

The Book of Ezekiel and its Influence / H. J. de Jonge, J. Tromp, eds. Aldershot: Ashgate 2007. XIII, 218 p.

Рецензируемый сборник посвящен вопросам интерпретации библейской книги пророка Иезекииля и истории ее рецепции в эллинистической иудейской и раннехристианской литературе. Большую часть сборника составили доклады, прозвучавшие на коллоквиуме, посвященном книге пророка Иезекииля, который состоялся в Лейдене в январе 2004 г. Подобные коллоквиумы проходят в рамках ежегодного библейского семинара, проводимого совместно учеными университетов Лейдена и Оксфорда. Собственно интерпретации книги Иезекииля посвящены две работы — М. де Йонга и П. Джойси. Все остальные работы посвящены влиянию книги Иезекииля на авторов Нового Завета, некоторых представителей т. н. межзаветной литературы и на творчество английского поэта и художника Уильяма Блейка. Статьи, вошедшие в сборник, написаны на хорошем, порой превосходном научном уровне. Подходы авторов в целом отражают спектр методов современной библейской критики либерального направления.

Одна из самых интересных контрибуций в сборник принадлежит одному из его редакторов — Й. Тромпу («Могут ли эти кости ожить? Иез 37. 1–14 и эсхатологическое воскресение»). Как утверждает Тромп, идея о том, что Иез 37. 1–14 является метафорой восстановления Израиля и что этот текст прямо не говорит о всеобщем воскресении во плоти, получила распространение уже в ранней библейской критике (С. Мюнстер, Г. Гроций), а впервые была высказана блж. Иеронимом (In Hiezechielem XI. 37. 1–14). Христианские авторы II в. н. э. стали первыми приводить Иез 37 в качестве доказательства учения о воскресении мертвых в день Суда, или эсхатологического воскресения мертвых. Между тем, представление о воскресении мертвых было распространено в иудейской среде и в дохристианскую эпоху, однако тексты, в которых выражено это представление, по каким-то причинам не обращаются к Иез 37. 1–14. Тромп убедительно демонстрирует, что иудейские представления о воскресении мертвых в дохристианскую эпоху существенно отличались от христианской веры в воскресение, чем и объясняется «нерелевантность» Иез 37 для еврейских текстов данного периода. Еврейская вера в воскресение в греко-римскую эпоху принимала различные формы, но существенным для нее было то, что воскресение не связывалось с физическим восстановлением плоти в той или иной форме. Тромп называет такую веру верой в «телесное» (bodily) воскресение. Иудей той эпохи мог присоединиться к вопросу Иезекииля: «Неужели эти кости будут жить?», поскольку ему и в голову не приходило, что формы загробного существования могут быть как-то связаны с телесной жизнью. Именно поэтому еврейские тексты о вос-

кресении того периода «проходят мимо» Иез 37. 1–14. Христианская вера в воскресение безусловно что-то унаследовала от веры иудейской, но она претерпела важную трансформацию, которая произошла, по-видимому, в сер. II в. н. э. в результате развития христологического учения: это была уже вера в воскресение плоти (resurrection of the flesh). И именно для этой веры текст Иез 37 стал релевантным, к нему стали обращаться авторы, отстаивавшие новую христианскую веру в воскресение плоти (Иустин Мученик, Ириней и др.). Аргументация Тромпа основана на обсуждении ряда важных текстов, в частности тех, которые обычно приводятся как доказательство релевантности Иез 37 для дохристианской еврейской веры в воскресение (4QPseudo-Ezekiel, 2 Bar 50. 2). В целом статья Тромпа, даже если ее положения кому-то покажутся спорными, является превосходным введением в эту интереснейшую проблематику и может служить образцом убедительной научной аргументации.

Статья М. де Йонга («Иезекииль как литературный персонаж и поиски исторического пророка») посвящена роли пророка Иезекииля в драматургии этой пророческой книги и тому вкладу, который вносит фигура пророка в «послание» книги Иезекииля. В традициях новейшей критики главный герой пророческой книги рассматривается прежде всего как литературный конструкт; связь Иезекииля книги с Иезекиилем истории не очевидна. В цели новейшей критики не входит отрицать существование реального Иезекииля, но образ этого пророка в книге интересен не исторической достоверностью, а ролью этого образа в канонической книге Иезекииля. «Послание» книги Иезекииля изложено автором статьи по известной монографии Ренца (*Renz T. The rhetorical function of the book of Ezekiel. Leiden: Brill, 1999*): книга Иезекииля, как и другие пророческие книги, имеет целью обращение ее читателей (или слушателей); тех, к кому обращена книга Иезекииля, призывают перестать отождествлять себя со «старым Израилем», который восстал против Господа и был наказан, они должны отождествить себя с «новым Израилем», который сотворит Господь в будущем. Функции Иезекииля в книге разноплановы: 1) он рассказчик и передатчик речей Бога, «страж» (watchman); 2) Иезекииль — парадигматическая фигура для читателей книги (предполагается, что они должны ему подражать). В определенной степени противореча самому себе, автор статьи утверждает, что Иезекииль «не является главным героем книги». Некоторая непоследовательность в аргументации автора и эссеистичность изложения в целом не снижают ценности этой работы. На некоторых примерах автор показывает, насколько исторично то, что рассказывается в книге Иезекииля. Автор стремится показать, что знаменитые и в высшей степени странные символические действия пророка не следует рассматривать как записи реальных событий, происходивших с ним. Для уяснения роли пророка в книге гораздо важнее то, что эти действия имеют именно символическое значение. При этом символом является не только то, что эти действия символизируют или обозначают, но и само их появление или изображение в книге символично, т. е. значимо для «послания» книги Иезекииля. В видении Иез 37 объединяются обе роли пророка — роль «стража» и роль парадигматической (т. е. символической) фигуры. Процесс восстановления Израиля проходит две стадии в этом видении (поначалу в костях «нет духа», затем Дух в них входит), что отражает

двуступенчатость, выраженную и в осуществлении Иезекииелем роли «стража» (поначалу его не слушают, пророческое слово как бы не действует; затем, после главы 33, все коренным образом меняется). Таким образом фигура Иезекииля в книге, озаглавленной «Книга пророка Иезекииля», — сложный литературно-богословский конструкт, играющий ключевую роль в «послании» этой книги.

Одним из главных сюжетных мотивов еврейской апокалиптической литературы является путешествие, или вознесение протагониста на небо (heavenly ascent). Самым древним рассказом о таком путешествии принято считать 14-ю главу книги Еноха. П. Джойси («Иезекииль 40–42: древнейший рассказ о “вознесении на небо”») утверждает, что Иез 40–42 стоит особняком как в книге Иезекииля в целом, так и внутри Иез 40–48 и что эти три главы представляют собой видение реального, но небесного Храма. Таким образом, Иез 40–42 является по сути описанием апокалиптического «вознесения на небо» и тем самым оказывается наиболее древним повествованием такого рода, более древним, чем Енох 14 (Джойси считает, что данный текст Иезекииля может быть датирован VI в. до н. э.). В трактовке Иез 40–42 как видения реального небесного храма Джойси следует работам американского исследователя С. Тулла, который, в частности, рассматривает рассказ о Храме в Иез 40–42 как «словесную икону», т. е. текст, который функционально соответствует иконам восточнохристианской традиции и является «окном» в трансцендентный божественный мир. Джойси развивает трактовку Тулла, приводя дополнительные аргументы в пользу такого понимания и несколько модифицируя интерпретацию, предложенную Туллом: согласно Джойси, увиденный Иезекииелем Храм — это действительно реально существующий небесный Храм (а не видение будущего Храма, как утверждают многие), но текст Иез 40–48 предполагает, что по образцу этого небесного Храма должен быть создан Храм земной (Тулл подчеркивает, что в тексте нет явного предписания построить такой Храм).

А. Ван дер Коидж («Септуагинта Иезекииля и некий мирской правитель»), один из авторитетнейших голландских библеистов, главный редактор журнала «Vetus Testamentum», отталкивается от интерпретации бельгийского ученого Й. Луста (Лувенский Католический университет), который утверждает, что перевод Септуагинты Иез 21. 30–32 говорит о нечестивом первосвященнике, осквернившем свою тиару (*κίβραρις*), сняв ее и надев вместо нее царскую корону (*στέφανος*). По мнению Ван дер Коиджа, в данном тексте речь идет об обвинении не первосвященника, а царя Израиля, который, нарушив священный порядок, снял тиару с головы первосвященника и собственноручно возложил на себя корону (первосвященника). Дело в том, что, как указывает Ван дер Коидж, корона (*στέφανος*) была главным образом инсигнией именно первосвященника, а не царя. Таким образом, текст Септуагинты в данном отрывке (точнее, в Иез 21. 27) легитимирует власть Маккавеев, которые по праву были и правителями, и верховными жрецами (в отличие от подразумеваемого в Иез 21. 25–26 царя, не облавшего правом на священническую власть).

Фигура Иезекииля Трагика, автора трагедии «Исход» (*Exagoge*), сохранившейся во фрагментах, которого Отцы Церкви отождествляли с самим пророком Иезекииелем, остается загадочной, поскольку наука не обладает никакими био-

графическими сведениями об этом авторе. Сейчас в ученом мире нет сомнений, что это был еврейский эллинистический автор, действовавший в Египте в сер. II в. до н. э. Любопытно, что современные исследователи находят некоторые параллели между трагедией «Исход» Иезекииля Трагика и книгой пророка Иезекииля. Один из фрагментов трагедии, анализу которого посвящена статья П. Ланфранки («Видение Моисеем Божественного трона»), содержит рассказ о сне Моисея в земле Мидьян. В этом сне Моисею открывается видение Божественного трона, в некоторых деталях перекликающееся с Иез 1. По мнению ряда авторов, это видение представляет собой одно из самых ранних свидетельств развития мистической традиции, известной под названием «мистика меркавы»¹. Ланфранки демонстрирует поверхностность этих утверждений и указывает на то, что данное видение имеет особую функцию в трагедии «Исход» и что появление такого видения в тексте трагедии определено задачами самого произведения, а не исследованием какой-то внешней традиции. Одно из важнейших наблюдений Ланфранки состоит в том, что сны-видения существенны для сюжета многих греческих трагедий; в частности, они создают эффект напряжения (*suspence*), кратко информируя зрителей о дальнейшем развитии сюжета и заставляя их с нетерпением ждать наступления предсказанных событий.

Статья Х. Я. де Йонге («Содом в Q 10. 12 и Иезекииль 16. 48–52») посвящена вопросу о том, каков источник Лк 10. 12 («Сказываю вам, что Содому в день оный будет отраднее, нежели городу тому»). Автор статьи исходит из того, что стих Лк 10. 12, имеющий параллель в Мф, восходит к источнику Q. Таким образом вопрос состоит в том, каков источник этого высказывания в самом источнике Q. По мнению одного из авторитетных исследователей источника Q Дж. Клоппенборга, это высказывание «развивает экзегетическую традицию Иез 16, в частности Иез 16. 48–52». Де Йонге опровергает это утверждение, демонстрируя, что Q 10. 12 (= Лк 10. 12), принадлежащее, по его мнению, к редакторскому слою Q, построено по аналогии с высказываниями Q о других городах — Тире и Сидоне в Q 10. 14 (= Лк 10. 14).

В статье К. Таккетта («Притча о горчичном зерне и книга Иезекииля») рассматривается вопрос о генетических связях между притчей о горчичном зерне (Мф 13. 31–33; Мк 4. 30–32; Лк 13. 18–19) и притчами о кедрах в Иез 17. Наличие этих связей мало кто отрицает, но характер их вызывает споры среди исследователей. Таккетт полемизирует с рядом точек зрения, в частности, с интересной интерпретацией, предложенной Р. Функом и Б. Скоттом, согласно которой притча о горчичном зерне является в некотором смысле пародией (*burlesque*) на притчи Иезекииля: все кедры будут унижены, включая могучий кедр Израиля (Иез 17. 24), а истинной судьбой Израиля станет неказистый горчичный куст. Однако, как указывает Таккетт, в новозаветной притче, несомненно содержащей отсылку на «могучие деревья» Ветхого Завета (помимо Иез 17, см. также:

¹ Еврейское мистическое течение, получившее развитие в эпоху после разрушения Второго Храма (70 г. н. э.) и в раннем Средневековье и нашедшее отражение в ряде сочинений, например в Маасе Меркава и др. Центральным текстом для этой традиции является видение Божественного трона в Иез 1. Подробнее см.: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М., 2004.

Иез 31, Дан 4), эти высокие и ветвистые деревья оцениваются скорее позитивно, чем негативно. Автор также обращает внимание на то, что образы притчи противоречат законам ботаники (с этим согласны далеко не все): то, что вырастает из горчичного зерна, вовсе не похоже на невысокий куст. Новозаветная притча как раз предполагает некое чудесное превращение, подчеркивая резкий контраст между «незначительным» горчичным зерном и могучим ветвистым деревом, из него вырастающим. Таким образом новозаветные тексты используют ветхозаветный образ дерева, символизирующего царство, в позитивном смысле. Таккетт придерживается мнения, что притча о горчичном зерне имеет мессианский смысл. Это позволяет ему сделать предположение, что связи между Иезекииелем и проповедью Иисуса Христа, возможно, более глубоки: соседство мессианской темы с темой нового нерукотворного Храма (Мк 14. 58), казавшееся многим исследователям в чем-то искусственным, возможно, объясняется влиянием книги Иезекииля, в которой темы восстановления династии Давида на троне и восстановления Храма тесно переплетены.

Ни у кого не вызывает сомнений, что выражение «на плотяных скрижалях сердца» (ἐν πλακίῳ καρδίαις σαρκίνας (2 Кор 3. 3)) восходит к Иез 11. 19 («и дам им сердце плотяное»). Х. Холландер («Письмо, написанное на скрижалях сердца») предпринимает попытку доказать, что в речи ап. Павла это выражение претерпевает совершенно определенную семантическую трансформацию. Для автора важно то, что в данном пассаже послания к общине Коринфа говорится о противопоставлении двух законов — писаного закона, подобного законам многих народов (т. е. закона Моисея), и неписаного закона, «закона Христа». Идея противопоставления писаного и неписаного законов заимствована Павлом не у Иезекииля, а из эллинистической интеллектуальной традиции (приводятся тексты Диогена Лаэртского, Диона Хризостома и др.). Образные обозначения этих двух законов заимствуются Павлом из Ветхого Завета: «на скрижалях каменных» из книги Исход, «на плотяных скрижалях сердца» из книги Иезекииля. При этом, как считает Х. Холландер, для Павла сохраняют свое значение ветхозаветные контексты указанных выражений. В частности, отсылка к тексту Иез 11. 17–21, в котором говорится о фундаментальном преображении общины Израиля, имеет определенное значение в аргументации Апостола.

Работа Э. Хэйес («Влияние Иез 37 на 2 Кор 6. 14–7. 1») — единственная работа, присланная в этот сборник из США, — являет собой пример удачного применения в библейской экзегезе новейших когнитивных методик исследования текста. В частности, автор опирается на теорию ментальных пространств², предложенную французским исследователем Ж. Фоконье, в настоящее время работающим в США. Теория ментальных пространств успешно применялась в разработке теории метафоры и в анализе конкретных метафор в разнообразных текстах. Хэйес анализирует метафору «Храм это мы (т. е. христианская община, в частности, община Коринфа)», используемую Павлом в 2 Кор 6. 14–7. 1. В 2 Кор 6. 16 содержится цитата из Иез 37. 27, благодаря которой «активизируется»

²Краткое изложение основных положений теории ментальных пространств см.: *Скрёбцова Т. Г. Языковые бленды в теории концептуальной интеграции Ж. Фоконье и М. Тернера // Respectus Philologicus. 2002. Vol. 2 (7); <http://filologija.vukhf.lt/2-7/skrebцова.htm>.*

концептуальный фон³ Иез 37. 15–24, значимый для аргументации 2 Кор 6. 14–7. 1. В результате создается эффект реверберации между двумя текстами: концепты, входящие в ментальное пространство одного текста «отзываются эхом» в ментальном пространстве другого текста. Таким образом Хейес удается показать, как на когнитивном уровне работает тонкий механизм аргументации Павла, построенной в 2 Кор 6. 14–7. 1 на использовании аллюзий и цитат из Ветхого Завета.

Во множестве библейских комментариев содержится указание на то, что текст Еф 5. 26 («чтобы освятить ее [Церковь], очистив банею водною посредством слова») зависим от Иез 16. 9 («Я омыл тебя водою, смыл с тебя твою кровь, умастил тебя оливковым маслом»). Дж. Муддимэн («Так называемое “омовение невесты” в Иез 16. 9 и Еф 5. 26») приводит аргументы против этого утверждения. Он следует мнению, поддерживаемому некоторыми комментаторами книги Иезекииля, что в Иез 16. 9 речь идет не о предбрачном омовении, а об омовении новорожденного. Если это верно (смысл текста Иез 16. 9 далеко не прозрачен), то Еф 5. 26 и Иез 16. 9 говорят о совершенно разных вещах и утверждение о влиянии одного текста на другой не выдерживает критики. Дополнительным доводом в пользу своего тезиса Муддимэн считает разделяемое многими исследователями Нового Завета мнение, что книга Иезекииля (в противовес, например, книге Исаяи) оказала чрезвычайно слабое влияние на авторов Нового Завета, безусловно за исключением Откровения Иоанна Богослова. Стоит отметить, что ряд работ рецензируемого сборника говорит как раз о том, что влияние книги Иезекииля на новозаветных авторов явно недооценено.

Влияние книги Иезекииля на автора книги Откровения, проявляющееся на разных уровнях, совершенно очевидно. Я. Боксалл («Изгнанник, пророк, провидец. Влияние Иезекииля на книгу Откровения») указывает на то, что, согласно изданию греческого текста Нового Завета «United Bible Societies», в книге Откровения отмечено 84 аллюзии и цитаты из Иезекииля. Многие авторы также отмечают, что композиция книги Откровения перекликается с композицией книги Иезекииля, т. е. отмечено влияние на «структурном» уровне. Автор статьи пытается ответить на вопросы: Насколько широко и глубоко влияние книги Иезекииля на автора Откровения? Можно ли говорить о том, что апостол Иоанн в каком-то смысле отождествлял себя с Иезекиилем, считал себя новым Иезекиилем? Боксалл дает очень интересный и содержательный обзор различных теорий о структурных параллелях между книгой Иезекииля и книгой Откровения, а также исследует различные аспекты сопоставления фигуры пророка Иезекииля с Иоанном (Иоанн как провидец, Иоанн как пророк, Иоанн как изгнанник). Автор статьи приходит к выводу, что влияние книги Иезекииля на Иоанна зачастую было неосознанным, что Иоанн не мыслил себя «новым Иезекиилем», а напротив, использовал разнообразные пророческие традиции Ветхого Завета помимо Иезекииля. Тем не менее апостол Иоанн в значительной степени был вдохновлен самой личностью пророка Иезекииля и его пророческим служением.

³ На языке теории Ж. Фоконье это будет «ментальное пространство». В данном случае ментальное пространство, к которому отсылает Иез 37. 15–24, включает несколько концептов: Храм как ограниченное пространство, народ Израиля, Бог, поклонение народа Богу в Храме.

Согласно общепринятому мнению, упоминание Гога и Магога в Откр 20. 8 опирается непосредственно на Иез 38–39. Р. Байтенверф («Традиция о Гоге и Магоге в Откр 20. 8») приходит к выводу, что автор книги Откровения, упоминая Гога и Магога, ориентировался на устную традицию, восходящую к Иез 38–39. Первоначально устная традиция о Гоге и Магоге, как о врагах Израиля, наказанных Богом, не была связана (или не всегда была связана) с эсхатологией. Позднее с именами Гог и Магог связывается представление о вражеской армии, которая будет участвовать в эсхатологической битве.

В центре внимания К. Роуланда — художественное и литературное творчество английского поэта и художника Уильяма Блейка (1757–1827) и, в частности, его поэтические и изобразительные интерпретации библейских текстов. Видение божественного трона в Иез 1 вдохновило Блейка на создание поэмы «Четыре Зоаса», а также графических работ «Ezekiel's Vision of the Eyed Wheels» и «The Four and Twenty Elders». Роуланд в небольших исторических экскурсах прослеживает историю экзегетических практик, использующих воображение. По мнению автора, такие практики в той или иной форме были свойственны еврейской традиции мистики меркавы, средневековому экзегету Иоахиму Флорскому (ок. 1132–1202), Рафаэлю (1483–1520) и Уильяму Блейку. Опыт обращения к тексту через воображение может находить выражение как в текстах (мистика меркавы, Иоахим Флорский), так и в художественном творчестве (Рафаэль, Блейк). Такая изобразительная экзегеза через воображение зачастую видит в тексте то, что не удастся увидеть при самом внимательном вчитывании в текст. Визуальная интерпретация Блейка весьма своеобразна и полемична, она направлена против общепринятого представления о трансцендентном Боге-монархе и Боге-законодателе традиционной религии и выражает стремление познать Бога более непосредственно, через зрительные образы.

А. К. Лявданский

Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam: Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst / K. Bracht, D. S. du Toit, hrsg. B.; N. Y.: Walter de Gruyter, 2007. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 371). XII, 394 S.

Книга представляет собой сборник материалов проходившего в августе 2006 г. в Берлине симпозиума, посвященного истории интерпретации книги пророка Даниила (далее: Дан) в иудаизме, христианстве и исламе. Актуальность издания определяется как важностью этой темы для различных областей богословия, так и ее недостаточной изученностью⁴.

⁴ К сожалению, не существует достаточно полной истории толкований Дан. Одним из наиболее ценных обобщающих трудов по этой теме является соответствующий раздел в комментарии к Дан, изданном в серии «Hermeneia» Дж. Коллинзом: *Collins J. J. A Commentary on the Book of Daniel*. Minneapolis, 1993. P. 72–123; однако он имеет обзорный характер и не рассматривает многих проблем, связанных с историей интерпретации этой библейской книги.