско-богословским институтом св. апостола Андрея. Как и предыдущие издания, эта книга смогла увидеть свет благодаря переводческому энтузиазму игумена Арсения (Соколова), доктора богословия, профессора Общецерковной аспирантуры и докторантуры, представителя Патриарха Московского и всея Руси при Патриархе Антиохии и всего Востока (Дамаск, Сирия).

Книга Альберто Мелло является хорошим введением в изучение богословской и культурно-исторической проблематики Второзакония, отражающим современное состояние библейской науки. Автор предлагает читателю принять участие в процессе богословского осмысления древнего откровения, данного в моисеевой традиции. На каждом историческом этапе жизни верующей в Бога общины это откровение являет свои новые грани и возможности. И нет сомнений, что работа Альберто Мелло послужит источником вдохновения для всякой жаждущей души, находящейся в своем земном странствовании на пути к Источнику жизни и бессмертия.

*Архимандрит Сергей (Акимов),
главный редактор
библейского журнала «Скрижали»
20 июня 2019 г.*

От переводчика

Значение Второзакония, заключительной книги Пятикнижия, чрезвычайно велико не только для ветхозаветной религии и позднейшего иудаизма. О важности и актуальности этой ветхозаветной книги для христианского учения красноречиво свидетельствует уже тот факт, что по цитируемости в Новом Завете Второзаконие уступает лишь Псалтири и Книге пророка Исаи. При этом в российской библеистике эта интереснейшая и во многом пророческая книга незаслуженно забыта, находится на периферии внимания и библеистов, и церковного народа. Поэтому, как только я прочел вышедший в свет в начале этого года комментарий ко Второзаконию монаха Альберто Мелло¹, у меня возникло желание перевести его небольшую книгу на русский язык и хоть в какой-то мере восполнить этот пробел.

Комментарий по объему невелик, но богословски насыщен и дает ключи к пониманию не только Второзакония, но и всей той широко представленной внутри Писания традиции, которая в библейском богословии получила название «второзаконнической». В работе А. Мелло христианская и иудейская интерпретации Второзакония счастливо сочетаются с современными достижениями в исследовании этой библейской книги.

*Игумен Арсений (Соколов)
Дамаск, июнь 2019 г.*

¹ *Mello A. Ricorda e cammina. Deuteronomio, una rilettura profetica. Magnano, 2019.*

ЗАВЕЩАНИЕ МОИСЕЯ

«Сии суть слова» (Втор 1:1) – это и заглавие книги, и ее начало. У «сших слов» Моисея очень точный географический контекст – «за Иорданом в пустыне на равнине против Суфа». И от внимания читателя не должно ускользнуть, что повествователь, говоря «за Иорданом», невольно помещает себя уже там, куда Моисею не дано было ступить. Итак, повествователь – не Моисей, хотя и ведет речь от первого лица.

Также у «сших слов» – точная датировка: «сорокового года, одиннадцатого месяца, в первый день месяца» (Втор 1:3). Вся книга Второзакония разворачивается в один-единственный день, в канун смерти Моисея. Второзаконие – это завещание Моисея, подводящее итог всей его жизни, его последняя воля.

Аристотель, в своей *Поэтике* так определяет начало литературного произведения: «Начало есть то, что само, безусловно, не находится за другим, но за ним естественно находится или возникает что-нибудь другое»¹. Начало Второзакония полностью подходит под это определение, поскольку не определяется предшествующим. Предшествующие Второзаконию книги не наделены началом в собственном смысле: слова «Вот имена сынов Израилевых, которые вошли в Египет» (Исх 1:1) невозможно было бы понять, если бы не было того, что им предшествовало – сошествия в Египет; фраза «И воззвал к Моисею» (Лев 1:1), не имеющая даже выраженного субъекта², продолжает речь, начатую еще в предыдущей книге; предложение «И сказал Господь Моисею в пустыне Синайской ... в первый день второго месяца, во второй год по выходе их из земли Египетской» (Числ 1:1), хоть и являет в нарративе большую цезуру, но оно все же не столь первоначально, как речь, целиком сконцентрированная в одном дне.

¹ Аристотель. *Поэтика*, VII.

² Именно так в еврейском тексте. В русском Синодальном переводе: «И воззвал Господь к Моисею». – *Прим. пер.*

Практически, после возвышенного начала книги Бытия («В начале сотворил Бог небо и землю», Быт 1:1) мы лишь во Второзаконии вновь оказываемся захвачены неким новым началом, что уже само по себе дает возможность предполагать различие литературного авторства. Это тем более верно, что деление Торы на пять книг (Пятикнижие) – вторично и продиктовано практикой чтения, тогда как так называемое Четверокнижие (от Бытия до Чисел) было, возможно, единым произведением. Второзаконие – совершенно отличное по стилю и содержанию произведение, с точки зрения нарратива представляющее собой новое начало.

Уникальность Второзакония отмечается всегда, и на самом деле это – первый из четырех источников Пятикнижия, идентифицированных историко-критической экзегетикой. В 1805 году Вильгельм Мартин Леберехт де-Ветте опубликовал «критико-экзегетическую диссертацию, в которой демонстрируется, что Второзаконие отличается от предшествующих книг Пятикнижия и является произведением более позднего автора», то есть не принадлежит Моисею. Тот же де-Ветте стал первым, кто отождествил кодекс Второзакония с «книгой закона», найденной в иерусалимском храме священниками и ставшей основой для реформы Иосии (4 Цар 22–23)¹. Богословское содержание Второзакония несет северный, предшествующий исчезновению Израильского царства, отпечаток (левитский или пророческий). Однако, лишь столетием позже, около 621 года Второзаконие было «опубликовано» в Иерусалиме, признано и «принято» как наделенное каноническим авторитетом. Можем сказать, что второзаконнический кодекс (Втор 12–28, без гомилетического и повествовательного обрамления) – это произведение, которое следует поместить между концом VIII и концом VII веков. В отличие от других входящих в Пятикнижие документов, его легко и выделить (другие источники

¹ Автор говорит о новаторстве де-Ветте в данном вопросе. Однако задолго до де-Ветте такое же мнение высказывали свт. Иоанн Златоуст и блж. Иероним. – *Прим. пер.*

Четверокнижия, священнические или досвященнические, порой переплетены между собой или наложены друг на друга так, что их не всегда легко разграничить), и датировать. Это открытие стало своего рода «точкой Архимеда» для выявления других источников, которые могут быть более поздними или более ранними, чем Второзаконие, в частности, в том, что касается культа, который во Второзаконии впервые централизуется в Иерусалиме.

Мы рассмотрели начало книги, теперь рассмотрим ее конец. История не заканчивается со смертью Моисея (Втор 34), сразу следует продолжение, в начале книги Иисуса Навина к этой смерти отсылающее: «По смерти Моисея» (Нав 1:1). То есть, мы имеем некое новое начало, которое, однако, отсылает нас к предшествующему событию. Причем, один и тот же прием повторяется, как звенья одной цепочки: «По смерти Иисуса» (Суд 1:1); «По смерти Саула» (2 Цар 1:1); «по смерти Ахава» (4 Цар 1:1). Практически, все следующие за Второзаконием книги (Иисус Навин, Судьи, Самуил¹ и Цари) повествовательльно связаны со Второзаконием и отражают его идеологию. Это открытие впервые было сделано пионером историко-критической экзегезы голландским евреем Барухом Спинозой в конце XVII века: «Если мы обратим внимание на связь всех этих книг между собой и на их содержание, то легко придем к выводу, что все они были написаны одним и тем же историком, который пожелал рассказать о древностях иудеев, от их происхождения до первого разрушения города»².

Поэтому Второзаконие может быть прочитано по-разному: и как последняя книга Пятикнижия, и как первая книга исторической эпопеи, начинающейся со вступления в Ханаанскую землю, описывающей частичное ее завоевание, установление монархии, историю двух разделенных царств и оканчивающейся разрушением Иерусалима и

¹ В русской традиции 1-я и 2-я книги Самуила называются 1-й и 2-й Книгами Царств. – *Прим. пер.*

² *Spinosa B. Trattato teologico-politico*, VIII, 125 (под редакцией А. Dini). Milano, 1999. P. 347.

вавилонским пленом. Эта историческая эпопея с легкой руки Мартина Нота¹ была названа «девторономической» («второзаконнической»), именно благодаря тому влиянию, которое богословие Второзакония оказало на теоретическую концепцию истории как исполнения благословений и проклятий, осуществляемых послушанием завету с Богом или нарушением этого завета. В этом комментарии мы, однако, не будем касаться девтерономической истории, рассмотрим Второзаконие лишь как одну из книг Торы, как «вторую Тору».

Вторая Тора

«Девтерономион» по-гречески означает именно это: «второй закон». Происхождение этого названия, видимо, случайно и происходит из стиха Втор 17:18, где говорится о том, что и царь – субъект закона, и потому, взойдя на престол, должен обеспечить себя книгой (*sefer*), «списком этого закона» (*mishnè ha-torah ha-zo't*), то есть скопировать книгу закона для своего персонального использования. Эта царская «копия» стала названием всей книги, и не только по-гречески, но и по-еврейски: выражение *Mishnè Torah* может означать также «повторение» закона, предшествующего кодекса. Это и есть точное определение второзаконнического кодекса, который действительно вновь предлагает, вновь актуализирует кодекс Завета (Исх 20–23), начиная с Декалога. Но актуализирует его пророчески, не просто приводя древнее законодательство в соответствие с более поздними юридическими обстоятельствами, но объясняя его богословское значение.

Действительно, кодекс закона (Втор 12–28) обрамлен во Второзаконии в проповедью и историко-богословскими рассуждениями (Втор 1–11; 29–34), декларирующими всю его важность, вплоть до постулирования обновления завета – «в земле Моавитской, кроме завета, который Господь

¹ Одна из основных работ М. Нота, его «История Израиля», переведена на русский язык и опубликована: *Нот М. История Древнего Израиля*. Санкт-Петербург, 2014.

поставил с ними на Хориве» (Синай в этой книге всегда называется Хоривом: Втор 29:1). Название «Второй закон», таким образом, вполне соответствует содержанию: оно показывает, что последняя книга Торы – не просто «реплика», повторение, возобновление, но некий синтез, богословски более зрелый, чем кодексы закона, содержащиеся в предшествующих книгах. Можно говорить о некоем другом законе, о «законе проповедуемом» (Герхард фон-Рад), или о богословском размышлении над законом, о «законе, опосредованном пророчеством» (Паоло де-Бенедетти).

Стилистически Второзаконие – одна из самых однородных и последовательных книг во всей еврейской Библии. Написана она в особом стиле, высоко-богословском, с характерными повторами, к которым каждый читатель легко привыкает. Ученые давно заметили наличие этого богословского стиля также и в некоторых других книгах Библии, и не только в тех, которые мы называем «девятеронимической историей» (от Иисуса Навина до Книг Царств), но и, например, в окончательной редакции Книги Иеремии, а также в тех рассказах Пятикнижия, которые одно время относили к различным до-священническим источникам, в частности, к так называемому «элогисту». Однако, ввиду такой пространности, трудно приписывать этот стиль одному-единственному автору. Должно, скорее, предположить, что существовала целая «второзаконническая школа», действовавшая в течение трех или четырех веков, от своих истоков в Северном (Израильском) царстве до времени вавилонского плена. История редакций книги Второзакония и зависимой от нее литературы представляется сложной и во многом гипотетической. Ограничусь обозначением лишь основных этапов этой истории.

1. Второзаконие могло иметь происхождение из левитского празднования завета между Богом и Израилем в одном из северных святилищ, возможно, в Сихеме. В главе 27 названы горы Гевал и Гаризим, окружающие этот город. С этих гор произносились проклятия и благословения. К этой актуализации договора с Богом относится в основном

второзаконнический кодекс (главы 12–28), то есть центральная часть книги.

2. Ввиду неотвратимости завоевания Северного царства ассирийцами в 722 году, северные документы переносятся на юг, из Самарии в Иерусалим. Веком позднее второзаконнический кодекс становится основой религиозной реформы Иосии, будучи, вероятно, той самой «книгой закона», которую священники «нашли» в иерусалимском храме (4 Цар 22:3–13)¹. Этот кодекс вдохновит программу реформ, в частности, в том, что касается централизации всего культа в иерусалимском храме. Но, эмигрировав в Иерусалим, обогащается и само Второзаконие, интегрируя в «богословие завета» элементы царского происхождения, как, например, «богословие избрания» с его акцентированием на безвозмездности Божьей любви, которые формируют собой ядро богословского рассуждения 5–11 глав.

3. В VI веке, в эпоху плена второзаконническое богословие вдохновляет на создание широкого исторического полотна, охватывающего события от завоевания земли до изгнания из нее. Возможно, лишение земли возбуждает к переосмыслению истории и к поиску путей возвращения к обладанию этой землей. К этой эпохе восходят «исторические» главы – 1–4 и 29–30, которые устанавливают определенное сопряжение с так называемой «второзаконнической историей»: единство стиля и богословское родство между этими главами и «второзаконнической историей» очевидны. История обладания землей – это еще и политическая история: она описывает военное завоевание, появление харизматического политического руководства, затем установление династической монархии и, наконец, ее закат. Эту историю, которая заканчивается (ср. 4 Цар 25) в «тридцать седьмом году царя Иоакима», последнего царя Иудеи (562 г.), можно датировать, отталкиваясь от последнего рассказанного события. Вассальный царь Иоаким в плену, но за ним по-прежнему сохраняется титул царя, и годы все еще

¹ См.: *Sonnet J.-P.* Le livre trouvé. 2Rois 22 dans sa finalité narrative. “Nouvelle Revue Théologique”, № 116/6 (1994). P. 836–861.

считаются от начала его правления. Монархия не исчезла полностью, «светильник» Мессии еще горит. Второзаконническая история заканчивается слабыми проблесками надежды, которую хоть еще и нельзя назвать мессианской, но которая сохраняет живой возможность национального возрождения.

4. После плена, однако, восстановление Давидова царства оказывается невозможным: Зоровавель, последний претендент на престол Давида – всего лишь персидский губернатор, на которого и сами персы смотрят косо, покровительствуя священнической аристократии. И как только священники оказываются у власти, пишется другая история. На древние исторические традиции, содержащиеся в книгах Бытие, Исход и Числа, ссылается все священническое законодательство (от Исх 25 по Числ 10, включая целиком книгу Левит). Реконструируется основополагающий цикл: творение, патриархи, исход, пустыня. Второзаконие получает последние дополнения, относящиеся к смерти Моисея (Втор 31–34). Устанавливается некая повествовательная арка, от рождения Моисея до его смерти. Функция книги существенно модифицирована: это уже не идеологическое введение в последующую историю, а богословское завершение древней истории Израиля до его вступления в Обетованную землю. Другими словами, Второзаконие оказывается выделенным из второзаконнической истории и становится пятой и последней книгой Моисеева Пятикнижия.

На основании этой реконструкции экзегеты предполагают по меньшей мере две редакции Второзакония (и вдохновленных Второзаконием исторических книг). Энцо Кортесе определяет первую редакцию как промонархическую, относя ее ко времени Иосии, а вторую – как антимонархическую, относя последнюю ко времени плена¹. Другие говорят просто о Второзаконии до Иеремии и о Второзаконии после Иеремии: см., в частности, тему индивидуального воздаяния, в рамках которой невозможно с точностью знать, зависит ли Второзаконие от Иеремии, или наоборот (ср.

¹ Cortese E. Le tradizioni storiche d'Israele. Bologna, 2001. P. 152.

Втор 7:10; 24:18 с Иер 31:29–30). Реальное время Второзакония, его «сегодня» (*ha-yom*, постоянно повторяющееся слово) – это эпоха плена; его воображаемое, мнимое время – время Моисея. Поэтому Второзаконие «предвидит» прошедшие события как будущие, начиная со вступления в Ханаан. В частности, будущим представляется дарование Обетованной земли, хотя Израиль ее не только уже получил, но и успел потерять. В этом смысле девтеронимическая Тора вторгается в сферу пророчества: выражает надежду на возвращение.

Богословие завета

«Очень важно знать, что в книге Второзакония звучит голос традиции, совершенно отличной от традиции священнической, представленной в предыдущих книгах. Тора составлена из двух литературных блоков: в Бытие-Числах звучит голос священнической традиции, во Второзаконии – голос девтеронимической традиции»¹. Можно сказать, что священническое богословие заботит присутствие Бога среди Своего народа, реализуемое в культе, а второзаконническое богословие – завет Бога с Его народом, который проводится в жизнь через политико-социальный закон.

Если сказать кратко, второзаконническая школа – это самое яркое выражение «богословия завета» в Ветхом Завете. Оно настолько типично, что отражается в самой литературной композиции. Мы говорили о начале книги Второзакония, имеющем абсолютный характер по сравнению с тем, что ему предшествует. Однако в действительности Второзаконие имеет более, чем одно начало – четыре, и каждое из них выполняет свою структурную функцию:

Втор 1:1 – «Сии суть слова, которые говорил Моисей всем израильтянам».

¹ *Brueggemann W.* Introduzione all'Antico Testamento. Torino, 2005. P. 101–102. Хотя в корпусе Четверокнижия (Бытие-Числа) присутствуют фрагменты до-священнических традиций, они интегрированы в богословский священнический рассказ.

Втор 4:44 – «Вот закон, который предложил Моисей сынам Израилевым».

Втор 12:1 – «Вот постановления и законы, которые вы должны стараться исполнять в земле».

Втор 28:69¹ – «Вот слова завета, который Господь повелел Моисею поставить с сынами Израилевыми в земле Моавитской».

На основании этих четырех начал, каждое из которых занимает стратегическую позицию, книга легко делится на четыре части: 1–4; 5–11; 12–28; 29–34. Каждая из частей имеет различные, ясно выделяющиеся характеристики. Однако, я избегал бы говорить о первой, второй, третьей «речах» Моисея. В действительности речь Моисея – лишь одна, и имела место в один-единственный день, о чем мы уже сказали. Четыре части книги отвечают другой логике – логике договора или завета.

У автора-священника еврейский термин *berit* означает обязательство или обязанность, которую вышестоящий принимает на себя по отношению к нижестоящему, это синоним «обещания» или «клятвы», я переводил бы его через «завет». Во Второзаконии тот же самый термин *berit* я предпочитаю переводить через «договор»²: в этой книге это слово встречается двадцать пять раз и его лингвистическое использование, как мы увидим, тесно связано с политической категорией соглашений. Имеется разница и в адресате: автор-священник использует термин *berit* почти исключительно для обозначения частного завета, тогда как для автора Второзакония *berit* – ни что иное, как Синайский завет, обновленный в земле Моава, завет со всем Израилем. После этих предварительных замечаний, попробуем кратко описать четыре части, из которых состоит книга.

– *Исторический пролог* (Втор 1–4), в котором содержится набросок маршрута сынов Израилевых от горы Синай до степей Моава, резюмирующий топографические обозначения, имеющиеся уже в книге Чисел. Необходимо

¹ В русском Синодальном переводе: Втор 29:1. – *Прим. пер.*

² У автора – *patto* (пакт). – *Прим. пер.*

заметить: перечисление этих географических названий было бы излишним, если бы Второзаконие было лишь продолжением того, о чем рассказывалось в книге Чисел. Мы увидим, что Второзаконие вводит новое начало истории Израиля как народа: это уже не исход из Египта, а Синайский договор, заключенный на Хориве.

– *Богословская проповедь* (Втор 5–11) на фундаментальные темы договора между Богом и Израилем, начиная с Декалога, сконцентрированные на исключительном почитании Господа (*YHWH ehad*) и на избрании Израиля как Его частной собственности (*segullà*). Это самая обязывающая часть Второзакония, по которой авторов – левитов или пророков северного происхождения – определяют как «богословов» в собственном смысле слова и которая характеризуется не только как «сердце» этой книги, но и как «сердце» всей Торы, а возможно, и всего Ветхого Завета.

– *Кодекс договора* (Втор 12–28) – центральная и, возможно, самая древняя часть второзаконнического законодательства. Она разделяется на три части: религиозные законы (культовое место, жертвоприношения, идолопоклонство, десятины, субботний год, праздники: Втор 12–16); юристы (судьи, левиты, цари, пророки: Втор 17–18); гражданский и уголовный кодекс (Втор 19–25). Юридический кодекс, видимо, заканчивается на 26-й главе; в двух следующих главах представлена серия благословений и проклятий, в соответствии с исполнением или нарушением основополагающих норм договора.

– *Различные дополнения* (Втор 29–34). Главы 29–30 переходят в пророчество: провозглашается новый договор, устанавливаемый «сегодня», который является не возобновлением старого договора, установленного с отцами, а договором с теми, кто сегодня жив. Затем следует рассказ о последних действиях, совершенных Моисеем перед смертью на горе Нево: назначении преемника, песнь, еще одно благословение, но уже не в оптике договора, а в оптике патриархального завещания. Моисей предстает в этих главах и величайшим пророком, и основателем Израиля.

В форме контракта

Внебиблейские параллели, как хеттские, относящиеся ко II-му тысячелетию, так и современные Второзаконию ассирийские, являют достаточно постоянную структуру *berit* – политического контракта между сюзереном и его вассалом. Такой контракт обычно состоит из шести или семи элементов:

– *Титул*, в котором представлены имя и атрибуты сюзерена и подчеркивается его суверенная инициатива в установлении договора: «Я, имярек, великий царь, владыка такой-то земли...».

– *Исторический пролог*, в котором перечисляются все прошлые благодеяния сюзерена по отношению к своему вассалу, среди которых упоминается прежде всего о даровании земли или провинции для администрирования. «Особая характеристика этого раздела – торжественное обращение “Я – Ты”»¹.

– *Основное положение* или «базовая декларация», содержащая запрещение вассалу вступать в союзы с другими царями.

– *Вторичные заключения* – обязательства вассала по отношению к сюзерену и по отношению к земле, которой управляет вассал.

– *Призывание свидетелей*, которыми во внебиблейских договорах обычно являются национальные божества.

– *Благословения и проклятия*, в которых содержатся клятвы верности договору: кто соблюдает условия договора, благословляется; кто преступает, должен понести вину за все последствия.

– *Заключительные статьи*, касающиеся хранения письменного договора и его публичного периодического чтения.

Уже в Декалоге, по меньшей мере, частично, воспроизводится эта договорная структура. Декалог можно считать

¹ *Mendenhall G.E.* Le forme del patto nella tradizione israelita. In: *McCarthy D.J., Mendenhall G.E., Smend R.* Per una teologia del patto nell'Antico Testamento. Genova, 1972. P. 84.

первым «договорным документом» между Богом и Израилем. Действительно, мы имеем титул – «Я Господь, Бог твой» – который утверждает исключительные отношения между Богом и народом, который Он избрал. Следом идет исторический пролог – «Который вывел тебя из земли Египетской» – в нем вспоминается самое великое благодеяние, которое Господь оказал Своему народу – освобождение от рабства. Наконец, следуют заключения – именно те, которые мы называем десятью заповедями, первую из которых легко определить как основное положение: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим». Не случайно Декалог, содержащийся в Исх 20, почти дословно повторяется во Втор 5 и представляет собой основу для богословских рассуждений в этой книге. Много и других указаний, разрешающих предположить, что Второзаконие сознательно воспроизводит договорную схему пакта. Эта схема отражается в самой литературной композиции. По ходу комментария мы будем уточнять ее, а сейчас лишь обозначим отдельные привлекающие ее мотивы.

– Во Второзаконии Господь никогда не именуется Сам по Себе, но всегда как «твой Бог» или «ваш Бог». Титул, который Его индивидуализирует как «Бога Израилева», настойчиво повторяется, в отличие от других книг Торы. Титул договора («Я Господь, Бог твой») во Второзаконии становится постоянным атрибутом YHWH, почти что формулой взаимной принадлежности.

– Поскольку почитание YHWH, Бога Израилева носит исключительный характер, в договорной схеме исключено присутствие других богов, а также их призывание в свидетели. Однако, имеются символические заменители, например, «камни свидетельства» (Втор 27:1–8), и особенно формула: «во свидетели призываю сегодня небо и землю» (Втор 4:26; 30:19; 31:28).

– Среди клаузул договора перечисляется вверение документа левитам, которые должны хранить его рядом с «ковчегом завета» (*aron ha-berit*) и периодически, раз в семь лет, прочитывать его народу на праздник Кущей (ср. Втор 31:9–13, 24–26).



Что эта контрактная схема, политическая, секулярная матрица может сообщить на чисто богословском уровне? Именно то, что Второзаконие будет стараться «изъяснить» (*be'er*: Втор 1:5), и то, что не перестанет повторять на всем своем протяжении. Здесь я замечу лишь, что политические категории не используются в богословии механически, это использование не случайно и не поверхностно. Другими словами, речь не идет о формальном сравнении, а о точном структурном следовании. Это не простая аналогия деталей, последнее значение этого использования – установление исключительной связи, окончательного монотеизма. Эта структурная координация, в которой все элементы договорной схемы взаимосвязаны так, что если не достает одного, то все меняется, отмечена Полем Бошаном: «Последовательность титул-пролог определяется изнутри: прошлое квалифицировано как благодеяние, чтобы вызвать признательность, которая была бы невозможна, если бы не было известно, кому ее выразить. Последовательность благодеяние-обязательство говорит о том, что повеление невозможно давать без основания: оно опирается на факт. Между единым базовым обязательством и многочисленными предписаниями установлена иерархическая связь: масса предписаний как бы висит на невидимом, почти тавтологическом обязательстве оставаться в договоре. Вся эта масса упадет без этого обязательства... Текст договора начинается с прошлого, с исторического пролога. Так как это прошлое состоит из благодеяний, оно может стать будущим благословением, но не как гарантированная данность, поскольку все зависит от сегодняшнего дня, а как новая актуализация начала»¹.

Итак, политическое заимствование не должно сбивать нас с толку. Речь ведь не идет лишь об отношении послушания или подчинения власти. Напротив, концентрация этого отношения выражается формулой, которая когда-то называлась формулой «завета», хотя сейчас предпочитают

¹ *Beauchamp P.* Proposition sur l'Alliance de l'Ancien Testament comme structure central. In: *Id.* Pages exégétiques. Paris, 2005. P. 60.

называть ее формулой «взаимной принадлежности» («Я – твой, ты – мой»). Второзаконие учит нас, что схема договора, в конце-концов, указывает на взаимную принадлежность, и эта «связь принадлежности располагается на более глубоком уровне, чем простое послушание»¹. Следовательно, долгая иудео-христианская диатриба, противопоставляющая политику и мистику, послушание закону и оправдание верой, должна быть по меньшей мере пересмотрена. Это тем более верно, что после Псалтири (107 раз) и после Исаяи (104 раза) Второзаконие (55 раз) – библейская книга, наиболее часто актуализируемая в Новом Завете (аналогичная пропорция – в рукописях Кумрана: из всех книг Торы Второзаконие в них цитируется наиболее часто). Наконец, пророки, чтобы выразить понятие завета, будут обращаться к брачной метафоре, которая имеет эмоциональную, а не только политическую ценность. Но богословское значение договора с Богом полностью проясняется лишь пророческой рефлексией Второзакония.

¹ *Beauchamp P. Ibid. P. 68.*

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЛОГ. Втор 1:1 – 4:43

Первые три главы книги имеют исторический характер: они описывают путешествие Израиля по пустыне, от горы Синай (Хорив) до Трансиордании, до порога Земли Обетованной. История, рассказываемая в этих главах, повествует, в основном, о поселении колен Рувима, Гада и Манассии на заиорданских территориях. В войнах, ведомых против двух аморрейских царей, Сигона и Ога, можно угадать судьбу, которая ждет другие колена, как только они перейдут через Иордан: Обетованная Земля дана Богом во владение, в семейное «наследие» Его первородному сыну – Израилю. Но в этом кратком описании пути следования от Хорива до степей Моава важен не только пункт назначения, не только прибытие к берегу Иордана, переход которого является перспективой всей книги. Еще важнее отправная точка этого путешествия – синайское богоявление, дарование Торы. Для Второзакония она является предварительным условием, истинным «историческим прологом» завета. И уже не так, как в Декалоге: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из Египта». Скорее, так: «Я Господь, Бог твой, Который дал тебе Закон на Хориве».

Десять переходов по пустыне. 1:1–8

Если к географическим местам, упомянутым во Втор 1:1, прибавить долгий «причал» в Кадес-Варни, всего этих мест получится десять: десять этапов странствования по пустыне. Эти топонимы весьма отличны от тех, о которых мы читаем в детальном отчете Числ 33. Некоторые из названий встречаются только здесь и кажутся даже несколько фантастическими, как, к примеру, Дизагав. Это названия, которые требуют интерпретации в стиле мидраша. Сразу после упоминания Дизагава говорится, что от Хорива до Кадес-Варни путь составил всего одиннадцать дней! Но ведь мы знаем, что Израиль странствовал по пустыне гораздо дольше. Как же так? Что замедлило их движение? Почему произошла задержка?

Десять топонимов Втор 1:1 бросают вызов экзегетической мысли раввинов. В этих географических названиях вспоминаются не только остановки, не только этапы пути. Прежде всего они напоминают об искушениях Израиля в пустыне, которые замедляли движение. Дизагав, например, напоминает о золотом тельце (*zahav* означает «золото»). «Рабби Йехуда сказал: ...это десять искушений, которыми отцы наши искушали Бога в пустыне. Из них два искушения происходили на море, два были связаны с водой, два – с манной, два – с перепелами, одно – с тельцом, и одно произошло в пустыне Фаран и было связано с соглядатаями»¹.

По правде говоря, это очень вычурная экзегеза. Другие раввины ее оспаривают как некое «искажение Писания», его буквального смысла, утверждая, что это всего лишь географические названия. Однако, этим не устраняется вопрос, возникающий при чтении текста: каким образом Израиль наделал так много за каких-то одиннадцать дней пути? «Сорокового года, одиннадцатого месяца, в первый день месяца» (1:3): действительно, Израиль потратил на это сорок лет. Итак, все это должно иметь не чисто географическое объяснение, должно содержать какие-то исторические мотивации духовного характера. Путешествие от Хорива до земли Ханаанской – это долгий период испытания, ученичества. В Обетованную Землю неподготовленным не войти.

«Начал Моисей изъяснять Тору» (1:5). Здесь важно отметить редчайший глагол *be'er*, который встречается в Библии лишь три раза, два из которых – во Второзаконии (1:5; 27:8). Возможно, это деноминативный глагол от существительного, означающего «колодец»: «копать колодец». Действительно, как во Втор 27:8 («очень явственно»), так и в Авв 2:2 речь идет о письме на скрижалях. Но здесь – иной смысл, означающий «изъяснять», «толковать» (как и в позднем иврите раввинов). То есть Моисей не только дает Тору как текст, как письменный документ, но и истолковывает ее. Синайская Тора – это не только документ, написанный на каменных скрижалях, она требует и устной передачи. Вся

¹ *Sifre Devarim* 1:1.

книга Второзакония, которая, как мы уже сказали, является завещанием Моисея – ни что иное, как устное изъяснение Торы. Но сейчас, что изъясняет Моисей? Он не объясняет заповеди, нормы поведения, он просто рассказывает о пути, пройденном Израилем от Хорива до пределов Обетованной Земли. «Вот, я даю вам землю» (1:8), – говорит Моисей¹. Позже он объяснит, какие условия необходимы для вступления в нее и для пребывания на ней, но здесь ограничивается лишь повторением обетования, которое когда-то было дано их отцам – Аврааму, Исааку и Иакову. Это божественное обещание, и оно сохраняется. Если Авраам, Исаак и Иаков не получили его исполнения при жизни, то должны получить теперь. Это один из пассажей Торы (и таких немало, как учит Евангелие), на основании которых можно прийти к учению о воскресении мертвых.

Коллективная ответственность. 1:9–18

Бог «вывел вон» Авраама и «сказал ему: посмотри на небо и сосчитай звезды, если ты можешь счесть их. И сказал ему: столько будет у тебя потомков» (Быт 15:5). Божественное обетование патриархам – двойное: многочисленное потомство и земля для обитания. Первая часть обетования уже исполнилась: «Вот, вы ныне многочисленны, как звезды небесные» (1:10). Эта многочисленность ведет к новому политическому устройству. В одиночку Моисей не может управлять столь многочисленным народом. Необходимо, чтобы часть ответственности разделили с ним другие. Второзаконие здесь конденсирует два эпизода, о которых было рассказано прежде: поставление судей по совету Иофора (Исх 18) и поставление старцев, наделенных пророческой харизмой (Числ 11). Эти политические «главы колен» (1:15) являются, помимо прочего, судьями. И юридический кодекс требует беспристрастности и одинакового уважения к малым и великим. Это мера человеческого суда, и уже хоть что-то. Конечно, Бог может больше: может,

¹ В русском Синодальном переводе эти слова – прямая речь Бога.
– *Прим. пер.*

например, простить виновного. Судья не имеет на такое права. Отсюда вывод: Бог – не простой судья, и Его суд не таков, как у людей. Говорить «суд – дело Божие», как здесь учит Второзаконие, значит, утверждать, что человеческий суд, хоть и не обходим, не исчерпывает правосудие. Это не значит лишь, что имеется некая судебная инстанция, высшая по отношению к местным трибуналам, своего рода апелляционный суд. Это значит, что человеческий суд – не последнее слово, что есть такая высшая инстанция, которая одна лишь может оправдать виновного – сделать то, что судьям этого мира абсолютно запрещено делать. «Истинное правосудие – это прощение», – объясняет Сабино Кьяла¹.

Недостаток веры. 1:19–46

В рассказе о соглядатаях Второзаконие комбинирует два разных источника, уже сближенных в Числ 13–14. Действительно, соглядатаи не единогласны в своем отчете. Есть те, кто говорят о земле, «в которой подлинно течет молоко и мед» (Числ 13:27²), и есть те, которые говорят о земле, которая «поедает живущих на ней» (Числ 13:32³). Практически, из двенадцати соглядатаев только один готов завоевывать землю – Халев из колена Иуды. Мы не знали бы причины, по которой лишь один был готов войти в землю, если бы у нас не было объяснения, содержащегося во Второзаконии. Второзаконие называет грех соглядатаев, всех, кроме Халева. В книге Чисел их грехом было то, что они «распускали худую молву о земле» (Числ 14:36) – обесценивали Обетованную Землю; во Второзаконии их грех – это отсутствие веры Богу, Который эту землю обещал: «Вы не верите⁴ Господу, Богу вашему» (1:32). Настоящее время: *einkhem ta'aminim*. Веры не хватает не только у

¹ Chialà S. Discernimento degli uomini e giudizio di Dio. Brescia, 2018.

² В русском Синодальном переводе – 13:28. – Прим. пер.

³ В русском Синодальном переводе – 13:33. – Прим. пер.

⁴ В русском Синодальном переводе – прошедшее время: «не верили». – Прим. пер.

соглядатаев, но и у всех вас, еще и сегодня. Повествование Второзакония – актуализирующее, оно не ограничивается регистрацией прошедшего события, регистрацией того факта, что все странствовавшее по пустыне поколение не вошло в Обетованную Землю, оно говорит, что войти туда или нет – это и сегодня наша проблема нашего доверия Богу. Вера и вхождение в землю – взаимосвязаны и взаимозависимы. Именно вера допускает войти в землю, именно она делает землю «дозволенной». Но верно и обратное: только вступление в землю делает веру возможной. Только определенное постоянство позволяет снискать некую ясность в божественном обетовании, делает Обетованную Землю возможной, пригодной. Посему под «обещанной» землей следует разуметь всякую землю, становящуюся «дозволенной» по нашей вере.

Братские народы. 2:1–25

Поскольку войти в землю с юга, от пустыни Негев, не получилось, необходимо было отступить, отойти назад, к Красному морю. Направление отступления определено планом вступления в Ханаан с востока, со стороны Иордана. Становится необходимым приближение к нагорью Сеир – местообитанию эдомитян. Но в действительности это отступление стало возвращением в пустыню. Это еще раз учит тому, что путь Израиля не был линейным, скорее – зигзагообразным. Более того, теперь этот путь предполагает переход через территории других народов: эдомитян, моавитян, аммонитян. Это близкие, «братские» израильтянам народы. Эдом (Исав) – сын Исаака и брат Иакова; Моав и Аммон – сыновья Лота, племянника Авраамова (ср. Быт 19:30-38). Здесь в повествовании присутствует некий анахронизм, ведь эти народы стали «соседями» Израиля лишь после того, как тот перешел к оседлости. Неважно, что это анахронизм: здесь говорится, что Израиль не имеет прав на эти земли. Несмотря на то, что эти братские народы становились порой врагами Израиля, Израиль не имеет права на оккупацию их территорий «ни на стопу ноги» (2:5). Каждый народ имеет право на свою землю, и Израиль не может

узурпировать его у своих соседей. Это расширяет перспективу богословия Обетованной Земли: есть Обетованная Земля у Израиля, но и у других народов тоже есть свои обетованные земли. Каждый имеет свою обетованную землю, и никто не может узурпировать его прав владеть ею. Израиль может рассчитывать лишь на право пройти через территории других народов транзитом, причем не бесплатно, а покупая у местных жителей хлеб и воду.

Каждый народ этого региона должен был войти в обладание землею, прогнав с нее предшествовавших обитателей, и в этом их история была аналогичной истории Израиля. Прежде них эти земли были населены «великанами» (*anaqim*), «народ великий, многочисленный и высокий» (2:10). Эти исконные народы считались происходившими от связи между «сынами Божьими» и «дочерьми человеческими», произведшей своего рода бого-человеческий гибрид, ставший вызовом Создателю (ср. Быт 6:4). Эти гиганты узурпировали землю, которая не была им предназначена и которой они не были достойны. Посему моавитяне, называвшие великанов «эмим», и аммонитяне, называвшие их «замзумим», лишили их этого права. Для обозначения великанов Второзаконие использует еще одно слово – *refa'im*. Это странно, поскольку этот термин происходит от корня, означающего «слабость», и в Библии почти всегда используется для обозначения призраков, теней умерших. Видимо, эти сверхчеловеческие твари были фантомами, призраками, предназначенными к исчезновению. В установлении исторической или доисторической достоверности существования этих гигантов важен факт, о котором говорится: каждый из заиорданских народов получил право занять свою землю, на которой до этого обитали недостойные, дегуманизированные люди. Посему они также – ни больше, ни меньше, чем Израиль – должны были провести законное завоевание земли для вступления в обладание ею. Это говорит о том, что каждый народ имеет свою историю спасения и завоевания своей территории. «И авеев, живших в селениях до самой Газы, кафторимы, вышедшие из Кафтора, истребили и поселились на месте их» (2:23). «Кафторимы» – это

филистимляне, расселившиеся в прибрежной части Ханаана более-менее в ту же эпоху, когда евреи заняли его центральную часть (так называемое вторжение «народов моря»). Они тоже имели свой исход, свою историю спасения: «Не таковы ли, как сыны эфиоплян, и вы для Меня, сыны Израилевы? – говорит Господь. Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской и филистимлян – из Кафтора, и Арамлян – из Кира?» (Ам 9:7).

Массовое истребление – реальность или фикция?

2:26 – 3:7

Истребление, или *cherem* – не израильское изобретение, однако и не верифицируемый в истории завоевания Ханаана (и Заиорданья) факт. *Cherem* как таковой – это полное массовое уничтожение потерпевшего побежденного населения, мужчин, женщин и детей. Такое трудно представить, ведь военная добыча включала в себя не только ценности и скот, но также и людей, которым была уготована участь рабов. Практика *cherem* во Второзаконии имеет прежде всего богословское значение и означает, что Израиль не может и не должен сохранять мирные отношения с теми народами, которые живут на запад от Иордана. Озабоченность Второзакония – богословская, анти-идолопоклонническая. За национальное бедствие – плен – Второзаконие возлагает всю ответственность на Израиль, считая слишком тесными его отношения с соседями, которые с легкостью втянули его и в союзы с собой, и в служение своим богам.

Попробуем, однако, увидеть в этом отрывке и позитивное послание. Истребление в этом отрывке – крайнее средство, результат отсутствия соглашения. Громить Сигона, чтобы овладеть его землей (а возможно, и Ога), не было стремлением ни Моисея, ни его вестников. В Божьих планах не было завоевание Заиорданья, а было лишь – прохождение по этой территории для приближения к берегу Иордана. И это прохождение включало в себя признанную дорожную пошлину: Израиль платил за хлеб и воду. Но что-то свело на нет желаемое согласие, которое должно было поддерживать мир между двумя народами. Отказ, который будет объяснен

богословски, и который, как и в случае фараона согласно книге Исход, будет назван «ожесточением сердца». Ожесточенное сердце – это определенный вид упрямства ради сохранения неких выгод или некоей собственности, что в конце-концов обращается в их потерю. Такое упрямство в преследовании, казалось бы, благих целей, может привести к непредвиденным потерям. «Кто хочет спасти свою жизнь, – говорит Иисус, – тот погубит ее». Итак, подлинное поучение этого отрывка не имеет исторической ценности и состоит не в том, чтобы вдохновить на истребление врага. Скорее, отрывок учит тому, что если с противником не заключить соглашения, пока это еще возможно, если не идти с ним на компромисс, можно потерять все и прийти к полной катастрофе.

Одр Ога. 3:8–11

В этом отрывке, как бы мимоходом, мы встречаем самую курьезную во всей книге запись – описание огромного одра. Запись курьезна по крайней мере по двум причинам. Во-первых, это ложе принадлежало Огу, и мы узнаем, что этот Ог, царь Васанский, был великаном, единственным оставшимся в живых гигантов, обитавших в Палестине. Во-вторых, мы узнаем, что ложе еще и сегодня можно увидеть в Равве Аммонитской, нынешнем Аммане. Длиной в девять локтей (приблизительно, четыре метра) и шириной в четыре локтя (чуть менее двух метров), заставляет думать, что этот одр не был реальным, несмотря на величину персонажа. В регионе Аммана существуют дольмены из железистого базальта, и если включить фантазию, в некоторых из них можно увидеть гигантские лежбища. Проблема лишь в том, что этот одр «и теперь в Равве», то есть во время рассказчика, не во время Моисея. Уже Спинозе эти сведения о нахождении одра Ога внушали сомнение в моисеевом авторстве Пятикнижия. Одр Ога – маленькое указание, которым, если можно так сказать, повествователь Второзакония выдает себя, что он не Моисей!

На восток от Иордана. 3:12–17

Это первое описание поселения израильтян, еще прежде перехода Иордана. Говорится о коленах Рувима, Гада и половине колена Манассии, то есть о потомках его сыновей Иаира и Махира. Не входя в географические дискуссии, можно видеть, сколь пространна общая территория этих двух с половиной колен: «От Киннерефа (т. е., Галилейского моря) до моря равнины, моря Соленого» (3:17). Практически, это территория всей современной Иордании. Эти первые перешедшие к оседлому образу жизни колена, включая колено первородного Рувима, затем будут кооптированы в армию Иисуса Навина для завоевания Ханаана.

Может возникнуть вопрос: их поселение в Трансиордании было добровольным, стратегическим или было продиктовано обстоятельствами? Эти колена, как мы читаем дальше, будут участвовать в завоевании Ханаана, но не получают там наделов. Возможно, они, в отличие от других, просто не смогли осесть в центральной части Палестины. Может быть, их расселение на восток от Иордана было вынужденным решением, следствием военного неуспеха, геополитического провала? Иначе необходимо заключить, что и земли на восток от Иордана относятся к Обетованной Земле.

В поисках покоя. 3:18–22

Военный захват территории на запад от Иордана, в котором примут участие и заиорданские колена, описывается не во Второзаконии, а в другой книге – Книге Иисуса Навина. Завоеватель – Иисус, не Моисей.

Здесь говорится, что это «вооруженное завоевание» (*yerushà*) на самом деле – поиск «покоя» (*menuchà*). В арабском языке корень *nacha* используется для описания действия верблюда, который преклоняет колени и укладывается на собственный живот – жест покоя и отдыха в пути. Также и в иврите существуют различные выражения для обозначения спокойствия. Исайя, говоря о спасении, использует два выражения: «на месте и в покое (*nachat*)» и «в

тишине и уповании» (Ис 30:15). *Menuchà*, в частности – это Иерусалим, место, которое сам Бог избрал для Своего покоя (ср. Пс 132/131:8, 14). За Иорданом Израиль обретет мир и покой, свою конечную остановку – какую уже обрели два с половиной заиорданских колена.

Мольба Моисея. 3:23–29

«И умолял¹ я (*wa-etchannan*)» (3:23). Мольба – один из многих видов молитвы. Корень *chanan* этимологически отсылает к «благодаянию», «благосклонности». «Молить», «умолять» – значит призывать милость, благодать Божью, просить помилования. В Псалмах очень часто встречается вопль *chonneni*, который мы обычно переводим через «помилуй» (по-гречески – *eléison*). То есть и для нас это первичное выражение молитвы: просить незаслуженной милости, благодати.

Мидраш утверждает, что у молитвы – десять названий: вопль; прошение; плач; песнь; встреча (на основании Быт 28:11, где говорится, что Иаков «нашел» место², которое станет местом Божьего присутствия); смирение (*bizzur*, от *ba-zar* – «в тесноте», «в тоске», игра слов); призывание; прощение; ходатайство; наконец, мольба³. Этот предварительный обзор (на самом деле названий молитвы может быть и больше) используется раввинами для того, чтобы подчеркнуть: самый сильный для обозначения молитвы термин – именно последний, мольба (*techinnà*). Это настолько верно, что Мишна учит: «Молитва (*tefillà*) без мольбы – не настоящая молитва», а также: «Кто делает из своей молитвы нечто рутинное, его молитва не является настоящей мольбой»⁴. В общем, подлинная молитва должна быть настойчивой мольбой. И здесь Моисей умоляет страстно, с упорством. Парадоксально, но Бог его не слушает, напротив –

¹ В русском Синодальном переводе: «молился». – *Прим. пер.*

² В русском Синодальном переводе: «пришел на место». – *Прим. пер.*

³ *Devarim Rabbà* 2, 1.

⁴ *Berakhot* IV, 4.

заграждает его молитву. Ответ Бога состоит из двух слов: *gav lekha*, что можно перевести через грубое «хватит!», но можно перевести и буквально: «Слишком много для тебя»¹. *Rav* – это также название учителя, которого считают великим. Мидраш понимает эту фразу так: «У тебя есть учитель», т. е. Бог. Моисея называют *Morenu*, «наш учитель», он – учитель Израиля. Но есть Учитель и у него, больший, чем он – т. е. Бог. Поэтому и он должен проявлять послушание и подчиняться. Моисей не всесилен и должен признать свою ограниченность. Запрет на вхождение в Обетованную Землю сам по себе не так тяжел: Моисей вошел бы туда лишь затем, чтоб умереть. Умереть по ту или по другую сторону Иордана – велика ли разница? Божественный отказ слушать мольбу Моисея обозначает границу могущества последнего и ограничение его стремления главенствовать над Израилем. Он должен принять эту, присущую всему творению, ограниченность. Заметим, что далее Бог мотивирует Свой отказ слушать Моисея. Эта мотивация загадочна: «Господь гневался на меня за вас и не послушал меня» (3:26). Моисей не смог войти в Землю Обетованную не по своей вине, а по вине народа.

Писание дает два различных объяснения смерти Моисея вне Земли Обетованной. Первое, священническое, заключается в его личном грехе, совершенном в Мериве, где Моисей колебался ударить посохом по скале. Имеется ввиду грех, по правде сказать, достойный снисхождения, прощательный, в котором, однако, автор-священник усматривает недостаток веры и посягательство на святость Божию². Этот священнический взгляд, скажем прямо, довольно бесчеловечен. Второзаконие корректирует эту сакральную перспективу и снимает с Моисея вину. Уже не за свою вину он не может вступить в Обетованную Землю, но «за вашу вину» – за вину народа. В чем эта вина? Если мы будем читать Второзаконие само по себе, без оглядки на

¹ В русском Синодальном переводе: «полно тебе». – *Прим. пер.*

² См. комм. к Числ 20 в: *Mello A. Il Dio santo. Rifflessioni su Levitico e Numeri. Milano, 2008. P. 181–184.*

священническую традицию предшествующих книг, то окажется, что народ до сих пор совершил лишь один грех. Этот грех состоял в отказе войти в Обетованную Землю после рапорта о ее исследовании соглядатаями. То есть Моисей не смог войти потому, что отказался войти Израиль. Во Второзаконии все происходит в один день, но в истории все разворачивается на протяжении многих лет. Между разведкой Земли Обетованной и вступлением в Ханаан должно было пройти какое-то время. Можно предположить, что если бы Израиль вошел тогда, после разведывания, вместе с ним смог бы войти и Моисей. Но этого не произошло, и смерть настигала его прежде, чем осуществилась мечта его жизни. Непослушание Израиля сделало невозможным вхождение Моисея в Обетованную Землю. Посему божественный отказ послушать Моисея нельзя считать ни капризным, ни деспотическим. У Бога счеты с ошибочной историей, и Он исправляет ее, как может. Моисей берет на себя вину Израиля, его смерть искупает эту вину, делая возможным для других то, что для него, вождя и учителя, уже невозможно.

Ничего не прибавлять? 4:1–8

Не прибавлять ничего к письменному тексту и ничего из него не убавлять означает – признавать богодухновенность, каноничность. Но насколько исполнимо это повеление? Как можно ничего не прибавить и ничего не убавить по отношению к тексту, который по своей природе живет в истории и потому изменяется? Письменным текстом пользуются, а значит, он может быть неправильно понят, может иметь лакуны, может повреждаться при передаче. Может и даже должен интерпретироваться. Интерпретация в форме толкования непременно что-то привносит.

Можем ли мы считать, что израильские пророки ничего не убавили от Синайского откровения или ничего не прибавили к нему? Показателен пример Иеремии, именно потому, что он современник Второзакония и его пророчество постоянно взаимодействует со второзаконнической проповедью. Иеремия не говорит об этом прямо, не обращается ко Второзаконию, но вся его книга – в русле второзаконнической

реформы. Кто первый, Иеремия или Второзаконие? Приведу один лишь пример. Изречение, которое говорит об индивидуальной ответственности за грех, о том, что дети не должны отвечать за грехи отцов, читаем в Иер 31:29: «В те дни уже не будут говорить: отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскоми́на». Эта поговорка обозначает некий взгляд на реальность, который должен быть преодолен. Но и во Второзаконии этот взгляд на ответственность совершенно изменен: «Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей, и дети не должны быть наказываемы смертью за отцов; каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление» (Втор 24:16). Что появилось раньше, пророческая интуиция Иеремии или новая уголовная норма Второзакония? Думаю, возможно и то, и другое. Иеремия может быть выразителем нового отношения к вопросу личной ответственности и, таким образом, быть интерпретатором девтеронормического закона. А может быть и первым, кто высказал эту новую интуицию, и тем самым «прибавил» нечто к Торе (а именно личную ответственность), упраздняя или отменяя предшествовавшую норму (семейную или коллективную ответственность, представленную в Декалоге). Думаю, в намерения пророков не входило упразднение Торы или стремление превзойти в чем-то уже канонизированный текст, но фактически, текстуальные прибавления или исключения верифицируются всегда, когда появляется подлинно пророческая личность. В этом смысле Второзаконие является рупором пророческого движения. Не прибавлять ничего к письменному тексту – невозможный для живой комментариями цивилизации императив.

Только голос. 4:9–20

Считаю, что есть два вида пророчества. Первый вид сконцентрирован на слышании «слова» (*davar*); второй базируется на «видении» (*chazon*). Слышимое пророчество – северного происхождения, его главные представители – Осия и Иеремия, а вводная формула – «и было ко мне слово». Может быть, это можно перефразировать так: «воплотилось во мне». Визуальное, изобразительное

пророчество – южной матрицы, его главные представители – Исайя, Иезекииль и, вслед за ними, целая вереница иудейских пророков, вплоть до эпигонов-апокалиптиков¹. Оба типа пророчества были признаны каноническими, богодухновенными. Этим не устраняется тот факт, что они глубоко различны, а в некоторых чертах даже противоположны друг другу. К сожалению, стало превалировать визуальное пророчество, вплоть до исчезновения слухового. Второзаконие – плод северного богословского размышления и демонстрирует исключительное предпочтение пророчеству слышания, а не пророчеству видения. И основывает это свое богословское предпочтение на фундаментальном событии израильской религии – на Синайском богоявлении. Сказать «богоявление» – это уже сказать слишком много. Это значит сказать, что Господь действительно явился на горе или дал Себя увидеть. «Никакого образа» (4:15), то есть – никакого видения. Но если мы обратимся к рассказу книги Исход, некоторые элементы видения все же были на Хориве: огонь, мрак, облако. Но изо всех этих деталей важнейшая 4-я глава Второзакония выбирает лишь одну: *qol* – термин, которым на иврите обозначается гром, а также голос.

Это новое прочтение Синайского события – и в рассказе о возвращении на Хорив пророка Илии: Господь – не в ветре, не в землетрясении, не в огне (3 Цар 19:11-12). Именно в опыте Илии проявляется новое, второзаконническое восприятие Синайского богоявления. К каждому из нас Господь обращается гласом (*qol*) тишины. Вполголоса.

Огонь поедающий. 4:21–31

Какой Он, Бог? Ревнивый или милосердный? Данная страница Второзакония содержит оба этих богословских

¹ Распределение, предлагаемое автором (Север–Юг) – не может быть строгим. Амос, в книге которого немало видений, пророчествовал на Севере (правда, был по происхождению южанином), а Иеремия, хоть и считается по праву «учеником» северянина Осии, жившим на век позднее своего «учителя», был пророком Южного царства. – *Прим. пер.*

определения, соседствующих друг с другом. Они оба верны, но не одновременно и не в равной мере. Одно следует за другим. Прежде всего, Бог «ревнив» (*El qanna'*). Для нас ревность – дурное чувство, некий вид досады, некая изнанка любви. Как можно приписывать ее Богу? И к кому может ревновать Бог, бесконечно великий в любви? Иов смеет утверждать, что даже наш грех не может Бога обидеть: «Если я согрешил, то что я сделаю Тебе, страж человеков?» (Иов 7:20). Как может Бог ревновать человека? Раввины пытаются объяснить эту божественную ревность допущением, что ее может возбуждать подчиненное положение человека, а также, особенно, идола. Можно ревновать к кому-то лишь более низкому, тогда как по отношению к более высокому ревность была бы неоправданной. Не думаю, что это лучшее из объяснений. Мне оно кажется натянутым.

Сам отрывок, который мы комментируем, предлагает нам точное определение божественной ревности, называя ее «огнем поедающим» (*esh 'okhlà*). Любовь – это тоже поедающий огонь. То есть имеется в виду не ревнивость и тем более не зависть по отношению к возможным конкурентам, но интенсивность некоей «страсти», как это объясняется в Песни Песней: «Крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя, ревность» (Песн 8:6). Здесь ясно, что этот термин (*qin 'à*) обозначает не ревность по отношению к тому, кого не любят, а силу влечения к тому, кого любят, и даже чрезмерно¹. Эта страсть сильна, как смерть, и даже является смертью. Выражение Второзакония «огонь поядущий» говорит именно об этой интенсивности любви, которая сжигает, которая идет до самой смерти. Чьей смерти? Любящего или возлюбленного? Вероятно, обоих, но можно сказать твердо: наша смерть – это божественный огонь, который нас поедает. Посему, «ревность» – это ничто иное, как крайнее проявление милости Божией, *in articulo mortis*.

¹ Согласно Павлу Флоренскому, не бывает любви без ревности, ревность – оборотная сторона любви. Ср.: *Флоренский Павел, свящ. Столп и утверждение истины*. Москва, 1914. С. 464–482. – *Прим. пер.*

В 4:29 имеется некая странная несвязность масоретского текста. «Когда ты взыщешь там [то есть в плену] Господа, Бога твоего, то найдешь». Все древние версии – LXX, Самарянское Пятикнижие, Пешитта, Вульгата читают так, то есть считают Бога объектом глагола «взыскать». В масоретском тексте объект – не выражен: «Взыщешь Господа, Бога твоего и найдешь». Точка. Неясно, кого или что найдешь. Если это остается неясным, допустимо высказывать гипотезы. Я думаю: найдешь самого себя. Чуть далее, действительно, употребляется тот же глагол с другим субъектом: «Эти слова найдут тебя». Если эти слова (слова Второзакония) найдут тебя, то и ты найдешь сам себя, и эта находка будет манифестацией божественного милосердия. Бог охвачен страстью (*qan'á*), но и милосерден (*rachum*). Его страсть столь сильна, что она – огонь поедающий, любовь до смерти; но Его милосердие дает способность «найти себя», получить новую жизнь, даже после смерти, даже когда мы потеряны.

Самое великое событие. 4:32–43

Какое событие самое важное, самое памятное в древней истории Израиля? Согласно Второзаконию, самых значимых событий – два: выход из Египта (Пасха) и дарование Торы (Пятидесятница). Однако Второзаконие переворачивает перспективу, как аксиологическую, так и хронологическую: первым событием упоминает дарование Торы. Точнее, в терминах Второзакония – первое слышание Божьего голоса. Конечно, в Египте Бог вмешался в еврейскую историю великими знаменами и чудесами. Но самое важное – это слушание Его голоса из огня (опыт, который горящий терновый куст Моисея уже предварял, Исх 3; Иеремия выражает этот опыт через огонь, заключенный в костях, Иер 20:9). Даже не откровение, не богоявление, отсылающее к видимым, если не визионерским, аспектам. «Только голос» (4:12). Это самое неотъемлемое событие всей истории. Ибо чудеса, знаменания, великие баталии, безусловно, достойны памяти как несущие свободу, но они не происходят каждый день, не случаются постоянно. А тихий голос Бога сопровождает нас всегда. И в опыте Илии это был самый

значительный урок, о чем мы уже говорили. Это фундаментальный аспект богословия Второзакония. Второзаконие предстает как Тора, опосредованная пророчеством, и пророчеством слышания.

4-я глава Второзакония разрешает антиномию, часто отмечаемую раввинами: Бог сошел на Синай или Моисей туда поднялся? Есть пассаж, в котором говорится: «Гора Синай вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне» (Исх 19:18). Другие пассажи, напротив, учат, что Моисей взошел на гору. Самое рассудительное объяснение (существует и иное, более мистическое) – то, которое мы читаем во Второзаконии: «С неба дал Он слышать тебе глас Свой... и на земле показал тебе великий огонь Свой, и ты слышал слова Его из среды огня» (4:36). Итак, Бог не сошел, так сказать, физически на вершину горы. Слово Божие, Его Тора, «сходит с небес». И это слово так действенно, что может возжечь огонь на земле. Другими словами, это огненное слово, и этот огонь не может возгореться нигде, кроме как на земле. Горючий материал этого слова – наша земная, человеческая природа. Посему можно сказать, что слово Божие исчезло бы в воздухе, если бы не воспыало на вершине горы и не было бы принято Моисеем, который на нее взошел.

Богу нужно наше внимательное ухо, чтобы Его слово было услышанным. Для того, чтоб зажечь огонь, необходимо слышащее сердце. Поэтому Господь – Он не только Бог на небе: «Знай ныне и положи на сердце твое, что Господь есть Бог на небе вверху и на земле внизу, нет другого¹» (4:39). Если бы Господь был Богом только на небе, Он бы не зажег никакого огня на земле. Если бы Он был лишь Богом на земле, Его голос не был бы слышен. Именно возможность слышания Бога обосновывает Его единство: *we-ein 'od*, что можно прочесть не только как «никого другого», но и – «ничего другого». Не существует ничего, кроме Бога. Нет ничего, кроме этого огня между небом и землей, который есть Его слово.

¹ В русском Синодальном переводе: «нет еще». – Прим. пер.

ГЛАВНАЯ ЗАПОВЕДЬ. Втор 4:44 – 11:32

Заключение завета на Синае – фундаментальное событие истории Израиля. Поэтому не удивительно, что сразу же после пролога, в 5-й главе девтеронимические авторы переиздают синайский Декалог. Следующий раздел представляет собой серию проповедей о Декалоге, и прежде всего – о самой главной заповеди завета – запрета служить иным богам. В Декалоге эта заповедь имела отрицательную формулировку: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх 20:3. Втор 5:7).

Во второзаконнической проповеди заповедь из отрицательной становится положительной: «Господа, Бога твоего, бойся, и Ему служи, и Его именем клянись» (Втор 6:13). Окончательная формулировка этого нового прочтения содержится в *Shema'*: «И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор 6:5). В этом переходе виден большой богословский путь. В целом, эти гомилетические главы Второзакония чрезвычайно насыщены богословской рефлексией. Обозначу лишь два опорных пункта этой рефлексии: единство Божье и избрание Израиля. *Shema'* (букв.: *Слушай!*) – самая большая жемчужина Второзакония: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор 6:4). Хотя эти слова могут быть прочтены по-разному, и их изначальное значение может отличаться от традиционного, в любом случае это – самое возвышенное во всей Библии исповедание единственности Бога. Следует заметить, что *Shema'* не утверждает, что *YHWH* – «единственный Бог», но что Он – «единственный Господь». Речь не идет, если можно так сказать, о некоем «теоретическом» монотеизме, скорее – о монотеизме «практическом», иначе говоря, о несовместимости служения *YHWH* со служением другим богам: для Израиля нет иных господ, кроме Него.

С доктриной единственности Бога тесно связана доктрина исключительной избранности Израиля: поскольку есть единый Бог, есть только один избранный народ. 7-я глава Второзакония содержит восхитительные выражения

этой доктрины. Любовь Божья – единственная мотивация избрания Израиля (любовь всегда «единственна»). Собственно, не объясняется, почему Господь возлюбил Израиля больше всех других народов. Это нужно принять просто как данность. Тем не менее, идея исторического «выбора» делает избрание реальностью, располагающей к договору между Богом и Израилем. Выбора неотменимого и не поддающегося контролю, как и всякий божественный выбор, однако, обусловленного послушанием, которое требует ответственности и по отношению к другим народам мира.

Новое изложение Торы. 4:44–49

Как мы уже сказали, это – начало нового раздела книги, раздела, который содержит переработку главной заповеди завета между Богом и Израилем. В пользу того, что здесь новое начало книги, говорит и тот факт, что в этом отрывке кратко резюмируются этапы пути по пустыне, и вновь говорится о поражении заиорданских царей. Повторяется все та же история, и ее необходимо помнить.

«Это Тора», которую всегда необходимо «предлагать» (4:44). Выражение «предлагать Тору» – довольно редкое, и встречается только здесь и в Исх 15:25: «Там (Господь) дал устав и закон». Но здесь имеется уточнение, что этот закон «предложен» Израилю. «Предложение» предполагает, что этой Торе необходимо следовать. И если Торе всегда необходимо следовать, это значит, что она идет перед нами. Тора подвижна, она разворачивается, развивается и растет. Она намечает путь, поскольку сама в пути. Еврейская традиция всякую законную норму, или, лучше, всякое соответствие Торы всегда изменяющейся реальности истории Израиля, называет *halakhà*. Жизнь, во всех своих изменениях, уточняет саму Тору, создавая возможности для ее практики. Термин *halakhà* происходит от глагола *halakh*, «ходить». Один старинный словарь иврита, первый в своем роде – словарь Натана Римлянина – уточняет, что *halakhà* – это не только возможность ходить, это нечто, что и само «ходит», и потому изменяется. Именно поэтому книга сама себя определяет как «второй закон»: закон, производящий новый

смысл, Тора, которая всегда шествует перед нами, вечно новая Тора.

Десять слов. 5:1–22

Необходимо сравнить Декалог Второзакония с версией, содержащейся в книге Исход. Последнюю я уже комментировал¹, ограничусь здесь лишь обозначением принципиальных различий, их три.

Первое состоит в том, что Второзаконие лучше контекстуализирует десять Синайских речений, предваряя их некоей актуализирующей «шапкой»: «Не с отцами нашими поставил Господь завет сей, но с нами, которые здесь сегодня все живы» (5:3). Утверждение «не с отцами нашими», взятое в отдельности, выглядит затруднительным, если не сказать соблазнительным. Это препятствие устранялось бы, если бы в текст выглядел так: «Не *только* с отцами нашими, ... но *также* и с нами». Раши в свой комментарий вставляет слово *bilvad*, «только», но в еврейском тексте этого слова нет. Эта отсутствие требует объяснения. Можно сказать, что утверждение «не с отцами нашими» является отрицанием исторической очевидности. Но в действительности, это не такое уж дерзкое и неосновательное утверждение, поскольку в книге Исход богословие завета еще не было структурировано. В наиболее древних источниках Пятикнижия Синайское событие конфигурируется не как завет, а как богоявление. Согласно автору-священнику, Синай – это прежде всего не завет, а манифестация Божьей славы в облаке, словно во святилище. А Второзаконие помещает Декалог в контекст взаимного «договора» между Богом и Израилем. Вполне вероятно, что в выражении Исх 19:5 «если будете ... соблюдать (глагол *shamar*) завет Мой» просматривается второзаконническая ревизия Синайского события. Итак, не будет ошибкой говорить, что Господь на Синае *еще не* установил договора «с отцами нашими». Ведь только теперь мы отдаем себе отчет, что это действительно был *berit*,

¹ *Mello A. Il Dio degli ebrei. Riflessioni sull'Esodo. Milano, 2016. P. 113–119.*

имеющий силу договора. Сегодня, благодаря богословской рефлексии Второзакония. Наши авторы привнесли в десять Синайских речений контрактную схему, схему, которая до того не была очевидной. Ради того, чтобы лучше прояснить богословское значение десяти речений, Второзаконие и повторяет их.

В самом Декалоге главное различие между двух версий содержится в субботней заповеди, которая в Исходе вводится через *zakhor* («помни»), а в Второзаконии – через *shamor* («храни»), одну из самых предпочтительных стилем этой книги. Уже это небольшое различие говорит о том, что по версии книги Исход суббота – это литургическое воспоминание, тогда как по версии Второзакония заповедь о субботе – этическая заповедь социального характера. И мотивация заповеди изменена радикально. В книге Исход соблюдение субботы связано с творением: «Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил; посему благословил Господь день субботний и освятил его» (Исх 20:11). Это типично священническое объяснение: суббота – день святой, не рабочий, предназначенный для богослужения. Суббота, можно сказать, создана для Бога. Во Второзаконии объяснение иное: суббота – время покоя для всех, от человека до скота, для свободных и рабов, и ее соблюдение обосновывается исторически: она – память о египетском рабстве, от которого Израиль был освобожден. Суббота еженедельно реализует эту свободу от рабства, которую в исходе из Египта Израиль получил однажды и навсегда. Суббота, по версии Второзакония – для человека.

Этой же заботой определяется третье отличие Декалога по версии Второзакония от Декалога по версии книги Исход: из имущества, принадлежащего ближнему, которое запрещено желать, исключается его дом. Во Второзаконии первым объектом запрещенного вожделения становится не недвижимость ближнего, а его жена. Декалог Второзакония человечнее Декалога книги Исход.

Пророческое посредничество. 5:23–33

На Хориве произошло чудо: Бог говорил к людям, и они остались живы. Это единственное, истинное, великое чудо, зарегистрированное Второзаконием. Оно куда больше, чем яркие знамения и военные победы. Но как увековечить его? Оно произошло однажды, и может ли повториться? Умирает не только тот, кто видит Бога (ср. Исх 33:20). Тот, кто слышит Его, также не может остаться в живых. Десять речений были услышаны всем Израилем, при исключительных обстоятельствах, и это не должно повторяться. «Для чего нам умирать? Ибо великий огонь сей пожрет нас; если мы еще услышим глас Господа, Бога нашего, то умрем» (5:25). Эти слова не только «страшны» (ср. Исх 20:18–20), они не только наводят страх, не только вызывают испуг, они ставят человека пред Богом. Второзаконие с выразительностью настаивает: слова Бога – священные. «Слышал я слова народа сего, которые они говорили тебе; все, что ни говорили они, хорошо» (5:28). Слова народа не только хороши и приемлемы, они достойны одобрения, похвалы: «О, если бы сердце их было у них таково... во все дни!» (5:29). Просьба народа была принята Богом: народ не может долго выдерживать огонь Слова. Необходим посредник между Богом и людьми. Этот посредник – Моисей, пророк. Пророк не поставляется над народом, это не царь и не священник. Пророк, может, и представляет народ, но не заменяет. Тот же Моисей в книге Чисел (Числ 11:29) высказывает пожелание, чтобы все в народе Господнем были пророками. Действительно, Израиль – народ пророков. «Если они не пророки, то, по крайней мере, сыны пророков», – говорил старец Гиллель. Тем, чем является пророк для Израиля, тем же Израиль является для всего человечества: рупором для передачи слова Божия. «Приступи ты и слушай» (5:27): *qerav attà* – использован тот же глагол, что употребляется и для обозначения принесения жертвы (*qorban*). Необходим тот, кто жертвует свою собственную жизнь слушанию Бога – делу, на которое не у всех есть время и которое не все могут осуществить.

Согласно Иеремии, самому близкому ко Второзаконию пророку, Мессия должен будет делать не что иное, как «приближаться» к Богу, быть настолько близким к Нему, чтобы, рискуя жизнью, дешифровать самые тайные Его мысли (ср. Иер 30:21). Синайское событие, о котором в этом отрывке Второзакония содержатся размышления, прочитывается не только как «договор» между Богом и Израилем, но и как пророческое призвание Израиля и в Израиле, как необходимое посредничество для Божьего слова.

Слушай, Израиль! 6:1–19

Синагогальное чтение *Shema'* («Слушай») включает в себя не только стихи Втор 6:4–9, но также Втор 11:13–21 и Числ 15:37–41, обрамленные в свою очередь различными утренними и вечерними благословениями. Но в своем зачатке *Shema' Yisra'el* – это всего лишь один стих Втор 6:4, состоящий из шести слов. Эти шесть слов, среди которых два являются произносимым именем YHWH , в еврейском тексте отмечены двумя буквами, которые крупнее обычных – буквой *'ain*, на которую оканчивается первое слово, *Shema'*, и буквой *dalet*, на которую оканчивается последнее слово, *echad*. При соединении эти буквы образуют слово *'ed*, означающее «свидетель». *Shema'* – это свидетельство Израилем Божьего единства. На этом свидетельстве я хочу остановиться.

Прежде всего, эти шесть слов ставят перед нами грамматическую проблему: они составляют из себя одно предложение или два? Почти все современные переводы предлагают первое решение, рассматривая выражение «Бог наш» как приложение, а « YHWH » – как повторяемое подлежащее: « YHWH , Бог наш, YHWH един». Это решение нельзя считать удовлетворительным даже в варианте, предлагаемом в Иерусалимской Библии: « YHWH , Бог наш, есть единственный YHWH » (*Le Bible de Jérusalem*). В этом случае числительному «единый» или придается наречное значение, или оно интерпретируется просто как «уникальный». Считаю более предпочтительным решение, предлагаемое

Библией СЕИ¹, в которой предложений – два: «YHWH – Бог наш. YHWH – един». Две фразы, два утверждения, которые в еврейской экзегезе занимают разные уровни интерпретации: «YHWH – наш Бог для нас; YHWH – един для всех, приходящих в мир. YHWH – наш Бог в этом мире; YHWH – один в мире, который грядет, как сказано: *YHWH будет Царем над всею землею; в тот день YHWH будет один и имя Его едино* (Зах 14:9)»².

Итак, два различных предложения. Первое («YHWH – Бог наш») уже актуально, реально, но только для Израиля. Вспоминается странное и кажущееся противоречивым утверждение Павла: «Хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, – так как есть много богов и господ много, – но у нас один Бог Отец ... и один Господь Иисус Христос» (1 Кор 8:5–6). То есть «для нас» Божье единство уже действительно, а для народов еще нет, для них оно будет действенным лишь в конце времен. Второе предложение («YHWH – един»), действительно, утверждает это эсхатологическое единение всего человеческого рода в вере в Бога. Здесь необходима точность, ибо в еврейском языке «единственный» (*yachid*) и «один» (*echad*) – похожие слова, но говорящие не об одном и том же. *YHWH echad* не означает лишь, что Бог единственен и помимо Него не существует богов. Конечно, и это тоже, но не только это. «Один» – вовсе не только нумерологическое единство. Слово «один» говорит, прежде всего, о том, что в нашем опыте общения с Богом существуют стороны, которые должны быть объединены. Мы говорим, что Бог и справедлив, и милосерден: два различных подхода к Его тайне. Не всегда, скорее, редко – когда испытываем на себе Его правосудие – мы можем понять и Его милосердие. Песнь Анны в книге Самуила³, говорит о том, что «Господь умерщвляет и оживляет,

¹ Bibbia CEI – перевод, одобренный Конференцией итальянских епископов. – Прим. пер.

² Mello A. *Commenti rabbinici allo Shema' Jisra'el*. Magnano, 2002. P. 87.

³ В русской традиции – 1–2 Царств. – Прим. пер.

низводит в преисподнюю и возводит» (1 Цар 2:6). Это не одно и то же! Трудно верить, что можно ожить после смерти, верить, что после нисхождения в преисподнюю можно взойти обратно. Но именно это и значит «единство Бога» – эллиптическое выражение для обозначения нашего опыта общения с Ним. Это значит – исповедовать, что умерщвляющий и оживляющий Бог – это не два бога, и даже не два лица Бога, но – единый «один Бог». Эта унификация совершается через любовь. «Объединить Имя» Бога значит – возлюбить Его «всем сердцем, всею душой и всеми силами» (6:5). Эти слова говорят и о единстве нашего собственного «имени», нашего существа – сердца, души и сил – в любви к Богу.

Рассуждения об этих трех составляющих любви могут привести нас к Евангелию. Решающей интерпретацией является раввинистическая, кодифицированная в Мишне¹, но куда более древняя, чем Мишна. «Сердце» (*levav*) во Второзаконии и зависящей от Второзакония литературы пишется через две буквы *bet*. Стилистическая, казалось бы, частность. Обычное написание (ср., напр., у Иеремии) – с одной *bet* (*lev*). На этом основании делается заключение, что у человеческого сердца – две наклонности: к добру и ко злу. Любить Бога нужно этими двумя импульсами, подчинив злой импульс доброму. К примеру, голод. Если голод предоставить чисто животному инстинкту, он плох. Но если им управлять, он становится, он становится необходимым для существования тела. «Душа» (*nefesh*) – это дыхание жизни, это сама жизнь. Любить Бога всей душой – значит любить Его до отдачи жизни, то есть до смерти. «Сила» (*me'od*) на самом деле – наречие, означающее «много». «Любить Бога всем твоим много» легко понять как «всем твоим имуществом», «всем твоим богатством». Эта раввинистическая экзегеза *Shema'* является ключом к пониманию как трех искушений Иисуса в пустыне (Мф 4), так и трех видов почвы,

¹ Mishnà. Berakhot, IX, 5.

принимавшей семя Царства Небесного (Мф 13)¹. Добавлю здесь, что *Shema' Yisra'el* невидимо реализует Царство Небесное. Произносить *Shema'* утром и вечером значит – подчиняться игу этого Царства, которое, по крайней мере, для религиозного еврея, не тягостное, а легкое.

Память Исхода. 6:20–25

Я уже говорил, что вместе с Втор 6:4–9 *Shema'* содержит два других отрывка из Торы. Эти отрывки дают указание о *тфиллин*, о *мезузот* и о *цицийот* – простых средствах, позволяющих поместить *Shema'* в свое сердце, на свою руку и на порог своего дома. В действительности третий отрывок, Числ 15:37–41, говорящий о кистях одежды, изначально читался только по утрам, при одевании, а не утром и вечером, как два других отрывка. Однако в отрывке из книги Чисел упоминается также и об Исходе: «Я Господь, Бог ваш, Который вывел вас из земли Египетской, чтобы быть вашим Богом» (Числ 15:41). Именно ради этого напоминания утвердилась традиция произносить отрывок из книги Чисел также и вечером, вместе с параграфами, взятыми из Второзакония. Иначе эта традиция была бы неоправданной. На соборе в Явне традиции было найдено подтверждение из Писания. Рабби Элеазар, один из старцев Явне, не был этим озабочен. Бен-Зома, один из учеников рабби Акивы, представитель молодежи, яростно защищает этот, тогда еще новый, обычай. Воспроизведем эту древнюю раввинскую дискуссию, она интересна:

Мишна. Исход из Египта вспоминается и вечером. Рабби Элеазар бен-Азария: «Мне семьдесят лет и я никогда не слышал, чтобы об Исходе говорилось вечером, до тех пор, пока Бен-Зома не обосновал (*darash*) на этом отрывке. «Дабы ты помнил день истребления твоего из земли Египетской во все дни жизни твоей» (Втор 16:3). “Дни жизни твоей” – это дни; “все дни жизни твоей” – это вечера. Но мудрецы говорят: “дни жизни твоей” имеют отношение к

¹ Ср.: Mello A. *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*. Magnano, 1995. P. 87–94, 237–245.

этому миру; “все дни жизни твоей” – для включения дней Мессии».

Барайта. Возразил им Бен-Зома: «Разве в дни Мессии будет вспоминаться исход из Египта? Не написано ли: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда уже не будут говорить: жив Господь, Который вывел сынов Израилевых из земли Египетской, но: жив Господь, Который вывел и Который привел племя дома Израилева из земли северной» (Иер 23:7–8)?». Ему ответили: «Исход из Египта не будет вырван из своего места, но к нему будет добавлено мессианское освобождение. Мессианское освобождение будет главным, а исход из Египта – дополнительным. Похожим образом говорится: «Ты не будешь называться Иаковом, но будет имя тебе – Израиль» (Быт 35:10). Имя Иакова не было отнято от него, но было прибавлено имя Израиля. Израиль стало главным именем, а Иаков – второстепенным»¹.

Проблема, о которой дискутируют раввины в Явне, следующая: стирает или нет мессианское освобождение, в том числе собирание изгнанников, память об освобождении из Египта? Бен-Зома радикален и понимает буквально пророчество Иеремии о том, что в последние времена вспоминаться об Исходе больше не будет. Мудрецы, однако, куда более осторожны и считают, что пришествие Мессии не исключает этой памяти. Я уже говорил, что и во Второзаконии освобождение из Египта не рассматривается как «главное». Однако оно не устраняется вовсе. Рассматриваемый нами отрывок, входящий, между прочим, в пасхальную Агаду, это наглядно показывает: «Рабами были мы у фараона в Египте, но Господь вывел нас из Египта рукою крепкою» (6:21). В Апокалипсисе Иоанна избранные воспоют песнь Моисея вместе с песнью Агнца.

Частная собственность. 7:1–8

Segullà – очень редкое библейское слово, встречается всего восемь раз. На основании данных аккадского языка этот термин интерпретируется как чья-то «частная

¹ Tosefta. Berakhot, I, 10.

собственность», например, частная собственность царя. В Первой книге Паралипоменон, в 29:3 приводятся слова Давида, обещающего пожертвовать дому Божию все свое «собственное сокровище (*segullà*) из золота и серебра», сверх публичных трат на его строительство. Это профанное использование термина встречается также в книге Екклесиаст (Еккл 2:8). В других случаях этот термин используется в его богословском значении. И начинается такое использование со Второзакония (7:6; 14:2; 26:18, а также Исх 19:5 – стих, подвергшийся, по всей вероятности, девтеронимической редакции). В этом высоком значении термин всегда применяется по отношению к Израилю как «святому народу» (*'am* или *goy qadosh*). Израиль как народ, посвященный Богу, является Его «частной собственностью». Библия СЕИ удачно переводит это словосочетание через «личный народ». Следует, однако, заметить вместе с Эммануэлем Левинасом, что еврейство – это не этническая особенность, а образ жизни. Быть евреем значит – быть святым.

Частную собственность «приобретают» тем или иным способом. Существуют различные еврейские термины для обозначения собственности или владения: *nachalà*, *yerushà*, *achuzzà*. *Segullà* не имеет ничего общего ни с одним из них: *segullà* не наследуется и не захватывается. Она избирается. Это значит, что Богу принадлежит всё («Моя вся земля», Исх 19:5): Ему нет необходимости приобретать что-то или овладевать чем-то, но Он может выбрать из того, что имеет. Действительно, глагол «избирать» (*bachar*) в его богословском значении – одно из великих богословских открытий Второзакония: «Ты народ святой у Господа, Бога твоего: тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле» (7:6). В одном этом стихе – почти все богословие Второзакония. В этой книге глагол «избирать» используется тридцать раз, из которых двадцать девять – в богословском значении, где субъектом является Бог. Лишь один раз (30:19) субъектом является Израиль. Практически, Второзаконие интегрировало царскую доктрину избрания (ср. 1 Цар 16:10), происходящую из Иудейского царства, в свое богословие завета,

берущее начало в традициях Северного царства. Конечно, завет, договор имеет двусторонний характер, и чтобы его сохранить, требуется послушание («Ты будешь собственным Его народом, ... если будешь хранить все заповеди Его», Втор 26:18), однако, инициатива заключения завета – совершенно бесплатна и основана лишь на свободном и безоговорочном избрании. Эта богословская интуиция, определяющая для Второзакония, не нашла большого развития в иудаизме. Соломон Шехтер напоминает, что избрание Израиля не представлено в тринадцати членах символа веры Маймонида и является в иудаизме каким-то «невыраженным догматом». Само Второзаконие говорит о том, что у народа нет «заслуженных титулов», которыми он мог бы хвалиться, он избран не потому, что многочислен или политически могуществен. Единственная определяющая мотивация избрания – дар любви, которая необъяснима сама по себе: «Потому, что любит вас Господь» (7:8). «Избрать» – синоним «полюбить». Как говорит Шехтер: «Определенно, полюбить означает избрать»¹.

Бог верный. 7:9–15

«Реставрировать откровение» – так назвал одну из своих книг Дэвид Вайс Халивни². Этим названием он хотел подчеркнуть возможность корректирования текста Торы (а также Талмуда), исправления его очевидных несовершенств. Действительно, существуют несовершенные библейские места, которые допустимо «восстановить» на основе более точных, а также более красивых утверждений. Этим занимались уже древние хранители еврейского текста. «Реставрировать» на иврите – *le-taqqen*; вмешательства книжников в текст с целью его восстановления – *tiqqunè soferim*. Возможность и допустимость такой «реставрации» оправдана самой Библией. Во многих местах Писание само

¹ Schechter S. Aspects of Rabbinic Theology. Woodstock, 1993. P. 57.

² Halivni D.W. Restaurare la rivelazione. La Scrittura divina e le risposte della critica biblica. Firenze, 2000.

себя правит, «реставрирует» само себя. Второзаконие, этот «второй закон», корректирует «первый закон», «исправляет» даже Декалог. Мотивация второй заповеди («Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим») такова: «Ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх 20:5–6. Втор 5:9–10). Сначала говорится о наказании, затем – о милости, причем милость безгранична, а наказание ограничено тремя или четырьмя поколениями. Имплицитно это говорит о том, что вина отцов ложится и на их детей. Мы уже видели, что в этом пункте Второзаконие и Иеремия исправляют Тору. В данном отрывке тоже «реставрируется» Декалог. Делается это с помощью двух косметических операций: меняется очередность применения правосудия и милости (милость оказывается впереди правосудия: 7:9–10); правосудие применяется без какой бы то ни было отсрочки, применяется к преступнику лично: каждый ответственен лишь за свои собственные поступки (7:10). Эта двойная реставрация несет в себе изменение богословской перспективы: Бог не только «ревнитель» (*qanna'*), Он – Бог «верный» (*ne'eman*, 7:9). Эта новая библейская версия не устраняет предыдущей, но она более надежна.

Святость как отделение. 7:16–26

Израиль – частная собственность Бога, ибо это народ «святой» (*qadosh*). Определению святости Тора посвящает целую книгу – книгу Левит. Здесь можно вспомнить, что происходит тонкий, но очень действенный переход от сакрального к святому: от сакрального восприятия Бога как страшного и недостижимого, ставящего множество запретов для того, чтобы воспрепятствовать приближению к Нему – к нравственному восприятию, определяющему как святое отношение человека к своему ближнему (Лев 19:2: «Будьте святы, ибо свят Я, Господь, Бог ваш»).

Этот нравственный подход вдохновляет и второзаконническую святость. Прежде всего, имеется ввиду

запрещение аморального поведения, которое было распространено среди хананейских народов как в религиозной сфере (идолатрия), так, особенно, в сфере сексуальной (между этими сферами имеются причинно-следственные связи). «Отделение» от местных обитателей принуждает Второзаконие к глубокой переработке концепции «истребления» (*cherem*). Это военное понятие, как мы уже говорили, мало соответствует тому, что мы знаем о поселении Израиля в центральной части Палестины, которое происходило мирным путем. Некоторые археологи утверждают даже, что было не вторжение извне, а лишь перемещения внутри уже осевшей популяции. Как бы там ни было, закон истребления никогда не практиковался системно. Второзаконие использует этот закон для богословских целей – для определения святости Израиля как доброхотного отделения от хананеев с их религиозными и моральными обычаями. Нет необходимости истреблять мечом мужчин, женщин и детей. Необходимо лишь «кумиров богов их сжечь огнем» (7:25)¹. Конечно, и это несет с собой определенное насилие, но это – святая нетерпимость. Хананейские идолы были преткновением для Израиля, «сетью» (*moqesh*). Израильская нетолерантность была мотивирована не радикальной несовместимостью, а соблазнительностью идолов, которые могли привести израильтян к ослаблению и уязвимости. Для Второзакония хананейские идолы не бездейственны и не безобидны, в отличие от других библейских авторов, в частности, Второ-Исайи, которые будут насмехаться над ними как над воображаемыми и несуществующими. Их соблазн реален, поэтому они могут оказаться ловушкой.

Отцовское воспитание. 8:1–20

В очень унитарной 8-й главе Второзакония обнаруживается хиазм:

А «помни весь путь» (8:2)

В «чтобы смирить тебя, чтобы испытать тебя» (8:2)

¹ Ср., однако, в этом же отрывке: Втор 7:16. – Прим. пер.

В «дабы смирить тебя и испытать тебя» (8:16)

А «чтобы помнил Господа, Бога твоего» (8:17)¹

В главе развивается рассуждение или увещание, построенное на контрасте. С одной стороны, напоминает (8:1–6) о тяжелом странствовании по суровой пустыне, где народ подвергался испытанию голодом (8:3). Но в то же время его путь был отмечен особым Божиим провидением: «Он ... питал тебя манною ... одежда твоя не ветшала на тебе, и нога твоя не пухла» (8:3–4). С другой (8:7–10) – о превосходной перспективе: «Господь, Бог твой, ведет тебя в землю добрую, в землю, где потоки вод, источники и озера выходят из долин и гор, в землю, где пшеница, ячмень, виноградные лозы, смоковницы и гранатовые деревья, в землю, где масличные деревья и мед, в землю, в которой без скудости будешь есть хлеб твой и ни в чем не будешь иметь недостатка» (8:7–9). В продолжении речи содержится наказ не забывать, что земля эта дается даром, в каком-то смысле даже незаслуженно, поскольку все это изобилие плодов производится деревьями, «которых ты не сажал» (6:11). Именно для сохранения сознания того, что это незаслуженный дар, и следует помнить о времени, проведенном в пустыне (8:15–17), где нельзя было и помыслить о таком изобилии.

В этом второзаконническом размышлении, которое может рассматриваться как самая настоящая проповедь, используется глагол *yada*: «знать», «понимать». В начале говорится: «Помни весь путь, которым вел тебя Господь, Бог твой, по пустыне, вот уже сорок лет, чтобы смирить тебя, чтобы испытать тебя и *узнать*, что в сердце твоём» (8:2). Где у этого глагола подлежащее? Разумеется, Богу нет необходимости испытывать израильтян «чтобы узнать» о них что-то, Он и так всё знает наперед (ср., однако, Быт 22:12: «Теперь Я знаю, что боишься ты Бога»). Это испытание необходимо для человека: это Израиль должен «узнать», и не иначе как через крайнее смирение. Необходимость этого познания выражается в следующем стихе, в котором

¹ В русском Синодальном переводе – 8:18. – Прим. пер.

подлежащее у глагола *yada'* – Бог, однако, в каузативной форме: «Он смирял тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы твои, дабы дать тебе познать (*hodi 'ekha*)¹, что не одним хлебом живет человек, но всяким [словом], исходящим из уст Господа, живет человек» (8:3).

Это испытание имеет воспитательное значение. Бог знает, что нужно человеку для жизни: ему нужен не только хлеб, но и Его слово. Но человек может это понять лишь через голод и через дар такого хлеба, который не происходит из земли. «И знай в сердце твоём, что Господь, Бог твой, учит тебя, как человек учит сына своего» (8:5). Поэтому Израиль помнит «в сердце своем» о пустыне своей юности – для того, чтобы знать, что все пережитое им смирение было необходимым для его духовного роста. Это было отцовским воспитанием, приготавливавшим к пользованию Обетованной землей как таким даром, который не перестает удивлять своей безвозмездностью.

Не за праведность твою. 9:1–6

Думаю, что Павел, защищая ради проповеди Евангелия среди народов принцип оправдания верой, перегнул палку в своем отрицании пригодности дел закона. Из-за этого его пылкая проповедь до сего дня остается непонятой евреями. По объяснению Иакова, вера без дел иссыкает, сгорает внутри человека, вере жизненно необходимо энергичное выражение через дела, прежде всего через дела милосердия по отношению к ближнему. Павел не отрицает этого, но отодвигает на второй план. В Библии делание может даже предшествовать пониманию: «Сделаем и будем слушать²» (Исх 24:7. Ср. Втор 5:27).

В любом случае, второзаконническая и Павлова альтернативы похожи. Израиль получил землю не за свою

¹ В русском Синодальном переводе: «дабы показать тебе». – *Прим. пер.*

² В русском Синодальном переводе: «сделаем и будем послушны». – *Прим. пер.*

праведность, посему, владея ею, он не должен чувствовать себя «оправданным»: не благодаря способностям и умениям, не ради заслуг, и даже не за послушание Торе Израиль получил в дар эту землю. Истинная причина может показаться разочаровывающей: Обетованная земля досталась Израилю потому, что другие народы были достойны ее еще меньше. По причине нечестия других. В нечестии хананейских народов можно усмотреть причину того, что они потеряли свою землю. Но почему эта земля подарена Израилю? В рассуждении, с напором разворачиваемом во Второзаконии, есть некая алогичность. Нечестие народов само по себе еще не является достаточным условием для дарования их земли другим. Здесь мы вновь сталкиваемся со свободой избрания, остающегося необъяснимым. Лишь добавляется категорическое: «Не за праведность твою» (9:5).

Ходатайство и милосердие. 9:7–29

Желая заклеить Израиля в нечестии, и в то же время не имея возможности взыскать с него за это нечестие, Второзаконие напоминает о грехе золотого тельца. Этот грех не является главным грехом Израиля, каким пытаются его определить некоторые христианские апологеты, усиливающиеся сделать из Израиля жестоковыйный от самого рождения народ. В 9:23 автор Второзакония вспоминает о другом грехе, который для него – основной: отказ войти в Обетованную землю из-за злых слов соглядатаев.

В любом случае, грех золотого тельца – это грех, произошедший одновременный с дарованием Торы на Синае, и потому им отмечена изначальная человеческая неверность завету с Богом. Однако в то же время этот грех – продолжающаяся возможность обновления завета, при двух условиях: ходатайстве пророка за народ и милосердии Бога, снимающего вину. Мольба Моисея о самом себе была отвергнута, а его мольба о народе была услышана. Поэтому, хотя и говорится о человеческой неспособности хранить завет, эпизод с тельцом говорит о постоянной возможности обновления этого завета, благодаря милосердию. Второзаконническая версия этого ключевого эпизода довольно сжата, но

с некоторыми дополнительными деталями (можно отметить «сорок дней и сорок ночей», на протяжении которых Моисей ходатайствовал). Но в целом изложение Второзакония выглядит бледнее, чем рассказ в Исх 32-34, который не только более пространен, но и богословски более насыщен и лучше артикулирован.

Левиты. 10:1–11

Типично второзаконническое подчеркивание: сам Бог, а не Моисей, написал десять заповедей на скрижалях. Во Второзаконии – более ясное осознание богодухновенности всей Торы, не одного лишь Декалога. Однако, этот отрывок интересен прежде всего описанием установления левитов как священнического колена.

На Аароне лежит тяжкая ответственность за сооружение золотого тельца, но его «священнический» грех становится, если так можно сказать, искупленным левитским коленом, которое до сего момента было обычным коленом среди других, а теперь уполномочивается носить ковчег завета (*aron ha-berit*), являющийся свидетелем непрерывного постоянства завета Бога с Израилем несмотря на всю неверность последнего. На самом деле левиты добились этой привилегии путем насилия, которое Второзаконие, в отличие от книги Исход, не описывает. Но их институционализация символизирует мир: они – наследники более Моисея, чем Аарона, наследники молитвы Моисея за Израиль, его ходатайства о прощении греха. Хотя левиты задействованы и в литургии, участвуют в храмовом богослужении, их основная функция – пророческого типа: учить Торе, хранить Тору и публично провозглашать ее всему Израилю.

Эмоциональная лексика. 10:12–22

«Любить» Господа, «бояться» Его, «служить» Ему – во Второзаконии это синонимы. Как уже было сказано, это взаимозаменяемые позитивные выражения главной заповеди договора – не иметь иных богов, признавать *YHWH* единым Богом. Но Второзаконие способно прибегать и к другим,

более интенсивным, выражениям для определения уникальности этих отношений, к тем горячим словам, которыми обычно определяются отношения любви между мужчиной и женщиной. В этом отрывке мы встречаем два из них, и они почти эквивалентны. В 15-м стихе сказано: «Только отцов твоих возжелал¹ Господь любить, и избрал вас... после них». Для избрания надо полюбить, а для того, чтобы полюбить, требуется пожелать. Глагол, который здесь использован, *chashaq*, уже встречался во Втор 7:7, в комбинации с *bachar*, «избрать»: «Возжелал² вас Господь и избрал вас». Это глагол привязанности, влюбленности. В Быт 34:8, где говорится, что Сихем «прилепился душой» к Дине, дочери Иакова, использован этот же глагол. Заметим, однако, что эта влюбленность всегда связана с избранием со стороны Бога, то есть ее субъект – Бог. Другой глагол, выражающий ту же привязанность, но уже исключительно со стороны человека – это *davaq*, «примыкать». Мы встречаем его в 20-м стихе: *tidboq bo*, «к Нему прилепись». Также и этот глагол в обычном словоупотреблении выражает сексуальную связь между мужским и женским полом. В книге Бытия, в рассказе о творении, употреблен именно этот глагол: «Оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей» (Быт 2:24).

В современном иврите *deveq* означает «клей». Однако у корня *dvq* есть и более высокое, богословское развитие: *dvequt* означает мистическое соединение. Слова, происходящие от корня *dvq*, чрезвычайно важны для каббалы, для еврейской мистики, в частности, для того ее направления, которое известно под именем хасидизма. В хасидизме привязанность к Богу, *dvequt*, ведет не к экстазу, но к некоему энтузиазму, пророческому «возгоранию» (*hitlahavut*), которое проявляется в музыке и танцах, которые, похоже, не слишком отличаются от древнего библейского пророческого состояния. Это мистическое соединение с Богом охватывает всего человека и находит внешние проявления.

¹ В русском Синодальном переводе: «принял». – Прим. пер.

² В русском Синодальном переводе: «принял». – Прим. пер.

Это не единственное место во Второзаконии, где глагол *davaq* имеет богословское значение: см. 4:4; 11:22; 13:5; 30:20. Для Второзакония это «прилипание» к Богу всегда и исключительно – «прилипание» к Его Торе: «Если вы будете соблюдать все заповеди сии, которые заповедую вам исполнять, будете любить Господа, Бога вашего, ходить всеми путями Его и прилепляться к Нему...» (Втор 11:22). С библейской точки зрения, к Богу можно прилепиться, лишь изучая Тору и исполняя ее заповеди.

Любить Тору. 11:1–7

Итак, согласно Второзаконию, любовь к Богу неотделима от любви к Торе. Привязанность к Богу означает привязанность к Торе, к ее законам, заповедям и установлениям. Единственное мистическое «восхищение», дозволенное Второзаконием – это слушание Слова, исходящего из уст Божьих.

Литовский раввин XVIII века Хаим из Воложина, полемизировавший с энтузиастическими отклонениями хасидов, упорно настаивал на этом пункте. Он оппонировал *dvequt*, как те его понимали, поскольку у части хасидов это почти что граничило с некоего сорта магизмом. Хаим с силой призывает к библейскому пониманию *dvequt* привязанности к Слову, привязанности, которая возжигает огонь Синайского откровения. У человека нет никакой другой возможности «соединиться» с Богом: «Как на Синае сыны Израиля, если можно так сказать, прилепились (*nitdabbequ*) к слову Божьему, так и сейчас, в каждое мгновение, когда человек учит и повторяет Тору, он действительно, является через нее прилепившимся (*davuq*) к Его слову, ибо все, сказанное его устами, восходит к Моисею на Синае, и даже то, о чем малый ребенок спрашивает своего учителя. И сейчас, когда человек погружается в изучение каждого слова Торы, это слово поистине высекается огнем, исходящим из уст Благословенного, и он должен считать себя тем, кто именно сейчас получает Тору на Синае»¹.

¹ *Hajjm di Volozhin. L'anima della vita. Magnano, 2016. P. 24-25.*

Да, любить Бога значит прилепиться к Его слову. Левинас выразил это парадоксально: «Любить Тору больше самого Бога».

Изысканная земля. 11:8–17

Чем земля Израиля отличается от других земель? Второзаконие дает ответ в первом приближении: она «не такова, как земля Египетская» (11:10). Та орошается рекой, Иллом, «как овощной¹ сад». В противоположность ей земля Израиля орошается лишь дождем, сходящим с неба, то есть Богом. Это первое объяснение может показаться банальным, но это не так: вода реки или канала – не то же самое, что дождевая вода. Дождем невозможно пользоваться с такой же легкостью, дожди зависят от сезонных циклов, они могут быть обильными, или их может не быть вовсе. Второе из восемнадцати ежедневных благословений называется «Могуществом», поскольку в нем обозначены те две вещи, которые целиком зависят от Бога: дождь и воскресение мертвых. Они тесно связаны между собой, поскольку дождь воскрешает землю. «Вечно могущество Твое, Господи! Ты оживляешь мертвых, Ты – великий Избавитель. (Зимой:) Ты посылаешь ветер и даруешь дождь. (Летом:) Ты даруешь росу...»². Дождь, таким образом, понимается не как простое метеорологическое явление. Но это различие наблюдается лишь между Египтом с одной стороны, и прочими землями с другой. Дождь падает в большей или меньшей степени на все земли. Чем же земля Израиля отличается от прочих земель?

Мидраш раскрывает это отличие, обращаясь к одному из слов данного отрывка: «Земля, о которой Господь, Бог твой, печется (*doresh*) (11:12). Эта забота тут же объясняется: «Очи Господа, Бога твоего, непрестанно на ней, от начала года и до конца года» (11:12). Дарование дождя

¹ В русском Синодальном переводе: «масличный». – Прим. пер.

² In: Heinemann J. La preghiera ebraica. Magnano, 1986. P. 132. (Ср.: Полонский П. (ред.). Врата молитвы. Иерусалим–Москва, 1994. С. 84–85. – Прим. пер.).

зависит от исключительного внимания и наблюдения со стороны Бога. Бог непрестанно взирает с высоты небес, чтобы видеть, когда земля будет нуждаться в дожде. Дожди с небес устанавливаются Провидением. Отметив это, мидраш не останавливается, поскольку глагол *darash*, «искать», имеет сильную любовную коннотацию. Сказать, что Бог «ищет»¹ эту землю – значит, сказать, что Он ее любит. И тут возникает вопрос: только эту землю любит Бог? Ответ: нет. Бог любит все земли. Тогда почему же Он «ищет» эту землю как-то особенно? Ответ мидраша поразителен: «Быть может, Он заботится только об этой земле и не заботится о других? Как сказано: “Чтобы шел дождь на землю безлюдную, на пустыню, где нет человека” (Иов 38:26). Чему учит Писание, говоря: “Земля, о которой Господь, Бог твой, печется?”. Можно сказать, что Бог печется только об этой земле. Но именно потому, что Он заботится только о ней, Он заботится и обо всех других»².

Итак, Бог любит не только землю Израиля. Но для того, чтобы явить Свою любовь ко всем землям, эту землю Он возлюбил совершенно исключительным образом. Если бы Бог не возлюбил землю Израиля, мы бы не знали, что Он любит и другие земли. Речь идет, таким образом, о избирательной, но никого не исключающей любви.

Есть в Тель-Авиве музей еврейской диаспоры. Выходящих из него провожает надпись – максима из рабби Нахмана из Бреслава: «Куда б я ни шел, я иду в Землю Израиля».

Слова в сердце. 11:18–25

Втор 11:13–21 – второй текст, входящий в *Shema*¹. Объяснение этому очень простое: этот пассаж озабочен той же, казалось бы, второстепенной деталью, что и Втор 6:4–9 – накладыванием тфилин на левую руку и на лоб. Слово *тфилин* происходит от *tefillà*, «молитва». Этот элемент еврейской одежды используется исключительно для молитвы, а

¹ В русском Синодальном переводе: «печется». – *Прим. пер.*

² *Mello A. Sifre Devarim. Il testament di Mosè* (готовится к публикации).

слова, вложенные в футляр, привязываемый ко лбу – это слова *Shema*': «Положите сии слова Мои в сердце ваше и в душу вашу, и навяжите их в знак на руку свою, и да будут они повязкою над глазами вашими» (11:18). Тфилин – это средство, при помощи которого во время молитвы «объединяют» Имя Божие, рецитируя *Shema*'. Тфилин служат для того, чтобы «положить» эти слова в свое сердце (левая рука ближе всего к сердцу). Размышляя об этом, мидраш играет словами: по-еврейски глагол «класть» (*sam*) может означать также «назначить лекарство». Этот жест накладывания тфилин имеет терапевтическое значение: им не только «объединяется» Имя Божие, но объединяется или упрощается и наше сердце – в молитве, через маленький знак принадлежности Ему.

На пороге. 11:26–32

Временная картина Второзакония предвещает торжественное празднование завета, с его благословениями на горе Гаризим и проклятиями на горе Гевал, близ Сихема, которое могло иметь место лишь после вступления в Хананскую землю (Гаризим, дорогой также для самаритян, покрыт лесом, тогда как Гевал безлесен: ср. Втор 27:11–13). Эта литературная картина имеет глубокое богословское значение: «Вот, я предлагаю вам сегодня благословение и проклятие» (11:26). «Сегодня» – это наше сегодня: мы все стоим перед ежедневным выбором между добром и злом. Мы еще не в Обетованной земле. Быть может, никогда ее и не достигнем. Наш долг – стоять на ее пороге. Согласно Полю Бошану, это еще и порог между двумя Заветами. И мы, христиане, еще не вошли полностью в новый завет, по многим аспектам мы еще вне его. Достаточно вспомнить нашу историю, личную и церковную, чтобы увидеть, как часто мы оказывались не на высоте Евангелия. Ситуация, описанная во Второзаконии – это не чисто исторический рассказ, но он чрезвычайно символичен и актуален. Авторы Второзакония отдавали себе отчет в том, что израильтяне давно уже перешли Иордан, но они хотели удержать их все еще там, на том пороге, на котором принимается решение,

от которого зависит сегодняшний день, сегодняшняя жизнь. Принятие решения происходит на основе определенного поведения, описываемого в следующем разделе книги – разделе, в котором детально и подробно говорится об условиях, необходимых для того, чтобы оставаться в завете с Богом, в пространстве Его любви.

УСЛОВИЯ ЗАВЕТА. Втор 12:1 – 26:19

Центральная часть книги представляет собой юридический кодекс, считающийся более древним, чем его повествовательное и гомилетическое обрамление. Эту, самую большую часть книги, можно назвать Торой в узком значении этого слова – «закон». Это собрание «заповедей», «постановлений», «норм», одним словом – юридических условий договора. Кодекс содержит статьи гражданского и уголовного права, и его девиз – «Правды, правды ищи, дабы ты был жив и овладел землею, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (16:20). В этом смысле Тора Второзакония отличается своим пророческим и гуманитарным характером. Впрочем, второзаконнический кодекс демонстрирует большой, по сравнению с более древними юридическими кодексами, интерес и к культовой сфере.

Первый девтерономический закон касается централизации культа в том месте, которое «изберет Господь, Бог ваш, чтобы пребывать имени Его там» (12:11 – Иерусалим не называется потому, что это выглядело бы анахронизмом в устах Моисея). Поскольку Бог един, единым должно быть и место поклонения Ему. В допленном Израиле было много культовых мест. Эта множественность не препятствовала распространению иных культов, идолопоклоннических. Авторы Второзакония – реформаторы. Вероятно, второзаконнический кодекс можно отождествить с той «книгой закона», на которую в VII веке опирался царь Иосия в своих централизаторских реформах. Но и оставляя в стороне эти внешние связи, совершенно очевидно, что главной заботой кодекса является борьба с идолопоклонством.

Каждое из постановлений определяет меру наказания за его нарушение. Постановления Второзакония, направленные против идолопоклонства, внушают ужас своей исключительной суровостью и нетерпимостью: любой, кто уличен в идолопоклонстве – брат, сын, жена, друг или целый город – должен быть осужден на смерть через побивание камнями, без какого бы-то ни было снисхождения. По всей видимости, второзаконнический кодекс никогда не применялся во

всей своей силе. Но эти постановления имеют великое идеологическое значение, которым нельзя пренебрегать: для авторов Второзакония главный грех – это грех против Бога. У Бога нет и не может быть ничего общего с идолами этого мира.

Избрание Сиона. 12:1–12

Второзаконнический кодекс (Втор 12:1 – 26:19) является документом религиозной реформы, состоявшей, прежде всего, в уничтожении периферийных культовых мест и в централизации богослужения в главном святилище, которое, несомненно, располагалось в Иерусалиме, хотя этот город не назван прямо и лишь подразумевается под «местом, которое изберет Бог» (12:11) в будущем, на самом деле уже прошедшем. То есть избрание Сиона – это сама собой разумеющаяся данность. Однако следует задать вопрос о мотивах этого избрания, которые имеют не только религиозный, но и политический характер.

До тех пор, пока существовало Израильское царство со столицей в Самарии, культовых мест было много: Вефиль, Галгал, Вирсавия и другие (ср. Ам 5:5). В Вирсавии было раскопано яхвистское святилище. Местные святилища, распространение которых трудно было контролировать, с легкостью превращались в центры идолопоклонства. Это и было религиозной мотивацией для реформы Иосии, касавшейся в том числе и центрального храма: «И повелел царь Хелкии первосвященнику и вторым священникам и стоящим на страже у порога вынести из храма все вещи, сделанные для Ваала и для Астарты и для всего воинства небесного, и сжег их за Иерусалимом в долине Кедрон» (4 Цар 23:4).

Но централизация культа в одном месте имела и политическую цель – сплотить народ в едином царстве, Иудейском, после того как Северное царство и Самария были разрушены ассирийцами примерно за сто лет до этого. Известно, что религиозная реформа питала надежды Иосии на расширение границ Иудеи за счет включения в царство давидов территорий, когда-то входивших в Северное

царство. Перед Иосией стояла задача объединить жителей Иерусалима с местным населением. Для этого необходим был процесс национального объединения, как религиозного, так и политического. В частности, необходимо было реинтегрировать северных левитов, носителей второзаконнических традиций, с иерусалимскими храмовыми священниками. Был достигнут компромисс – приносить жертвы можно только в Иерусалиме и ни в каком другом месте. Это то, о чем говорится в данном отрывке: вы больше не можете делать то, что вам нравится, не можете приносить жертвы в местных святилищах. Если хотите принести жертву Господу, должны взойти в Иерусалим. Однако такое политикорелигиозное новшество требовало революционного решения, поскольку невозможно было всем поместиться в Иерусалимском храме со своими жертвами. Необходимо было разрешить вкушать мясо жертвенных животных вне святилища. Кстати, почти все жертвы, упоминаемые во Второзаконии, которые должно приносить в Иерусалиме – это «мирные», «общие» жертвы (*shelamim*), а не всежжения. Мясо этих жертв съедалось самими жертвователями на общей праздничной трапезе.

Запрет крови. 12:13–28

Компромисс между северными левитами и иерусалимскими священниками был выгоден прежде всего последним, поскольку утверждал их авторитет. Левиты, которые больше не могли быть священниками, становились культовыми служителями второй категории. Книга Паралипоменон регистрирует их практически исключительно как певцов. Завоевание левитов было светским и состояло в возможности забивать животных, не принося их в жертву. Их мясо можно есть не только в Иерусалиме, но и дома, повсюду, в любом городе – «в жилищах твоих» (12:21). Левиты, не связанные с Иерусалимским храмом, бывшие когда-то служителями локальных культовых центров и лишившиеся жизненных ресурсов, получили право на получение пропитания от израильтян. Эти обстоятельства снизили требования к ритуальной чистоте, которую нужно

было соблюдать при общей трапезе, почти что свели эти требования к нулю. Мало того, что теперь дозволялось вкушать не только жертвенных животных, теперь можно было это делать в состоянии нечистоты: «Нечистый, как и чистый, могут есть сие» (12:22). Характерно, что во всем второзаконническом кодексе нет ни одного описания жертвоприношений – ни всесожжений, ни прочих. Сегодня мы читаем Второзаконие, имея под рукой книгу Левит, детально описывающую все виды жертвоприношений. Но если бы мы имели одно лишь Второзаконие, мы не могли бы знать, что представляет из себя жертвоприношение и в чем его отличие от обычной трапезы. Единственный общий для книг Левит и Второзаконие закон – это запрет употребления в пищу крови, которая есть жизнь (12:23. Ср. Лев 17:14) и которую поэтому нельзя есть вместе с мясом. Практически, из всего священнического материала, касающегося жертвоприношений, во Второзаконии остается лишь это предостережение не употреблять в пищу кровь. Если священники Иерусалимского храма выиграли в политической борьбе и отстояли свою власть, то бедные левиты, беженцы с Севера, в свою очередь победили в культовой баталии. Согласно норме, зафиксированной во Второзаконии, им теперь дозволялось есть мясо животных, не принося их в жертву. Достаточно было лишь воздерживаться от крови – требование, которое было впоследствии принято и первыми христианами (Деян 15:29).

Ложный пророк. 13:1–5

В отличие от греческого языка Нового Завета, в еврейском языке нет слова для обозначения ложного пророка. Невозможно заранее знать, является ли пророк истинным или ложным. Знамений и чудес не достаточно для удостоверения в истинности пророка (13:1). Конечно, как сказано во Втор 18, если пророческое слово исполняется, то это уже первый критерий для определения истинности. Но одного этого критерия не достаточно, поскольку он не всегда верифицируем. Иеремия, в противоположность Анании, пророчествовал о долгом, семидесятилетнем вавилонском плене.

По эту продолжительность можно было верифицировать лишь через три поколения. История подтвердила истинность пророчества Иеремии, но для его современников это пророчество оставалось сомнительным. Например, для того же пророка Анании, который снял ярмо с шеи Иеремии и сломал его (Иер 28:10).

Здесь, в этом пассаже богословы Второзакония устанавливают другой критерий, может быть, более доступный для измерения: пророчество не может противоречить яхвистской вере. Человек может быть великим харизматиком, но это не дает ему права модифицировать традицию, он не может «прибавить или убавить» ничего значимого. Однако и этот критерий, как мы уже сказали, не может быть абсолютным. Ведь были такие пророки, как Иеремия, которые вносили в традицию изменения. Но все же, по этому критерию верифицировать легче.

То, что парадоксальным образом пророк мог «уговаривать отступить от Господа» (13:5), мог призывать израильтян «идти вслед иных богов» (13:2), объясняется реформационной атмосферой и необходимостью уничтожения локальных культовых центров с их идолопоклонством и культурами иных божеств, от чего не было свободно даже святилище в Иерусалиме. Здесь отстаивается ортодоксия, установленная самим Второзаконием, отстаивается строгий монотеизм, не терпящий ассоциирования YHWH с иными божествами. Последние во Второзаконии постоянно называются «неизвестными богами», поскольку они чужды религиозной традиции Израиля, но также и потому, что они не могут стать объектами исключительной любви, каковым является «Господь един» (6:4).

Как душа твоя. 13:6–11

Монотеизм Второзакония нетерпим и радикален, что проявляется и в семейных отношениях: Бога надо любить больше, чем брата, чем детей и чем собственную жену. Близко к этому и учение Иисуса: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф 10:37).

Здесь я хочу отметить выражение «как твою душу», относимое к другу или ближнему. Не сказано *kamokha*, как в Лев 19:18 («Люби ближнего твоего, как самого себя»), сказано — *ke-nafshekha*, «как душу твою» (13:7)¹. В книге Левит звучит требование любить ближнего, как если бы он был самым тобою: ставить себя на его место, участвовать в его нуждах, благодетельствовать ему во всем. Здесь же говорится, что друг — это как бы вторая душа. Следует любить ближнего так, как любят друга, но только не вопреки послушанию Богу.

Смертный приговор приводится в исполнение через побивание камнями. Но важен не вид экзекуции, а ее мотивация: «истребить зло из своей среды» (так говорится в этом отрывке, так будет говориться и далее во Второзаконии). «Истребить» или «вырвать» — переводы не совсем точные. Сам по себе глагол *ba'ar* значит «сжигать». Стимулировало ли это выражение костры еретиков в Средневековье? Не думаю, поскольку в Вульгате переведено через *auferes*, «вырвешь» (зло). Но остается очень сильное указание сжигать зло при его появлении.

Юридическое расследование. 13:12–18

Непослушание Богу может заразить всю общину или весь город, который не готов приспособиться к богословскому стандарту второзаконнической реформы. Оставим ужасающие последствия этого предумышленного преступления. Обратим внимание на факт, что эта проблема становится юридической. Требуется проведение следствия, суд не может быть арбитражным и не может быть поспешным. Необходимо проводить опрос. Для того, чтобы подчеркнуть серьезность дела, используются три глагола: *darash*, «разыскать»; *chaqar*, «расследовать», «произвести дознание»; *sha'al*, «допросить». Каждый из этих глаголов нагружен особым смыслом. От *darash*, как знаем, происходит название еврейской экзегезы: мидраш. Мидраш включает в себя помимо прочего объективную филологическую критику

¹ В русском Синодальном переводе — 13:6.

текста. *Chaqar* описывает науку, не только библейскую. Решения не должны быть случайными или внезапными. Юридический процесс должен иметь научный характер. Каким бы ни был выносимый вердикт, все должны быть уверены в аккуратности и правдивости следствия и в том, что права подследственного защищены. Такова логика юстиции, которая ведет учреждению судей и трибуналов. В еврейской традиции правосудие – одна из семи «новых заповедей», то есть та гуманитарная норма, придерживаться которой должны все народы.

Чистота пищи. 14:1–21

О различии чистого и нечистого, в частности, о кашруте, детально говорится в книге Левит. Пищевые традиции в каждой культуре свои. Австралийские аборигены едят змей, а мы не едим. Священнический кодекс рационализировал эти дедовские пищевые запреты, стремясь распределить все их по категориям: жвачные и нежвачные животные, животные с разделенными и неразделенными копытами, рыбы с чешуей и без чешуи, пресмыкающиеся и т. д. Евангелие объявляет всякую пищу чистой (Мк 7:19), поскольку все эти табу действительно обусловлены культурой. Чем, впрочем, не устраняется, что все народы могут, а может быть, и должны иметь свои пищевые обычаи.

Предписание «Не вари козленка в молоке матери его» (14:21) повторяет запрет, дважды вписанный в книгу Исход (Исх 23:19; 34:26). Иерусалимская Библия отсылает к подобному угаритскому обычаю, но мне эта связь представляется маловероятной. Тем не менее, повторение этого запрета Второзаконием делает возможной его широкую интерпретацию, предлагаемую еврейской традицией: не смешивать мясную и молочную пищу с их разными типами белков.

Десятины. 14:22–29

Десятина – это часть, которую испошник должен отдавать землевладельцу. Это означает, что Израиль является не

собственником земли, а лишь ее арендатором. Земля – это Божий дар, как не устают повторять Второзаконие, и этот дар может быть отнят, если им неправильно пользоваться. Десятина – это выражение признания этого дара Божьего.

Десятина включает в себя три основных продукта, производимых в Средиземноморье – зерно, вино и оливковое масло (первородное от скота включалось в приношение начатков и не являлось десятиной). В этих трех плодах своего труда на земле Израиль должен признавать дар Божий, которым поддерживается и увеселяется его жизнь, и должен благодарить Его за этот дар. Однако очень важно отметить, что во Второзаконии это предписание уже рассматривается не как приношение Богу, а просто как вкушение хлеба, вина и елея «перед Богом», то есть в Иерусалимском храме. А в случае, если дорога до Иерусалима слишком длинная, предусмотрена возможность замены этих продуктов земледелия деньгами. Потребление десятин «в Божьем присутствии», в Его святилище, без необходимости отдавать их как растительное предложение говорит о том, что Бог в них не нуждается. Он ждет лишь благодарности.

Человечность девтеронимического законодательства проявляется и в установлении второй десятины – десятины, отделяемой каждые три года, и которую следует ни приносить к алтарю, ни съедать пред Богом, а отдавать бедным – иммигрантам, вдовам, сиротам, а также тем левитам, которые остались без земли и получали материальную поддержку от народа.

Седьмой год. 15:1–11

Закон о субботнем годе и об оставлении долгов содержит два утверждения, которые могут показаться противоречащими друг другу. С одной стороны, этот закон, как кажется, направлен на то, чтобы в народе не было нищего (или нуждающегося, *evion*: 15:4); с другой, он примиряется с тем, что «нищие всегда будут среди земли... твоей» (15:11). Утопический закон, устанавливающий недостижимый идеал. Поэтому и дается повеление: «Открывай руку брату твоему, бедному твоему и нищему твоему на земле твоей» (15:11).

Руку, а не одно только сердце (15:7). Рабби Тарфон учит: «Не от тебя зависит исполнение дела, но ты не можешь не делать его».

Сознание того, что победа над бедностью является неосуществимой задачей, не освобождает нас от выполнения этой самой задачи всеми силами. Слова Второзакония повторяются, в вольном цитировании, Евангелием: «Нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете» (Мф 26:11). Иисус имеет ввиду, что оказанное Ему мессианское помазание (Мф 26:7), хоть и было дорогостоящим, не должно было быть отложено или удержано. Но также этими словами Он фактически говорит, что нищие, которые будут всегда, суть Его представители в этом мире, и что то, что будет делаться для них – будет делаться для Него.

Освобождение рабов. 15:12–23

Об эволюции в Израиле законодательства в области прав рабов я уже писал в моем комментарии к Исх 23¹. Здесь отмечу лишь внимание Второзакония к женскому вопросу. Во Второзаконии за рабыней закрепляются те же права, что и за рабом (15:12). Женщина – не предмет собственности хозяина. Столь же гуманное отношение к женщине мы видели – в последней заповеди Декалога.

Второзаконие, как кажется, делает шаг вперед в милостивом отношении к животным. В Исх 13:13 читаем: «Всякого из ослов, разверзающего утробу, заменяй агнцем, а если не хочешь выкупить, проломи ему череп»². Мясо осла не едят. Первородный осленок должен был заменяться ягненком, чье мясо съедобно. Но если хозяин не хотел выкупить осленка, он обязан был убить его. Второзаконие больше не оправдывает подобной жестокости.

¹ *Mello A. Il Dio degli Ebrei. Riflessioni sull'Esodo. P. 123–126.*

² В русском Синодальном переводе нет слов «если не хочешь выкупить, проломи ему череп». – *Прим. пер.*

Паломнические праздники. 16:1–22

Почти вся 16-я глава посвящена второзаконническому календарю еврейских праздников, понимаемых как пешие «паломничества» к Иерусалимскому храму. Во Второзаконии это – самая большая литургическая новизна; самое большое внимание уделено празднованию Пасхи. Из семейного праздника, который можно отмечать повсюду, Пасха становится жертвоприношением, которое можно совершать только в Иерусалиме. Эта новизна, действительно, зарегистрирована реформой Иосии: «Не была совершена такая Пасха... во все дни царей Израильских и царей Иудейских» (4 Цар 23:22).

Но еще важнее, чем централизация в Иерусалиме, историческое обоснование, которому Второзаконие подвергает все три паломнических праздника. Примитивный календарь книги Исход (Исх 23:14–17) напоминает о них как о праздниках, связанных с сельскохозяйственным циклом – праздниках, воспринятых евреями от хананеев еще в начале заселения первыми Ханаана. В книге Исход это: весенний праздник опресноков (*mazzot*), то есть ячменных хлебов, выпекаемых без закваски сразу после жатвы ячменя в месяце авив (месяце колосьев); летний праздник жатвы (*qazir*) пшеницы; осенний праздник сбора (*asif*) винограда и оливок. А Пасха была не агрикультурным праздником, а праздником кочевников, связанным с выходом из Египта (Исх 12). Ежегодное празднование Исхода заменило собой праздник опресноков. Во Второзаконии все сельскохозяйственные праздники меняют свое название и привязываются к историческим событиям: праздник опресноков становится Пасхой (*Pesach*), воспоминанием Исхода, а пресные хлебы – напоминанием о хлебе рабства, который евреи ели в Египте; праздник жатвы, отмечаемый через семь недель после Пасхи, получает название Седмиц (*Shavu'ot*) и связывается с получением Торы на Синае; а осенний праздник получает название Кущей (*Sukkot*) и напоминает о пребывании в палатках во время странствования по пустыне. Итак, Второзаконие решительно наполняет все сельскохозяйственные праздники исторической памятью о спасении.

Свидетели. 17:1–7

Чуть выше, в конце предыдущей главы (16:18–20) говорилось о назначении судей – «чтобы судили народ судом праведным» (16:18). Теперь дается ряд правил касательно тех, кто так или иначе связан с осуществлением правосудия: свидетели (17:1–7; 19:15–20); верховный суд (17:8–13); цари (17:14–20); левиты (18:1–8); пророки (18:8–22); правители города убежища (19:1–14). Все это законодательство инспирирует единственный принцип – презумпцию невиновности обвиняемого. Для каждого процесса необходимы свидетели. Свидетелей не должно быть меньше двух, поскольку один свидетель может быть подкуплен и стать лжесвидетелем. Это правило повторяется в конце 19-й главы (недопущение лжесвидетельств касается всего судебного процесса). Конечно, и наличие двух или трех свидетелей еще не гарантирует безошибочности суда и не является единственным условием для определения истины: свидетели могут быть в сговоре или их могут принудить к даче ложных показаний, как например двое негодных людей, свидетельствовавших против Навота (3 Цар 21:10). Также и тех, кто лжесвидетельствовал против Иисуса, было много (Мк 14:56) – в этом случае их свидетельство вряд ли могло быть согласным, его ложность легко выявлялась. В любом случае, принцип «двух или трех» – для исправления брата, а также для молитвы – был воспринят и церковной средой: именно потому, что двое и трое должны сначала прийти к согласию (Мф 18:16,19).

Верховный суд. 17:8–13

Второзаконие – книга Торы, с наибольшей точностью определяющая правила судебного процесса. В книге Исход также предусматривается высшая инстанция для трудных или неоднозначных судебных дел, но различие между местными судами и центральным судом еще не было определено. Второзаконие уточняет, что существуют местные суды во всех городах Израиля, а книга Паралипоменон относит установление верховного суда в Иерусалиме (2 Пар

19:8–9) ко времени царя Иосафата (IX век). Какой бы ни была историческая ценность этого позднего известия, Второзаконие учит нас, что судебных инстанций было по крайней мере две – священническая и гражданская («судья»). Сказать по правде, текст 17:9 не очень понятен: мы читаем о неких «священниках-левитях», а в 17:12 – о «священнике» (*kohen*). Возможно, «священники-левиты» – это второзаконническая стилема, которая не совсем соответствует действительности. Как бы там ни было, и этот центральный судебный институт предоставляет обвиняемому возможность для апелляции, если тот не нашел в местном трибунале правосудия. Идеал, на котором настаивает Второзаконие – *zèdek zèdek*, «правосудие¹, только правосудие» (16:20) – состоит не только в строгости и контролируемости, но и в милости по отношению к тому, у кого мало возможностей отстоять свои права.

Царь. 17:14–20

Законодательство Второзакония о царской власти антимонархично. Этот институт, скопированный с древних восточных монархий и выразивший стремление быть как прочие народы, был плох в глазах пророков Израиля. Достаточно прочесть рассказ о начале израильской монархии, содержащийся в 8-й главе Первой книги Самуила². В нем выражена та же сильная настороженность, что и здесь, во Второзаконии: монархия представлена как посягательство на господство Бога и на демократические свободы домонархического общества. Поэтому законодательство о царе призвано ограничить царский произвол. В частности, Второзаконие требует, чтобы царь был субъектом своего собственного кодекса, с которого должен сделать список (17:18–20).

Поскольку царь «избирается» из среды израильтян, он не может возвышаться над Торой. Важно остановиться на этом глаголе «избирать» (*bachar*). Царь в Израиле – просто избранный из числа своих братьев. В этой концепции у царя

¹ В русском Синодальном переводе – «правда». – Прим. пер.

² В русской традиции – Первая книга Царств. – Прим. пер.

нет династического наследования и «помазания», как в Иудейском царстве. Это «избрание» не имеет богословского основания, как в случае с давидическими мессиями. В Северном царстве цари почти всегда избираются пророками. Да и тот же Давид в девтеронимическом рассказе был «избран» Самуилом (1 Цар 16:9–12). Во Второзаконии и в девтеронимической историографии перед нами – более светская, менее сакральная перспектива, и именно эта перспектива вводит во второзаконническое богословие очень важную, как мы видели, концепцию: весь израильский народ избран Богом, весь он – царственный. У Второ-Исайи (Ис 55:3) «неизменные милости», данные Давиду, простираются на весь Израиль. Израиль – это «царство священников и народ святой» (Исх 19:6), и не по закону наследования, а исключительно по благодати.

Левиты. 18:1–8

«Священники-левиты» – характерное выражение Второзакония, трудно сочетаемое с терминологией остальных частей Пятикнижия. Этим выражением иерусалимское священство отделяется от простых левитов периферий. Священники (*kohanim*) тоже принадлежат колену Левия, но представляют собой привилегированный класс, и их материальное обеспечение связано с жертвоприношениями. Левиты (*lewiim*) такой привилегии не имеют. Поскольку у левитов нет «части и удела с Израилем» (18:1), то, практически, они живут подаянием и вполне понятно стремление Второзакония поддержать их, наряду с иммигрантами, вдовами и сиротами, трехгодичной десятиной (ср. 14:29). Впрочем, по крайней мере некоторые из левитов могут быть интегрированы в иерусалимское священство для выполнения второстепенных функций и получать то же питание от алтаря, что и священники. Возможно, их и упоминает Второзаконие под именем «священников-левитов».

Пророки. 18:9–22

Тот профетизм, о котором нам известно, является харизматическим феноменом азиатского происхождения. В Израиле профетизм появился после вступления в Ханаан. Другое дело – отдельные прозорливцы, появлявшиеся с самого начала в семитском ареале. Можно сказать, что библейский пророк – синтез этих двух фигур, произошедший во время Самуила: «Тот, кого называют ныне пророком (*navi'*), прежде назывался прозорливцем» (*ro'èh*) (1 Цар 9:9). Исторически нельзя сказать, что Моисей был пророком. Однако Второзаконие, имея целью богословскую легитимацию изначально беспорядочного харизматического феномена, называет Моисея пророком. Со времен Второзакония *navi'* в Израиле становится преемником Моисея (18:15). Эта богословская легитимация возводится к Синайскому откровению, во время которого сам Израиль просит о том, чтобы был посредник между Богом и человеком. Это посредничество – двоякое: доносить до народа требования Бога и доносить до Бога просьбы народа. Авторитет Моисея отделяет профетизм от других неоднозначных феноменов: магии, гадания, вызывания мертвых. Но и подлинный профетизм нуждается в распознавании: «Как мы узнаем слово, которое не Господь говорил?» (18:21). Второзаконие определяет критерии этого распознавания. Здесь критерий подлинности пророческого слова – в его исполнении (18:22), но мы уже отмечали, что этот критерий не действует автоматически. Намного эффективнее – соответствие пророчества традиции, утверждаемой самим Второзаконием (13:1–4). Выражение «пророк как Моисей» (ср. 18:15) означает, что профетизм, чтобы быть признанным аутентичным, должен явить свою преданность авторитету Моисея, то есть Торе.

Города убежища. 19:1–14

Города убежища – это максимальная юридическая гарантия, которую закон предлагает обвиняемому в убийстве. Убийство может быть и непреднамеренным, непредумышленным, случайным, когда убийца не был врагом убитому

(19:4). Закон, таким образом, делает различие между фактом и преднамеренностью. Этого различия не делает мститель за кровь, *go'el*, осуществляющий приватное мщение. Этот «мститель за кровь» (19:6), являющийся ближайшим родственником убитому, может действовать сгоряча. Поэтому закон устанавливает филигранное ограничение возмездия: «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу» (19:21), устанавливает преграду мщению и возможность примирения через мировой суд. Эта юридическая защита подобна той, которую мы сегодня оказываем политическим беженцам, которые в своих странах рискуют быть подвергнуты смертной казни.

Где двое или трое. 19:15–21

Этот закон уже провозглашался в 17:6. Здесь им завершается раздел законов, гарантирующих неприкосновенность обвиняемого. То, что свидетелей обязательно должно быть двое или трое, и ни в коем случае не один – очень важный закон и для христиан: он многократно цитируется в Новом Завете (ср. Ин 8:16–17; 2 Кор 13:1; 1 Тим 5:19; Евр 10:28). Его значение недвусмысленно: один свидетель не имеет ценности, поскольку может быть тенденциозен, как мы уже говорили. Но самое интересное для нас – перенесение этого закона из юридической сферы в литургическую. В Мф 18:20, после цитирования девтерономического закона в применении к исправлению брата (Мф 18:16), говорится: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них».

В одном из трактатов Талмуда мы читаем: «Откуда мы знаем, что если десять израильтян молятся, то с ними божественное Присутствие? Написано: *Бог стал в сонме богов* (Пс 82/81:1a: десять человек – минимальное число для составления сонма, то есть молитвенной группы). А откуда знаем, что если три человека садятся судить, то с ними божественное Присутствие? Написано: *среди судей произнес суд* (Пс 82/81:1b: *elohim* понимается как «судьи»), а минимальное количество судей в трибунале – трое). А откуда знаем, что, если двое сидят и занимаются Торой, то с ними

божественное Присутствие? Написано: *боящиеся Бога говорят друг другу* (Мал 3:16)¹.

В Евангелии от Матфея – та же логика: духовное присутствие Иисуса гарантируется тем, кто молится вдвоем или втроем.

Освобожденные от воинской службы. 20:1–9

Почему можно говорить о «священной войне»? Потому, что Бог воюет на нашей стороне? Второзаконие объясняет это в анти-идолопоклонническом ключе. Война, какой ее представляют наши авторы-левиты – это война против хананейских идолов. Но не только. Авторы Второзакония дают новое определение самой «священной войне» и наделяют ее определенными этическими критериями, между которыми – возможность не сражаться, то есть быть освобожденным от войны. У этого освобождения – не религиозные, а исключительно гуманитарные причины. Ценность человеческой жизни признается всеми. Эта ценность наиболее высока тогда, когда человек находится в начальной фазе своего экзистенциального пути. Тот, кто только что построил дом, имеет право пожить в нем; кто обручен, имеет право жениться и начать супружескую жизнь. «Священная война» не может прерывать этих первичных человеческих дел. Иначе говоря, бывают жизненные ситуации, имеющие преимущество перед какими бы-то ни было военными действиями. В этом смысле Второзаконие гуманизирует даже войну, вплоть до того, что освобождает от нее и тех, которые попросту боязливы и могут «сделать робкими сердца» других (20:8). Эти гуманные нормы представляются утопичными, непрактичными. Но по крайней мере в одной из войн – в маккавейской – они применялись: «И сказали тем, которые строили дома, обручились с женами, насадили виноградники, и людям боязливым, чтобы каждый из них, по закону, возвратился в свой дом» (1 Мак 3:56).

¹ Вавилонский Талмуд. Б^срахот, ба.

Щадить деревья. 20:10–20

Еще одна гуманизирующая войну предосторожность – закон о защите деревьев. При осаде города первым делом требовалось лишить осажденных снабжения: преграждался доступ воде, срубались фруктовые деревья и уничтожались хлебные поля. Имеется библейское описание подобных обычаев, причем эти действия даже санкционируются. Елисей предсказывает, что израильтяне сделают с Моавом: «Вы поразите все города укрепленные и все города главные, и все лучшие деревья срубите, и все источники водные запрудите, и все лучшие участки полевые испортите камнями» (4 Цар 3:19). Однако взгляд Второзакония на это прост: деревья не принадлежат людям. Люди, к сожалению, могут быть врагами. А деревья – не враги и потому должны быть исключены из логики войны. Должен быть этический кодекс на случай войны, как, например, бывают кодексы, касающиеся военнопленных. Этот кодекс – вне военной логики Второзакония, логики истребления. Таким образом, делается различие между врагом далеким, с которым Израиль сражался редко, и врагом близким – хананейскими народами. В последнем случае истребление тотально, не щадятся даже женщины и дети.

Невинная кровь. 21:1–9

Следует обратить внимание на некоторые детали этого обычая.

– Это не жертвоприношение. Корова или телица убивается ударом в затылок, а не через резание. То есть, она умирает такой же жестокой смертью, какая постигла того, чей труп был найден на поле. Жизнь за жизнь: корова должна быть убита вместо неизвестного убийцы. Как отмщение за кровь, потому что неотомщенная кровь оскверняет землю.

– Эта древняя практика возмездия за невинную кровь убитого является совершенно светской и находится в компетенции старейшин города, ближайшего к месту преступления, а не в компетенции священников, упоминание о которых хотя и вставлено в 5-й стих, но которые совершенно

посторонние в этом деле. И вновь подчеркнем, что это не жертвоприношение: животное убивается не для искупления вины.

– Старейшины омывают свои руки над убитой коровой. Этим символическим действием они декларируют свою собственную неповинность и невозможность отомстить иначе за кровь убитого. Как сказано в 26-м псалме¹: «Буду омывать в невинности руки мои» (Пс 26/25:6) – то есть омою мои руки в знак невинности.

– В молитве после омовения рук (21:8) используется глагол *le-kapper*, который обычно переводится через «искупать». Но, основываясь на предыдущих наблюдениях, следует исключить то, что речь может идти об искупительном жертвоприношении за какую бы-то ни было вину – ни за вину убийцы, для которого не существует возмездительного жертвоприношения, ни за вину старейшин, которые должны лишь подтвердить свою невинность. Является очевидным, что этот *kippur* не может иметь значения искупления через кровь, а может иметь значение лишь «покрытия» невинной крови. Это тем более верно, что подлежащее, к которому относится глагол – сам Бог. Действительно, этимологическое значение глагола *le-kapper* – «покрывать». Убийство коровы не искупает вины, оно служит лишь тому, чтобы эта вина не пала на невинных.

Пленница. 21:10–14

Теоретически, пленниками на войне не могут быть мужчины, только женщины и дети (ср. 20:13–14). Поэтому закон о военнопленных ограничивается лишь правилом обращения с взятой в плен и обращенной в рабство женщиной. Рабыня, однако, может быть освобождена, если хозяин на ней женится. Возможно, здесь Второзаконие вновь представляет крайний случай, но делает это с исключительной деликатностью. Эта женщина, в действительности, свободна: она остригает волосы (знак, что теперь она принадлежит своему мужу) и снимает с себя пленническую одежду

¹ В русской нумерации – в 25-м псалме. – *Прим. пер.*

(21:12–13). И не только это. Прежде, чем соединиться со своим мужем-евреем и стать таким образом еврейкой, ей предоставляется время для траура по отцу (вероятно, убитому) и по матери (вероятно, отведенной в рабство в другое место). Действительно, прежде чем вступить в брак, требуется оставить отца и мать.

Здесь явлена также дальновидность девтеронOMICеских законов: в будущем муж может отвергнуть свою жену (Второзаконие предполагает возможность развода: ср. Втор 24). В этом случае женщина не может быть продана в рабство, поскольку уже является свободной (21:14). В тексте использован редкий глагол, встречающийся в этой книге лишь дважды. Обычно этот глагол интерпретируют как «дурно обращаться» или «тиранить»¹. Полагаю, дурным обращением с женщиной в этом случае было бы обращение ее вновь в рабство – это было бы для нее настоящим «унижением».

Первый сын и непокорный сын. 21:15–21

«Любить» и «ненавидеть» как антонимы – это семитизм, означающий любить больше или меньше, то есть «предпочитать». Евангелие выражается в тех же терминах, когда говорит о Боге и о богатстве: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть» (Мф 6:24). Поэтому жена, о которой говорится в этом отрывке (21:15) – не «ненавистна», а просто любима меньше, чем другая. Чтобы уберечь менее любимую жену от несправедливости, закон гарантирует ей ее права.

Этот отрывок Торы учит нас трем вещам. Первая: человек мог иметь две жены, тогда как женщина не могла иметь двух мужей. Это достаточно проиллюстрировано на примере Иакова, который, помимо двух законных жен, имел еще и двух наложниц. Тора не осуждает этого обычая. Лишь

¹ В русском Синодальном переводе Втор 21:14 – «смирил». – *Прим. пер.*

в Средневековье еврейские учителя скорректируют ее в этом пункте. Когда жен две, невозможно относиться к ним обоим с одинаковой любовью.

Вторая вещь касается статуса первенца, имеющего право на две трети отцовского наследства, для обеспечения постоянства рода, тогда как оставшиеся сыновья разделят между собой оставшуюся треть. Елисей, претендующий на две трети духа Илии (ср. 4 Цар 2:9)¹, хочет, чтобы Илия признал его своим духовным наследником. Именно это гарантирует закон: первенец не может быть лишен своих прав, даже тогда, когда несчастье постигло его мать (21:16–17).

Между тем, и первенец, и любой другой из сыновей, может оказаться недостойным отцовского наследства – когда этот сын «буйный», когда он ведет себя разнузданно. Закон, касающийся этого случая, тоже чисто теоретический, и сомнительно, чтобы кто-то из родителей применял его на практике. Однако, закон учит, что сын может потерять право первородства, если оказывается недостойным семейного наследства. В книге Бытия таковым оказывается Исав.

Повешенный. 21:22–23

Предписываемая Торой смертная казнь осуществляется через побивание камнями. Для приведения ее в исполнение нужны свидетели, чьи руки должны быть первыми в метании камней (ср. 13:10; 17:3, 5). Когда Иисус препятствует свидетелям бросить камень в прелюбодейку, Он в действительности воспрещает любую смертную казнь. В этом смысле можно сказать, что Он упраздняет «проклятие» закона, то есть смертную казнь. Но всегда говорится о каменновании. Повешение трупа на дереве может быть brutальным издевательством или актом военного сдерживания, но никогда – смертной казнью по закону. Не следует читать: «ты умертвишь его, повесив на дереве», но – «он будет умерщвлен, и ты повесишь его на дереве» (21:22). Повешение после экзекуции хорошо засвидетельствовано в Библии

¹ Ср. слова Елисея в русском Синодальном переводе: «Дух, который в тебе, пусть будет на мне вдвойне» (4 Цар 2:9). – *Прим. пер.*

и именно в девтеронимическом контексте: «Поразил их Иисус и убил их и повесил их на пяти деревьях» (Нав 10:26). Поэтому закон заботится о том, чтобы запретить подобную практику или, по крайней мере, ограничить ее. Например, труп должен быть немедленно захоронен, до наступления ночи, чтобы не он не достался диким животным.

«Проклят пред Богом повешенный» (21:23). Это обезображивание, лишение образа Божьего, который присутствует в каждом человеке, даже в самом грешном. То есть Иисус запрещает любую смертную казнь, но запрещает, беря ее на Себя. Павел, возможно, не отнесся с почтением к буквальному смыслу этих слов Второзакония, ибо закон не предписывает казнить подобным образом. Распятие – римский, а не еврейский обычай. Но Павел совершенно прав, когда говорит: «Христос искупил нас от клятвы закона (то есть, от смертной казни), сделавшись за нас клятвою» (Гал 3:13). Иисус принял на Себя наказание отлученного.

Животное ближнего. 22:1–5

Эти предписания, более развернутые и детализированные по сравнению с Исх 23:4–5, можно суммировать одним принципом: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф 7:12). Говорится обо всех людях без различия, друзья они или враги. Еще более ясно это выражено в кодексе завета, где говорится о воле или осле «врага твоего» (Исх 32:4). Во Второзаконии же говорится лишь об осле или воле «брата твоего» (22:4). Но реальность, подлежащая закону, такова, что эти два термина должны быть отождествлены, и враг должен быть признан братом. Это, как его называют, «золотое правило» есть резюме всей Торы. К врагу следует относиться, как к себе самому, то есть как если бы он был другом. Ср. Лев 19:18.

Птичье гнездо. 22:6–12

Казалось бы, почему не забрать себе все содержимое гнезда, или напротив, оставить все его в целости, ведь во

всех больших и малых существах есть жизнь, которую следует уважать? Но закон делает различие между матерью, которую следует пощадить, и птенцами или яйцами, которые можно забрать. Мало того, закон усваивает этому различию столь большую важность, что от его соблюдения зависит продолжительность человеческой жизни, как в случае уважения или неуважения к собственным родителям. Как объяснить это? Закон не тотален, он постоянно оперирует различиями между разными случаями. В этом случае позволительно разорить птичье гнездо, словно это охотничья добыча. Но у этого позволения имеется ограничение: следует уважать мать, дающую жизнь. Но почему бы не спасти и птенцов? Раввины ставят именно этот вопрос и формулируют на него ответ, имеющий более широкое значение: «Милосердие не доходит до птичьего гнезда». В этом мире спасение всех живых существ невозможно, милосердие ограничено.

Уважение к женщине. 22:13–29

В этом отрывке представлены меры по защите женщин. Второзаконие признает развод, то есть возможность мужа отпустить от себя жену, причем, как увидим, совершенно произвольно (Втор 24). Однако имеются по меньшей мере две причины, по которым развод воспрещается и не может быть осуществлен на практике. Если человек обвиняет свою жену в том, что на момент вступления в брак она не была девственницей, и делает это с единственной целью прогнать ее от себя, и если ее невиновность будет доказана, то он уже не может развестись с ней на протяжении всей жизни: действия мужа и без того уже слишком обидны для жены и причинили ей страдания. Точно так же в случае с изнасилованной необрученной девицей: насильник обязан не только заплатить ее родителям штраф и жениться на ней, он лишается права на развод с нею, поскольку развод был бы для нее еще одним унижением, сверх того, которое она уже претерпела. Тем самым закон имплицитно признает, что развод мужа со своей женой, вернее, отпускание им ее от себя

является для женщины унижением. Хотя к разводу и можно относиться терпимо, он не рекомендуется.

Отверженные. 23:1–9

В этом отрывке говорится о допуске в *qahal YHWH*, то есть в литургическое и гражданское (социальное, военное) собрание Израиля. Разбираются три отрицательных случая. Первый случай – человек с «раздавленными ятрами», то есть кастрат, или с «отрезанным детородным членом», то есть евнух. Объяснение исключения этой категории лиц, как и других категорий, заключается в «мерзости» (*to 'evà*) аберрантного казуса. «Мерзость» отличается от «нечистоты» и состоит в физическом или моральном отклонении от нормы. Евнух не является нечистым, он лишь не способен иметь детей и потому не может сохранить своего имени в *qahal YHWH*. Известен слепоглухонемой пророк, который чувствует себя свободным от этой второзаконнической дискриминации, и для которого невозможность иметь сынов и дочерей не есть «мерзость» (ср. Ис 56:4-5). Второй случай – это *tamzer*, то есть внебрачный сын, в частности, сын, чьи отец или мать неизвестны. Но и в этом случае закон признает исключения: один из судей Израилевых: Иеффай Галаадитянин был «сыном блудницы» (Суд 11:1). Третий случай – этнический: моавитяне и аммонитяне, живущие в Израиле, исключаются «до десятого рода». Этому исключению дается искусственная и малоубедительная мотивация, но сам факт такой мотивации говорит, что исключение не должно было быть строгим, да и верифицировать его через десять поколений было непросто.

Чистота стана. 23:10–15

Здесь говорится о казусе нечистоты, а не о физической или моральной мерзости. Человек, у которого произошло извержение семени, становится нечистым, и чтобы очиститься, ему достаточно помыться. Кроме этого, постановляется, чтобы уборная находилась вне стана, дабы исключить его возможное загрязнение. Логика Второзакония

здесь весьма близка идеалу священнической «святости», но переносится из священнической среды в другую – гражданскую и военную. Сегодня можно было бы сказать, что имеются ввиду чисто гигиенические меры.

Проституция. 23:16–21

Значение еврейского корня *qadash* постоянно колеблется между идеей «сакральности», то есть отделения, и моральной «святостью». Максимальная оппозиция между двумя употреблениями одного и того же термина – в том, что проституция называется «сакральной», мужчины и женщины, практикующие сексуальные отношения за деньги, называются «посвященными» (*qadesh, qedeshà*), и это антитеза идеалу святости. Это словоупотребление, очевидно, происходит из сакрального контекста, связанного с хананейскими культами плодородия. Пророк Осия говорит об этом очень выразительно: «Будут есть, и не насытятся; будут блудить, и не размножатся, ибо оставили служение Господу. Блуд ... завладел сердцем их» (Ос 4:10–11). На основании этих слов можно сделать вывод, что сексуальный акт мог рассматривался как действие, увеличивающее плодородие земли. В этих стихах для обозначения проституции используется общий корень *zanah*, но сразу же затем Осия уточняет, что речь идет о том, что практиковалось в «священных» местах: «Я оставлю наказывать дочерей ваших, когда они блудодействуют, и невесток ваших, когда они прелюбодействуют, потому что вы сами на стороне блудниц и с “посвященными”¹ (*qedeshot*) приносите жертвы» (Ос 4:14). Из этого следует, что *zonà* и *qedeshà* стали синонимами для обозначения «проститутки». Когда Иуда встречает у дороги проститутку и входит к ней, она называется *qedeshà*, даже если и не работает ни в каком святилище.

Мне представляется, что Второзаконие не ограничивается запрещением древней хананейской культовой практики, но противостоит любому акту проституции. Плату

¹ В русском Синодальном переводе – «с любодейцами». – Прим. пер.

проститутки запрещается жертвовать Богу, проституция сама по себе является «мерзостью».

Обеты. 23:22–26

Обет (*neder*) – это добровольное обязательство, поэтому не может быть определяемо законом. Самый распространенный вид обета – «предварительный обет», которым завершаются многие псалмы. Молящийся обязуется принести жертву в случае, если будет услышана его молитва. Такой обет, будучи добровольным и свободным, еще и назидателен, поскольку свидетельствует о надежде, что молитвенная просьба будет удовлетворена. Закону в этом отношении нечего сказать, разве что вспомнить с мудростью (23:23. Ср. Еккл 5:3), что лучше исполнить обет как можно быстрее, чтобы не быть вынужденным исполнять его против воли. Грех неисполнения обета – это грех против Бога. Поэтому закон мудро советует: лучше не обещать много.

Развод. 24:1–5

Закон не предписывает развода, но разрешает его и считает само собой разумеющимся. Второзаконие обязывает мужа при разводе писать разводной документ, чтобы дать возможность жене повторно выйти замуж. То, что законом запрещено, так это вторично брать в жены прежнюю жену, с которой развелся. У этого казуса имеются грамматические сложности: в первых трех стихах представлен частный случай женщины, которая разведена дважды, с первым и со вторым мужем; в четвертом стихе представлена юридическая норма: «Не может первый муж, отпустивший ее, опять взять ее себе в жену» (21:4). У этого запрета двойное обоснование – сакральное (нечистота) и моральное (мерзость). Но это слабое обоснование с обеих точек зрения, что заставило пророка Иеремию написать нечто превосходящее этот запрет. Сначала Иеремия приводит эту норму, причем с теми же второзаконническими ее обоснованиями: «Говорят: если муж отпустит жену свою, и она отойдет от него и делается женою другого мужа, то может ли она возвратиться

к нему? Не осквернилась ли бы этим страна та?» (Иер 3:1). Но дальнейшее содержание всей третьей главы книги Иеремии – не что иное, как призыв Израиля к возвращению-покаянию. Не ловко это и грамматически: постоянные переходы от второго лица единственного числа ко второму лицу множественного числа в целях установить соответствие между случаем с отпущенной женой и случаем с детьми-отступниками (Иер 3:14). В результате происходит очевидное преодоление девтеронимического закона: «Возвратись, отступница Израилева, говорит Господь. Я не изолью на вас гнева Моего» (Иер 3:12).

Недопустимый залог. 24:6–15

Залог – это объект частного имущества, предоставляемый в качестве гарантии возврата займа или задолженности. Стоимость залога не должна превосходить стоимости задолженности: залогом не может быть жизнь (*nefesh*). Залогом не могут быть давящие камни для выжимания оливкового масла, не могут быть мельничные жернова, поскольку это было бы эквивалентно ежедневному хлебу. Не может быть залогом и плащ, которым покрываются во время ночного холода, как этому уже учила книга Исход (ср. Исх 22:25–26). К плащу бедняка Второзаконие прибавляет одежду вдовы (24:17). В общем, заем не может быть предоставлен с целью выгоды, как это уже объяснялось выше (23:20–21). «Выгода» на еврейском языке – это «кусочек» (*neshekh*) – как если бы откусывали часть того, что было одолжено.

Сверх этих запретов, связанных с денежными займами и объектами, взятыми в залог, имеет силу закона более общая норма, касающаяся способа получения залога: заимодавцу нельзя входить в жилище получателя займа для того, чтобы взять что-то в залог, он должен ждать, когда хозяин дома сам, по своей спонтанной воле, вынесет что-нибудь из своего имущества и отдаст в качестве залога (24:10–11). Эта высокая цивилизационная норма означает по меньшей мере две вещи: залог не может быть взят силой; предмет залога свободно выбирается тем, кто его должен предоставить. И

это, говорится в тексте, является «справедливостью»¹ (24:13): «справедливость» (*zedaqà*) Торы – это не просто необходимое действие, это нечто большее, это жест милосердия. В раввинистическом употреблении этим термином будет обозначаться милостыня.

Против коллективного наказания. 24:16–18

Борьба за личную ответственность была одной из самых важных теоретических баталий Второзакония, за нее боролся также Иеремия, но поставленная цель так никогда и не была достигнута. Идея личной ответственности не только вступает в противоречие с Декалогом, в котором вина отцов возлагается на детей до третьего и четвертого рода. Она вступает в противоречие также с практикой коллективного наказания, которое, увы, совершается очень часто и сегодня (стоит, например, вспомнить о разрушении домов палестинских террористов, когда за преступление одного наказываются вся семья). И в девтеронимической истории довольно примеров коллективного наказания. Приведем два из них. За вину сокрытия двухсот сиклей серебра и слитка золота побивается камнями не только Ахан, непосредственно совершивший это преступление, но и его сыновья и дочери, его быки, его ослы и овцы (Нав 7:24–26). Видимо, в мыслях автора книги Иисуса Навина не было этого девтеронимического закона. Гаваонитяне, чтобы отомстить за себя Саулу, требуют у Давида семерых детей Саула, чтобы повесить их в Гиве. В этом случае автор через описание сострадания, проявленного матерью повешенных, очевидно отмежевывается от этой жестокости (2 Цар 21). Может быть, норма Второзакония, говорящая о том, что каждый должен понести свой грех и нельзя возлагать его на других, была для своего времени еще слишком пророческой, слишком революционной.

¹ В русском Синодальном переводе Втор 24:13: «праведность». – *Прим. пер.*

Край поля. 24:19–22

Это еще один гуманитарный закон. В книге Левит о крае (*pe'á*) поля говорится: «Когда будете жать жатву на земле вашей, не дожинай до края поля твоего, и оставшегося от жатвы твоей не подбирай. И виноградника твоего не обирай дочиста, и попадавших ягод в винограднике не подбирай. Оставь это бедному и пришельцу» (Лев 19:9–10). К жатве на полях и к сбору винограда Второзаконие добавляет обивание оливок: зерно, вино, елей. Возможно, изначально эта норма была сакральной: оставляемое на краю поля, в винограднике и в саду предназначалось божеству. Но здесь значение этого закона совершенно гуманизировано. *Pe'á* – некий шифр для обозначения излишков, которые, как и десятина, нам не принадлежат. Оставить часть урожая – это способ узаконить ту часть, на которую мы имеем право. Предназначенное Богу становится проявлением внимания к ближнему. В Талмуде целый трактат посвящен этому «краю», который в реальности является нашей границей.

Сорок без одного. 25:1–4

«Правого пусть оправдают, а виновного осудят» (25:1). Это кажется тавтологией, но все не так очевидно. Судебная тяжба между двумя людьми посредством третьих, не может иметь иного исхода. Судья не может помиловать виновного, должен осудить его, иначе рискует нанести урон невиновному.

Наказание должно быть пропорциональным вине, не должно ее превосходить. Почему? Конечно, чтобы не нанести виновному слишком большую рану, от которой он не сможет исцелиться. Но прежде всего для того, чтобы он не был «обесчещен» (25:3), буквально, «облегчен», или унижен¹ пред другими. Такова гуманность Торы. Говорится не только о недопущении слишком жестокого физического наказания, но и о недопущении социальной стигмы. Поэтому ударов должно быть сорок и ни одним больше. Этой

¹ В Русском Синодальном переводе: «обезображен». – Прим. пер.

озабоченности закона следует и его интерпретация. Павел сообщает, что пять раз получал от своих соплеменников «сорок ударов без одного» (2 Кор 11:24). Он считал это было не социальной стигмой, а почти что почестью. Устная Тора предусматривает, чтобы ударов было тридцать девять, а не сорок, чтобы при ошибке в подсчете не нанести лишнего удара¹. Чтобы исключить нанесения сорока одного удара, сокращают до тридцати девяти. «Ни одним больше» Торы становится «на один меньше» в ее интерпретации.

Обязанность деверя. 25:5–10

Необходимо понимать экономические причины этого закона ужичества или левирата, который для нас дискредитирован комичным казусом семи братьев, имевших одну и ту же жену (Мф 22:25–28. Мк 12:20–23. Лк 20:29–33). Закон говорит не обо всех братьях, а лишь о тех, которые «живут вместе» (25:5) и разделяют один и тот же дом и одно и то же семейное наследство. Если один из них умрет бездетным, его вдова не может наследовать его части и окажется на улице. Поэтому деверь обязан взять ее себе в жены, в надежде, что у нее будет сын для наследования части, принадлежавшей покойному. Внимание: эта обязанность носит моральный, а не юридический характер. Он может отказаться брать себе жену покойного брата, если у него уже есть сын от другой жены и дабы не отдавать потом часть наследства своего сына сыну брата. Может отказаться, но этот отказ – позор, поскольку он обрекает свою золовку на нищенское существование. Вся эта проблематика будет решена тогда, когда и за женщинами будет признано право наследования. В этом смысле рассказ в Числ 27:1–11, в котором за женщинами признается право на наследие отца в случае отсутствия у них братьев, является ключом для более гуманного разрешения подобных казусов.

¹ Вавилонский Талмуд. Маккот, 22а.

Точная гиря, точная мера. 25:11–19

В этом отрывке содержится единственное в Торе постановление об отсечении руки. Приведенный в 25:11 случай не только постыден, он говорит о таком увечье, после которого мужчина не сможет больше производить потомства, то есть, имплицитно, это покушение на убийство. Практически, этим постановлением завершается гражданский и уголовный кодекс Второзакония.

Далее (25:13–16) следует предписание использовать точные гири и меры, на чем настаивают также пророки (ср. Ос 12:8¹; Ам 8:5; Мих 6:10–11).

Наконец, звучит призыв не забывать Амалика, бедуинское племя, напавшее на Израиля в пустыне (Исх 17:8–16). Зададимся вопросом: причем здесь Амалик? К чему говорится о нем в конце всего законодательного раздела Торы? Непростительный грех Амалика состоял в том, что он набросился на караван израильтян с тыла, атаковал в том месте, где находились самые слабые – женщины и дети. Это было нарушением неписанного закона пустыни. Письменный закон озабочен именно тем, чтобы защитить слабых и не позволить превалировать логику Амалика, логике подлости и убийства.

Признательность. 26:1–11

Принесение начатков урожая плодов связано более с принесением первенцев скота (ср. Исх 22:28–29²), нежели с ежегодной десятиной. Изначально начатки предназначались священникам различных местных святилищ. Второзаконие не упоминает больше о начатках от скота, за исключением начатков шерсти от стрижки овец (18:4), указывает, чтобы начатки приносились в храм, священникам, но, кажется, смешивает начатки с десятинами, предназначавшимися также и левитам (26:11) для съедения на благодарственной трапезе.

¹ В русском Синодальном переводе – 12:7. – *Прим пер.*

² В русском Синодальном переводе – 22:29-30. – *Прим. пер.*

Во Второзаконии принесение начатков выглядит очень просто, почти символично, поскольку все они помещаются в одну корзину. Самое важное в этом приношении – не поддержание клира, а выражение признательности Богу, который дал землю и исповедание того, которое в этом акте резюмирует всю историю народа. Исповедание это двойное, оно состоит и из простой декларации вступления в землю, декларации, кажущейся излишней, поскольку приносящий начатки уже живет на этой земле, и из обзора истории Израиля. Эта вторая часть исповедания (26:5–9) – наиболее древняя и разработанная, Герхард фон-Рад назвал ее «малым историческим символом веры». Согласно этому автору, данный краткий обзор включает в себя все основные этапы древнееврейской истории, формирующие скелет Пятикнижия (патриархи, исход, пустыня, завоевание Ханаана), отсутствует лишь упоминание о Синае и о даровании Торы. Г. фон-Рад рассуждает так: «Странно, что в перечислении событий отсутствует событие, произошедшее на Синае. От притеснений в Египте, описанных относительно развернуто, и от освобождения из рабства текст сразу же переходит ко вступлению в Ханаан. Все аналогичные исторические обзоры не упоминают об этом событии (ср. Втор 6:21–22), которое, однако, именно во Второзаконии превосходит своим значением все остальные события. Это приводит к заключению, что событие на Синае не принадлежало к числу событий, традиционно перечисляемых в этих обзорах»¹.

То, что этот исторический экскурс Второзакония является сжатой схемой древней истории Израиля, содержащейся в Торе, является лишь гипотезой этого автора. Его рассуждение циклично: выдвигается гипотеза, что обзор представляет древнюю историю Израиля, а затем обнаруживается, что недостает самого важного события. На самом же деле этим исповеданием лишь выражается признательность за дарование земли. «Молчание о событиях на Синае вовсе не означает, что это исповедание восходит к некоей

¹ *Von Rad G. Deuteronomio. Brescia, 1979. P. 176–177.*

традиции, которая их игнорирует», – говорится в примечании к этим стихам Второзакония в Иерусалимской Библии.

Десятины для бедных. 26:12–15

Как и в 14:28–29, здесь говорится об отделении десятин в третий год. Эти десятины не предназначены для святилища, это не «сакральная часть», резервируемая для священников, они для того, чтобы их «ели в жилищах твоих» бедные – левиты, иммигранты, сироты и вдовы. Но и в этом случае мы имеем дело с гибридной композицией, поскольку говорится о необходимости исповедания «пред Господом, Богом твоим», что на практике означает – в храме, перед священниками. Это исповедание, в отличие от исповедания при принесении начатков, носящего историографический характер, является декларацией законной чистоты. «Я не ел от нее в печали моей и не отделял ее в нечистоте и не давал из нее для мертвого» (26:14): все эти ситуации делают десятину нечистой через контакт с мертвецом. Хорошо видно, что законодатель ищет форму сосуществования древних священнических норм, касающихся чистоты приношений во святилище, со своей собственной заботой социального характера.

Десятины, отделяемые на третий год – это те десятины, которые действительно интересуют авторов Второзакония. Эти десятины должны быть съеданы с радостью за братской трапезой в различных городах, не обязательно в Иерусалимском святилище. Авторы Второзакония, которыми, вероятно, были провинциальные левиты, совершенно ничего не говорят о ритуалах, связанных с жертвоприношениями: для них закон служит лишь для того, чтобы гарантировать права самым бедным.

Сегодня. 26:16–19

Термин *ha-jom* во Второзаконии встречается не менее семидесяти раз. В завершение законодательного кодекса употребление этого термина становится наиболее густым, так что он используется трижды на протяжении всего лишь

трех стихов¹. Это словно некий синтез, некая актуализация всей речи. Второзаконие вновь повторяет нам, что Израиль стоит на пороге земли обетованной. Но самое решающее – не в будущем, а в настоящем: важно то, что надо делать сегодня. Что же происходит «сегодня»? Какова прерогатива этого дня? Это двойное провозглашение: «Господу сказал ты сегодня» (26:17); «Господь обещал тебе сегодня» (26:18). Глагол «говорить», *'amar*, являющийся в Библии самым распространенным глаголом, использован в каузативной форме («дать сказать»). Это значит – «торжественно поручить». Вся речь Второзакония резюмируется в этом взаимном обязательстве. Бог обязуется быть Богом Израиля, а Израиль, со своей стороны, обязуется быть народом, посвященным Господу, быть Его собственностью. Эта формула взаимной принадлежности – почти брачное заявление: «Я – твой, ты – мой». В этом месте читатель книги понимает, что все это касается его самого. Он знает, каковы требования завета между ним и его Богом. Как если бы вся Тора была ничем иным, как брачным контрактом, в котором Бог и человечество дают взаимные обязательства.

¹ В русском Синодальном переводе: «сей день» (26:16); «ныне» (26:17); «ныне» (26:18). – *Прим. пер.*

ПЕРСПЕКТИВЫ БУДУЩЕГО.

Втор 27:1 – 30:20

После проповеди о главной заповеди и после законодательного кодекса во Второзаконии содержится описание литургии завета, которую должно будет совершить между горами Гевал и Гаризим, то есть в Сихеме. Эта литургия состоит из последовательного ряда благословений и проклятий. Авторы Второзакония развивают эти благословения и проклятия в когерентную систему, внутри которой добро (здоровье, изобилие, безопасность, победа над врагами) и зло (болезнь, бедность, поражение и смерть) полностью зависят от послушания или непослушания закону. Эта доктрина воздаяния (согласно которой добродетель всегда вознаграждается, а злодейство всегда наказывается) имеет свои преимущества, но и недостатки ее очевидны. В схеме воздаяния нет места, как скажет Иов, страданиям невинного. Тем не менее, и в этом случае озабоченность Второзакония носит исторический характер: авторы книги не занимаются кабинетной философией, для них насущна необходимость объяснить произошедшую с Израилем национальную катастрофу, пленение Израиля из его земли, и они дают объяснение этому с помощью тех средств, которые у них имеются в наличии – при помощи схемы контракта. Предписания завета позволяют им объяснить плен как исполнение проклятия, но также разрешают и надеяться на возможность обращения, то есть на обновление завета между Богом и человеком.

Литургия в Сихеме. 27:1–13

Эта глава носит очевидные черты литургии завета, которая должна была состояться в Сихеме, между горами Гевал и Гаризим. О подобной литургии, на которую были собраны «все колена» Израиля, говорится в последней главе книги Иисуса Навина (Нав 24:1). Однако, эти черты древнего ритуала завета между Богом и Израилем, очень смешаны и противоречивы. Стихи 9–10 являются, скорее,

продолжением 26-й главы и содержат четвертое «сегодня», звучит призыв к литургическому вниманию после провозглашения взаимной принадлежности завету. Эти посторонние для литургии в Сихеме стихи, видимо, являются вставкой. Литургия в Сихеме включает в себя следующие различные элементы:

– Установление больших камней. Это случилось, «когда перейдете Иордан» (27:4) и лучше локализуется в Галгале, а не в Сихеме: см. двенадцать камней, поставленных Иисусом после перехода Иордана (Нав 4). В Сихеме, согласно книге Иисуса Навина, был воздвигнут каменный жертвенник (Нав 8), и это сообщение лучше соотносится с 27-й главой Второзакония. Эти камни покрываются известью, чтобы на них можно было написать «все слова закона сего» (27:3). Еще Барух Спиноза отмечал, что на нескольких камнях невозможно написать всю Тору или хотя бы одно Второзаконие, и для него это было аргументом против того, что Моисей является автором всей Торы. Слова, написанные на камнях, должны были быть немногими, может быть только сихемское «двенадцатисловие», о котором будет говориться дальше. Но главной проблемой является другая: как можно себе представить, чтобы Второзаконие предусматривало еще один жертвенник помимо того единственного жертвенника, который «на месте, которое изберет Господь» (16:15)? Некоторые комментаторы позволяют себе говорить о том, что Второзаконие изменяет себе или «открывает свою тайну»: непоименованное место, избранное Богом – это не Иерусалим! Или Иерусалим, но лишь из-за того, Сихем (или другие места на Севере) перестали быть культовыми центрами.

– На двух горах близ Сихема будут произнесены благословения и проклятия. Не следует думать, что некоторые колена (Симеон, Левий, Иуда, Иссахар, Иосиф и Вениамин) стояли на одной горе, а другие (Рувим, Гад, Асир, Завулон, Дан и Неффалим) на другой. Они бы не услышали друг друга. Следует полагать, что все находились во святилище в Сихеме, внизу, между горами, и одни были обращены к Гаризиму для благословений, другие – к Гевалу для

проклятий. Но именно это и является несоответствием, ведь жертвенник, согласно тексту Второзакония, был сооружен на Гевале (27:4. Ср. Нав 8:30), горе проклятий. Здесь имеется и текстуальная неясность, которая не решает вопроса. Согласно масоретскому тексту, жертвенник был сооружен на Гевале, тогда как согласно самарянскому Пятикнижию, он был построен на Гаризиме. Гаризим для самарян – священная гора. Одно из двух: или самаряне предпочли Гаризим вместо Гевала, или еврейский текст был подвергнут цензуре по этой же причине. На текстуальном уровне вопрос не разрешим.

Можно заключить, что в 27-й главе комбинируются, фактически, две различных литургии: одна включает в себя сооружение на Гевале жертвенника из камней, на которых написаны проклятия (27:14–26); другая – провозглашение благословений и проклятий, она должна была иметь место в Сихеме, при собрании всех колен.

Двенадцатисловие. 27:14–26

Почему на горе Гевал произносятся только проклятия? Изначальный смысл этого в том, что человеческий суд никогда не сможет наказать всех виновных, он бессилен по отношению к действиям, совершающимся «в тайне». Список содержит двенадцать проклятий за аморальные и антирелигиозные преступления, совершаемые «в тайном месте (*baseter*)» (27:15), которые трудно установить. Сила публичного проклятия должна была преследовать преступника в том числе и в том случае, когда он не обнаружен. Проклятия этой главы являются в некотором роде самообвинениями. Их двенадцать (отсюда название додекалог, двенадцатисловие), но первое и последнее представляют собой второзаконническую раму, поэтому изначально их могло быть десять. Действительно, первое – это анти-идолопоклонническое предписание, отражающее типичную озабоченность Второзакония, а второе касается соблюдения всей «этой Торы». Оставшиеся десять можно разделить на два вида: 1) нарушения в области социальной морали (уважение к родителям, к территориальным границам, к слепцам, к

иммигрантам, к сиротам и вдовам, запрет на убийство и на взятки в суде), которые имеют точные параллели в законодательном кодексе книги Исход и в других местах Второзакония; 2) нарушения в области половой святости (скотоложство, инцест), которые не были описаны в Исходе (за исключением Исх 22:18¹), но которые описываются в 18-й главе книги Левит и потому являются прежде всего областью священнической заботы о чистоте.

Форма *arur*, переводимая через «проклят», и ответ *amen* обнаруживают культовую практику, гораздо более древнюю, чем ее прозаическое развитие в следующей главе. Они лучше отражают второзаконническую идеологию завета и, как следствие, предполагают и благословения в случае исполнения условий завета, а не только проклятия в случае их нарушений.

Обещание счастья. 28:1–14

Мы переводим слово *barukh* через «благословен». Однако этот еврейский термин гораздо менее абстрактен, он почти физический. Корень *barakh* этимологически связан с коленями (*birkaim*, двойственное число от *berekh*), изначально имеет отношение к преклонению колен. Это мы видим, например, в Пс 95/94:6: «Поклонимся и припадем, преклоним колени пред лицом Господа, Творца нашего». На самом деле это коленопреклонение почти совершенно исчезло из позднейшей еврейской литургии. Но преклоняют колени не только перед Творцом: Соломон преклонил их перед народом (2 Пар 6:13). Это жест уважения, это приветствие более сильное и более обязывающее, чем просто *shalom*. Сказать кому-то *barukh* – значит пожелать ему благополучия, счастья. Вместо «благословен» мы можем переводить это приветствие так: «да будешь ты счастлив, богат, плодовит». Действительно, в этой 28-й главе Второзакония и говорится о счастье – о плодородии полей, земли, о плодовитости скота, о благополучии человека, свободного ото

¹ В русском Синодальном переводе – 22:19. – Прим. пер.

всякой болезни, об успехе всех дел его. В общем, Тора – это обещание счастья.

Угроза болезни. 28:15–44

Предлагаю и здесь некоторую лексическую коррекцию. Наш лексикон заставляет прибегать к очень тяжелому слову «проклятие» для описания ситуации лишения благословения, то есть ситуации несчастья. Авторы Второзакония, однако, стараются систематически противопоставить две возможные перспективы, на основании послушания или непослушания Торе. Поэтому мы можем также читать: «Несчастен ты в городе и несчастен ты на поле. Непогодородны житницы твои и кладовые твои. Бесплоден плод чрева твоего и плод земли твоей, плод твоих волов и плод твоих овец» (28:16–18).

Спектр несчастий расширяется до всякого вида болезней: чума, горячка, язва, гангрена. Существует связь, хотим мы или нет, между грехом и болезнью, связь, которую больной чувствует первым. Конечно, не имеется ввиду немедленное, автоматическое следствие. Но больной признает себя грешником и ощущает это с большей силой, чем здоровый. Парадоксальным образом это ощущение, это сознание удерживает его в общении с Богом. Ибо грех касается наших отношений с Богом, и тот, кто признает грех, остается привязанным к Богу, как через свою исповедь, так и через молитву об исцелении. Поэтому наш взгляд на «проклятие» закона не должен быть совершенно негативным, словно «медное небо» (28:23). Следует учитывать спасительную возможность, которую приносит нам болезнь и которая реализуется через обращение. Второзаконие, несмотря на всю неутешительность этой его страницы, не лишает такой возможности.

Пророчество о плене. 28:45–69¹

Теоретически есть две возможности – благословение и проклятие. Но практически для Израиля исполнилась лишь одна, проклятие – рассеяние среди других народов, изгнание в чужую землю. Эта страница, близкая по содержанию Плачу Иеремии, указывает именно на такую, всегда актуальную возможность. Пророчествует о настоящем как о будущем – о разорении, которое у всех пред глазами. Как я уже говорил во вводной части книги, Второзаконие претерпело две редакции – одну до плена, другую после плена. Здесь ясно, что проклятие Торы – уже не теоретическая возможность, в нем удостоверены, и нужно осмыслить его значение. Единственный возможный смысл состоит в преодолении самой Торы, окончательности ее проклятия. Или, лучше сказать, Тора преодолевает саму себя, вновь предлагая благословение как возможность, находящуюся по ту сторону от ее собственных слов проклятия. Это величайшее препятствие, которое второзаконническая мысль должна преодолеть. Тот факт, что завет между Богом и Израилем по своей природе обусловлен послушанием народа, делает ясным, что возможен крах. Условия выражаются через «если», и это «если» несет в себе свободу: «Если... будешь слушать» (28:1); «Если же не будешь слушать...» (28:15). Если говорится о свободе, необходимо считаться с возможностью отказа или несостоятельности. Какие условия позволяют преодолеть провал? Как неожиданно открывается вновь возможность благословения?

За пределами завета на Хориве. 28:69 – 29:1–8²

29-я и 30-я главы – пророческая вершина Второзакония. Авторы представляют, что Моисей в степях Моава заключил с народом некий новый завет, «кроме завета, который Господь поставил с ними на Хориве» (29:1). Термин, который мы переводим через «сверх» (*milvad*) для обозначения

¹ В русском Синодальном переводе: 28:45–68. – *Прим. пер.*

² В русском Синодальном переводе: 29:1–9. – *Прим. пер.*

хронологического преодоления, может означать также и «без». Как бы говорится, что «первый завет», синайский, нарушенный Израилем, почти аннулирован, сведен на нет. Знамо, не Богом, а нами. Психологически это воспринимается как пустота, как полная катастрофа. Тем не менее, предписание завета, который обусловлен, предвидит возможность преодоления этого тупика: «если» Израиль обратится, завет может быть обновлен. В конце-концов, это проблема «сердца»: «До сего дня не дал вам Господь сердца, чтобы разуметь» (29:4). «Сердце» в Библии (во Второзаконии всегда пишется *levav*) – седалище не чувств, а разума («чтобы разуметь») и воли: это то же, что в наших языках «психе» или «сознание». То есть происходит психическая трансформация, перемена ума, а по-еврейски «обрезание сердца». Проблема, похожая на ту, которую предугадывал Иеремия, в своем пророчестве о новом завете: «Вложу Тору Мою во внутренность их и на сердцах их напишу ее» (Иер 31:33). Только во Второзаконии психологический анализ более острый, поскольку «приостановка» первого завета не является во Второзаконии чем-то полностью отрицательным, а является необходимым условием для перехода к «новому» завету.

Переход от завета к завету. 29:9–20¹

Итак, все вновь решается «сегодня». Сегодня мы находимся на пороге земли обетованной, сегодня происходит переход к новому завету, который не является тем же, что был заключен на Хориве (29:1). Все в настоящем, поскольку прошлое уже миновало, а будущее может быть химерой. Это Божье «сегодня», охватывающее всю книгу, дает экзистенциальное преодоление «древнего» состояния и переход к «новому». Мы всегда на пороге, мы всегда на переходе. Переход от древнего завета к новому происходит сегодня, происходит каждый день, происходит со всеми, в том числе с иммигрантами, «от секущего дрова до черпающего воду» (29:11). «С теми, которые сегодня здесь с нами ... и с теми,

¹ В русском Синодальном переводе: 29:10–21. – *Прим. пер.*

которых нет здесь с нами сегодня» (29:15), с теми, кто жив и с теми, кого уже нет или кто еще только должен родиться. Новый завет не упраздняет древнего, поскольку каждый день требуется исполнять этот переход от одного завета к другому, каждый день начинать снова. Пробный камень этого перехода – сама книга, или сама Тора. Эта книга – наша жизнь, каждодневная жизнь, жизнь, которая прекращается каждым вечером и восстает каждое утро. Слово Божье мертвит и живит и всегда дает надежду на новое начало.

Сокрытое и открытое. 29:21–28¹

«За что Господь так поступил с сею землею? какая великая ярость гнева Его!» (29:24). Действительно ли так было необходимо? Должно было с необходимостью пасть на нас это проклятие? В действительности есть вещи «сокрытые» (*nistarot*), которых мы не понимаем. Мы можем понять лишь вещи «открытые» (*niglot*), то есть те, которые объяснены в Торе. Тора не объясняет всего, не открывает всего. Есть то, чем мы можем обладать, и есть то, что находится вне нашего контроля, вне нашего сознания, то, что принадлежит одному лишь Богу. Те и другие чередуются как день и ночь. То, что вне нашей власти, необходимо для понимания того, что нам открыто. Когда требуется воспринять что-то новое или получить новый когнитивный опыт, обычно происходит замешательство. Это труднообъяснимо, но новое рождается из распада старого. Это можно назвать гневом Божьим. Замешательство можно относить также к нашей греховности, к серии ошибок, тем более, что и ошибки не всегда бывают явными («Кто усмотрит погрешности свои? От тайных очисти меня», Пс 19/18:13). Все это верно, но ради нового бывает необходимо отказаться от старого, иногда с большим усилием, и обычно это не добровольный отказ. Поэтому можно сказать, что «сокрытое» полезно для нас, хоть мы его и не понимаем.

¹ В русском Синодальном переводе: 29:22–29. – Прим. пер.

Возвращение-обращение. 30:1–10

Так называемое «зло» должно произойти. Это необходимо для того, чтобы затем испытать добро. «Когда придут на тебя все слова сии, благословение и проклятие» (30:1), тогда сможешь возвратиться, не прежде. Возвратиться из плена и обратиться, согласно двойному значению еврейского глагола *shuv*. Эта логика была очевидна уже в 4-й главе, связанной с завершающими главами: «Когда ты будешь в скорби, и когда все это постигнет тебя в последствие времени, то обратишься к Господу, Богу твоему, и послушаешь гласа Его» (4:30). То есть проблема – в слушании Слова, которое обнаруживается лишь в бедствиях. Как будет сказано в книге Иова: «Он спасает бедного от беды его и в угнетении открывает ухо» (Иов 36:15). Бог освобождает нас от страдания посредством самого страдания, ибо страдание становится местом слышания, а значит – утешения.

Второзаконие хоть и не приходит явно к такому выводу, но и оно устанавливает некую связь между бедствием и слышанием, между страданием и обращением. Только в плену «придут на тебя все слова сии», нежданно, даром. Только в вавилонском плену Израиля начинает лихорадочно искать исторический и богословский смысл происходящего. Почти вся наша Библия сформирована в обстановке плена, или по крайней мере прошла через него, ища в нем какой-то положительный смысл. Во Второзаконии такая причинно-следственная связь: бедствие – слышание – обращение. Страдания плена порождают обращение, и этому парадоксальным образом служат «проклятия» Торы.

Близость слова. 30:11–14

Все сводится к необходимости сохранять живую связь со словом Божьим. В этом коротком пассаже Слово (*davar*) становится почти персонифицированным. Оно нас собирает, оно проявляет инициативу. Страдания содействуют этому контакту, они открывают нам слух. Но Слово присутствует всегда, оно всегда с нами. Библия, Второзаконие – это мобильное святилище, которое сопровождает нас в

любом изгнании. Не говорится о невозможном деле, таком, как взойти на небо или перейти море. Слово очень близко, как близок Бог, когда мы призываем Его. Раввины говорят, что расстояние между нами и Богом – то же самое, что между устами и ухом. Едва слово у нас на устах, Бог уже слышит его. Как только мы читаем или провозглашаем слово Божье, оно входит в самое сердце, чтобы жить, чтобы исполняться. Это Слово почти что личность, ибо идентифицируется с каждым из нас. Этим оправдывается христологическая актуализация этого текста, произведенная Павлом. Христос Своей смертью сошел в преисподнюю и взошел на небо Своим воскресением (ср. Рим 10:6–8). Другим уже не нужны титанические усилия. Через Него, с Ним и в Нем это Слово становится нашим.

Выбрать жизнь. 30:15–20

«Сегодня», каждый день происходит выбор между жизнью и смертью, между благословением и проклятием. Тора – это сила, которая направляет нас в этом ежедневном выборе к жизни. Тора говорит: «Так поступай, и будешь жить» (Лк 10:28). Чтобы жить, нужно действовать. Глагол *bachar*, как мы видели – очень важный богословский вклад Второзакония. Как подчеркивал Рональд Клеман, от избрания, касавшегося помазанного царя, Второзаконие, расширяя перспективу, переходит к избранию Сиона и далее простирает избрание на весь народ¹. Но во Второзаконии этот глагол всегда используется в богословском значении, имея подлежащим Бога. Лишь однажды, в конце речи, он употребляется в повелительном наклонении: это повеление, которое человек должен исполнить. *U-vacharta ba-chayum*: «избери жизнь». Избрание со стороны Бога отражается в этом человеческом выборе жизни. Бог избирает для жизни, и наш выбор жизни – это выбор Бога, «ибо Он² – жизнь твоя» (30:20).

¹ *Clements R.E.* Un popolo scelto da Dio. Guida alla lettura del Deuteronomio. Torino, 1976.

² В русском Синодальном переводе: «в этом». – *Прим. пер.*

ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭПИЛОГ. Втор 31:1 – 34:12

Эпилог повествует о последних деяниях Моисея – об избрании преемником Иисуса Навина и об одинокой смерти на горе Нево без возможности войти в обетованную землю. Но есть в эпилоге и жесты, которые можно понять как «статьи» завета: письменная редакция Торы, вручение ее левитам, помещение ее на хранение у ковчега завета и ее публичное чтение каждые семь лет во время осеннего праздника Кущей.

В центре этого раздела находятся две поэмы, возможно, добавленные после: так называемая «песнь Моисея» (32:1–43), содержащая определенную переоценку истории Израиля, истории, которая балансирует между правосудием Божиим и Его милосердием, и «благословения», данные Моисеем израильским коленам (33:1–29) – духовное завещание, в котором этот человек Божий, к которому возводится вся Тора, предстает последним из «отцов» Израиля.

Смена вождя. 31:1–8

«И пошел Моисей, и говорил...» (31:1). Произошел перевод от первого лица к третьему: не Моисей говорит, а о Моисее говорят. Отсюда и дальше повествователь отличается от героя своего повествования. Даже раввины, твердо верящие в то, что всю Тору написал Моисей, легко пришли к выводу: не мог Моисей рассказывать о своей собственной смерти! И действительно, в этих заключительных главах книги слышится голос, отличный от девтеронимического. Это голос священника, исключительно заинтересованного в том, чтобы рассказать о смерти Моисея как о заключительном акте всего нарратива от книги Исход до Второзакония, то есть от рождения до смерти законодателя. Как уже было сказано в начале нашей книги, это произошло при заключительном редактировании Второзакония, когда оно было отделено от серии следующих за ним исторических книг для того, чтобы стать завершающей книгой Торы. Но смена

вождя, передача руководства от Моисея к Иисусу, все еще отражает второзаконническую идеологию. Ее обозначают два ключевых выражения: «будь тверд и мужествен» (31:7) и «не отступит от тебя и не оставит тебя» (31:8). Эти же выражения мы найдем в 1-й главе книги Иисуса Навина (Нав 1:5–9). Второе выражение заслуживает особого внимания. Когда читал его Эммануэль Левинас, воспринимал его как некое ущелье, из которого невозможно выбраться. «Не отступлю от тебя и не оставлю тебя» – это, безусловно, обещание поддержки и защиты. Но в то же время этим выражением дается понять: из Божьей хватки невозможно вырваться. Избранный Богом, если можно так сказать, преследуется Божьей любовью.

Чтение Торы. 31:9–13

«Написал Моисей закон сей» (31:9). Второзаконие вмещает Моисею письменную редакцию Торы. Но когда говорится «эта Тора», подразумевается лишь Второзаконие, а не все Пятикнижие как таковое, которого тогда еще не существовало. Лишь позднее Моисей стал рассматриваться как автор всей Торы и как тот, кто стоит у ее истоков: «Моисей получил Тору на Синае»¹. Согласно рассказу книги Исход (Исх 20), Моисей стал посредником в передаче Синайского откровения, которое изначально было устным. Но чтобы Божьего откровения не забыть, его требовалось записать. Для этого назначались левиты, наследники моисеевой традиции и, фактически, авторы Второзакония. Северные левиты были хранителями устной традиции, из которой постепенно сформировалась книга. Сегодня, когда текст написан, он публикуется и защищается копирайтом; в те времена не существовало авторского права, и нужно было думать, как сохранить текст, записанный в одном экземпляре. Книга Второзакония была записана левитами в Сихеме. Они хранили ее рядом с ковчегом Господним, и это определило ее каноническое признание и стало гарантией аутентичности.

¹ Пирке авот, I, 1.

Лебединая песня. 31:14–22

Маловероятно, чтобы Моисей, прежде чему умереть, имел желание составить песню. *Canticum cygneum Moysis*, что находится в 32-й главе, хоть и хранит некоторые черты архаической поэзии, не принадлежит Моисею. Эта песнь независима от остальных частей Второзакония и лишь впоследствии была включена в рассказ о смерти Моисея. С другой стороны, несомненно, что Второзаконие как книга является завещанием Моисея. Поэтому, в перспективе авторов Второзакония тем, что Моисей оставил Израилю как свое завещание, является не песнь, а книга. Если попробовать заменить в рассматриваемом отрывке *shir* («песнь») на *sefer* («книга»), результат будет совершенно прозрачным. «Итак, напиши себе песнь сию, и научи ей сынов Израилевых, и вложи ее в уста их, чтобы песнь сия была мне свидетельством на сынов Израилевых» (31:19). Грамматически этот стих неясен. Думаю, в нем содержится «оговорка по Фрейду» Все глаголы стоят во втором лице повелительного наклонения, но варьируется число. Древние переводы (LXX, Vulgata) без колебаний прочитывают все глаголы во множественном числе: «Напишите... научите... вложите...». В свою очередь, Пешитта выбирает для всех глаголов единственное число: «Напиши... научи... вложи...». И лишь еврейский текст неустойчив и внезапно переходит от множественного числа к единственному: «Напишите... научи... вложи...». Случайна ли эта нерешительность еврейского текста в определении автора книги (или песни)? Моисей или левиты? Посему, если говорить о «лебединой песне» Моисея, то эта «песнь» – все Второзаконие, а не только 32-я глава.

Тора при ковчеге. 31:23–30

Свидетельство – книга, а не песнь: «Когда Моисей вписал в книгу все слова закона сего до конца, тогда Моисей повелел левитам, носящим ковчег завета Господня, сказав: возьмите сию книгу закона и положите ее одесную ковчега завета Господа, Бога вашего, и она там будет

свидетельством против тебя» (31:24–26). Все Второзаконие, а не только песнь, согласно содержанию благословений и проклятий, представляет собой свидетельство неверности Израиля завету с Богом. В этом пункте песнь и книга – две идущих внахлест идеи. Это видно и на вербальном уровне: сначала Моисей заканчивает записывать слова Торы «до конца», а потом изрекает «вслух всего собрания израильтян слова песни сей до конца» (31:30). Все Второзаконие от начала до конца есть песнь Моисея. *Sefer* Тора вверяется левитам, хранителям ковчега, в котором уже хранятся скрижали с десятью словами, написанными Богом (10:1–5). «В то время отделил Господь колена Левиино, чтобы носить ковчег завета Господня, предстоять пред Господом, служить Ему и благословлять именем Его, до сего дня» (10:8). Положить книгу закона рядом с ковчегом завета значит – наделить ее тем же авторитетом. И левиты – не просто носители военной мантии. Если автор-священник называет ковчег *aron ha-'edut*, «ковчегом свидетельства», то для Второзакония он всегда – *aron ha-berit*, «ковчег завета» с Богом. То есть левиты – ответственные за откровение, которое не перестает увеличиваться и модифицироваться, ответственные за обновление завета Израиля со своим Господом. Левиты – подлинные авторы этой книги.

Свидетельство для Израиля. 32:1–25

Это сложносоставная поэма, сплетенная из пророческих цитат Осии, Иеремии, Второ-Исайи и Иезекииля. То есть это довольно поздняя композиция, после пленения. Ее мораль – в контрасте между заботой Господа об Израиле (Который «как орел вызывает гнездо Свое, носится над птенцами своими, распростирает крылья свои, берет их и носит их на перьях своих», 32:11. Ср. Исх 19:4) вплоть до введения его в землю, текущую молоком и медом – и неблагодарностью израильтян, которые, пребывая в изобилии (32:15: «утучнел, отолстел и разжирел»), забыли Его, предали ради чужеземных божеств, которые в реальности не боги, а простые бесы. Эта неверность оправдывает божественный гнев, в котором Господь лишает Израиля дара

земли и ее богатых плодов и отправляет Свой народ в изгнание в чужую землю. Это в первой части (32:1–25). Поэма разворачивается также в другом направлении (32:26–43) – в направлении других народов, тех, которых Бог использовал для исполнения Своего суда над Израилем. Эти народы, поскольку возгордились, получают такое же наказание. Говоря иначе, во второй части поэмы главная тема – уже не изгнание, а выставленные на суд отношения между Израилем и народами. Рассматривая первую часть поэмы, необходимо остановиться прежде всего на 8-м и 9-м стихах, которые как раз намечают эти отношения: «Когда Всевышний давал уделы народам и расселял сынов человеческих, тогда поставил пределы народов по числу сынов Израилевых, ибо часть Господа народ Его, Иаков – наследственный удел Его» (32:8–9).

Такое чтение предлагает нам масоретский текст. Однако LXX предлагают нам крайне интересный вариант, который, будучи подтвержден фрагментом из 4-й пещеры Курана, рекомендуется как более предпочтительный. У LXX вместо «поставил пределы народов по числу сынов Израилевых» – «по числу ангелов», или «по числу сынов Божьих». Это очень значительное прочтение можно парафразировать так. В начале, то есть в акте творения, когда Бог разделял народы согласно определенным границам, не только территориальным, но также лингвистическим и культурным (см. таблицу народов в Быт 10), в качестве критерия Своих решений Он использовал израильский народ (32:9: «Иаков – веревка, которой Он измерял»¹). Итак, в истории спасения Израиль обладает приматом, поскольку он «первенец» (Исх 4:22). Поэтому каждому народу дан ангел-хранитель, а Израиль – «часть Господа». Это поэтическое описание принципа *segullà*, который мы уже иллюстрировали: еврейский народ является «частной собственностью» Господа, тогда как другие народы, хоть и принадлежат Ему, но через ангелов или других богов. Есть «прямая» собственность

¹ В русском Синодальном переводе: «Иаков – наследственный удел Его». – *Прим. пер.*

(Израиль), и есть собственность «непрямая» (народы). Как у царя, который напрямую управляет одним народом или одной территорией, тогда как другие народы, которые также ему принадлежат, управляются им через подчиненных его власти вассалов. У LXX более назидательная перспектива, чем в еврейском тексте и легко объясняет появление другого варианта. Могло показаться неприемлемым говорить о *benè Elohim* («сыны Божьи») в монотеистической перспективе, тем более, что исправление на *benè Isra'el* не было случайным. Народов мира, согласно таблице народов в книге Бытия – около семидесяти, то есть примерно столько же, сколько сынов Израиля, сошедших в Египет. В конце-концов, эти чтения дополняют друг друга и оба они могут быть сохранены.

Пророчество о народах. 32:26–43

Отношения между Израилем и народами никогда не были идиллическими. Имеется скрытый конфликт между «первородным» народом и прочими народами, исторический конфликт, определяемый именно благословением. Павел будет говорить о взаимной «ревности» в этом отношении. Эта ревность о благословении обнаруживается в еврейской истории еще до появления христиан. Эпизод с Валаамом очень поучителен: окрестные народы желали бы «проклясть» Израиля, но несчастный Валаам не может сделать ничего, кроме как подтвердить благословение Израиля (Числ 22:4 – 24:9).

Вторая часть песни Моисея вводится божественными словами: «Я сказал бы» (32:26). Мы здесь входим в мысли Бога, в Его планы, которые касаются не только Израиля, но и народов, касаются спасения всего человечества. У Господа особые отношения со Своим народом, которым Он управляет напрямую, но Ему принадлежат и все прочие народы. Что обычно происходило в истории Израиля? Другие народы брали над ним верх, намереваясь уничтожить его. Сначала ассирийцы, уничтожившие Израильское царство, затем вавилоняне, захватившие Иудею и разрушившие Иерусалим. Такими был «мысли» народов; однако, у Бога –

другие мысли. Народы хотят проклясть, а Бог благословляет. Не позволяет осуществиться полному уничтожению принадлежащего Ему народа, хотя тот поочередно преследуется мировыми державами, великими историческими империями. Пророки, в частности, Исайя извлекают из этого урок: ассирийцы – это исполнители божественного наказания Израиля, которое как таковое не может быть без снисхождения. Бог наказывает и другие народы, если те переходят границы в исполнении поручения. Сегодня, после почти полного уничтожения Израиля в Катастрофе, такое объяснение может показаться богословски элементарным и исторически недостаточным, неудовлетворительным. Тем не менее, это способ, пусть и наивный, спасти вместе с Израилем и народы. Вот как завершается песнь Моисея у LXX (версии LXX соответствует также одна из кумранских рукописей): «Веселитесь, небеса, вместе с Ним, и поклонитесь Ему, все сыны¹ Божии. Веселитесь, язычники, с народом Его и да укрепятся все ангелы² Божии» (32:43).

Не пустое слово. 32:44–47

И вновь: «все слова» (32:44), которые кажутся словами песни, на самом деле – «все слова закона сего» (32:46), то есть второзаконническая Тора. «Песнь», как мы видели – пророческое слов, и все Второзаконие – пророческая Тора. Поэтому это слово – «не пустое» (32:47), оно живое и всегда совершаемое. Здесь авторы Второзакония вдохновляются Второ-Исайей, известной его притчей о дожде и снеге, которые падают не просто так, а по воле Того, Кто их посылает – чтобы земля приносила урожай (Ис 55:10–11). «Не пустое» слово – это слово, которое не падает в пустоту, но реализуется. Это не значит, что оно всегда удовлетворяет наши желания, наши ожидания, ведь Божьи мысли – не наши мысли (Ис 55:8). Однако в этом слове – наша жизнь (32:47), несмотря на все неизбежные ошибки,

¹ В русском Синодальном переводе: «Ангелы». – *Прим. пер.*

² В русском Синодальном переводе: «сыны». – *Прим. пер.*

разочарования, противоречия. Это слово всегда направляет нас к «избранию жизни» (30:19).

Предвозвещенная смерть. 32:48–52

Объявляется о смерти Моисея. Но мы сразу же замечаем: голос рассказчика уже не тот, что у девтерономических авторов. Замечаем потому, что объявляемая причина смерти Моисея вне обетованной земли отличается от причины, названной в начале книги. В 3-й главе Бог отказался слушать мольбу Моисея о позволении ему войти в обетованную землю. Но там причиной отказа была не его вина. Текст говорил о вине израильтян (3:26): своей невинной смертью Моисей должен был снять вину со всего Израиля. К тому же мы видели, что погрешность была связана с виной соглядатаев. Отказавшись войти в обетованную землю в назначенное время, соглядатаи фактически воспрепятствовали и Моисею войти в нее, сам Моисей был совершенно невиновен.

В этом же отрывке – все по-другому. Здесь говорится о собственной погрешности Моисея, о его тяжком грехе. Говорится, что совершен этот грех был «при водах Меривы в Кадесе, в пустыне Син» (32:51). Сам грех этот не называется, лишь говорится о том, что Моисей и Аарон «не явили святости» Господней «среди сынов Израилевых». Текст отсылает нас к загадочному эпизоду 20-й главы книги Чисел, в котором речь идет о тех же самых водах Меривы и отражается та же священническая озабоченность освящением. В этой, столь чувствительной точке нарративной икономии Второзакония, мы вновь встречаемся с полным противопоставлением двух логик, второзаконнической и священнической.

Патриархальное благословение. 33:1–29

Как истинному отцу Израиля, как Иакову в конце жизни, Моисею присваивается длинное благословение двенадцати колен. У этого благословения имеется введение, содержащее воспоминание о Синайском богоявлении и об

«огне закона» (33:2). Благословение весьма интересно с исторической точки зрения, особенно в сравнении его с благословением, содержащимся в 49-й главе книги Бытия. В последнем колена Иуды названо львом и в этом – знак южного происхождения этого благословения: «Молодой лев Иуда ... Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его» (Быт 49:9–10). Также и главное северное колено, колено Иосифа, имеет высокую значимость, но уже наблюдаются некоторые признаки декаданса: «Огорчали его, и стреляли, и враждовали на него стрельцы» (Быт 49:23). Иосиф (точнее, Ефрем и Манассия) пользуется исключительным престижем и в благословении Моисея: на нем благословение «Явившегося в терновом кусте» (33:16), он – привилегированный свидетель моисеевых традиций. Однако об Иуде во Втор 33 говорится очень скупно (33:7). На ком благословение изобильно, так это на Левие. В Быт 49 колено Левия – светское и воинственное (Быт 49:5–7), здесь (33:8–11) оно становится полностью священническим коленом, представители которого «учат законам ... Иакова и заповедям ... Израиля» (33:10). Обязанность этого колена – хранить и передавать Тору. В благословении, которое Моисей дает Левии, левиты, авторы Второзакония, появляются как *lupus in fabula*: ставят свою подпись под этой книгой.

Поцелуй смерти. 34:1–12

Продолжается рассказ о смерти Моисея, начатый в 32:48–52 и прерванный благословениями 33-й главы. Этот разрыв единого рассказа – знак того, что 33-я глава была вставлена в текст позднее. Автор 32:48–52 и 34:1–12 – один и тот же.

Бог возводит Моисея на гору Нево, на вершину Фасги (32:49; 34:1), чтобы он мог с этой высокой точки обозреть всю обетованную землю. Это действие чем-то напоминает действие хозяина земельного участка, который показывает его вероятному покупателю, с той лишь разницей, что Моисей уже не может ничего приобрести и должен довольствоваться лишь обозрением с расстояния. «И умер там Моисей, раб Господень, в земле Моавитской, по слову Господню»

(34:5). Или: «на устах» (*'al pi*). Это выражение *'al pi* можно понять просто как «по указанию», но еврейская традиция понимает его буквально, как жест исключительной близости со стороны Бога, который знал Моисея «лицом к лицу» (34:10). Это тем более верно, что, согласно масоретскому тексту, Бог сам его и погреб (34:6) (у LXX и в Самарянском Пятикнижии – «погребли его»). Вероятно, Моисей действительно был погребен, указания на это довольно точные: «на долине в земле Моавитской против Беф-Фегора» (34:6). Невозможно себе представить, чтобы самый великий пророк и вождь Израиля не был бы погребен со всеми почестями и тридцатидневным трауром. Но память о его могиле была потеряна, что говорит о большой хронологической дистанции между временем Моисея и временем рассказчиков, которыми в этом случае являются слепопленные священники.

Выражение *'al pi YHWH* и погребение, которое совершил сам Бог, учат нас чему-то куда более важному, чем то, чему могло бы научить простое обнаружение могилы. Еврейские учителя говорят, что есть два типа смерти – одна тяжелая, как разрывание тройной веревки; другая легкая, как вынимание волоска из молока. Моисея коснулся легкий поцелуй смерти.

Научное издание

Альберто Мелло

**ИДИ И ПОМНИ.
ВТОРОЗАКОНИЕ:
ПРОРОЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ**

Перевод с итальянского: игумен Арсений (Соколов)
Редактор: архимандрит Сергей (Акимов)

Подписано в печать 25.07.2019г.
Формат 60x84^{1/16}. Бумага офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Цифровая печать.
Усл. печ. л. 6,45. Уч.-изд. л. 5,1.
Тираж 99 экз. Заказ 519.

РО «Минская духовная академия имени Святителя Кирилла
Туровского Белорусской Православной Церкви (Белорусского
Экзархата Московского Патриархата)»
Свидетельство о ГРИИРПИ № 1/478 от 30.09.2015
Ул. Зыбицкая, 27, 220030, г. Минск
Тел. / факс: (017) 327-59-06
E-mail: izdatelstvo.minda@yandex.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета в ООО «Ковчег»



Монах Альберто Мелло (родился в 1951 г.) долгое время преподавал библейскую экзегетику в *Studium Biblicum Franciscanum* в Иерусалиме. В настоящее время проживает в монастыре в Бозе, Италия.

Автор многих книг, среди которых – комментарии к книгам пророков Исайи и Иеремии, к Псалтири и к Евангелию от Матфея.