

Религиозная организация
— духовная образовательная организация высшего образования

**«МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»**

На правах рукописи

Бельский Владимир Викторович

**Видения пророка Захарии (Зах 1:7–6:15) в контексте истории
Иерусалимской общины раннеахеменидского периода**

5.11.2. Историческая теология

(по исследовательскому направлению: православие)

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата теологии**

Научный руководитель:
доктор филологических наук
Крутова Марина Семеновна

Сергиев Посад, 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
Глава 1. ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ НАЧАЛЬНОГО ЭТАПА ПОСЛЕПЛЕННОГО ПЕРИОДА.....	14
1.1. Обзор источников.....	14
1.2. История изучения видений пророка Захарии и их исторического контекста	23
1.3. Методология исследования	41
Выводы к главе 1	46
Глава 2. СТРУКТУРА ВИДЕНИЙ ПРОРОКА ЗАХАРИИ.....	47
2.1. Жанровое своеобразие 1–6 глав пророческой книги	47
2.2. Синтаксис пророческих речей Захарии (Зах 1:7–6:15)	53
2.3. Особенности синтаксиса описаний семи видений и диалогов	68
2.4. Специфика синтаксиса видения первосвященника Иисуса (3 гл.) и эпизода Венцов (6:9–15).....	81
2.5. Числовая символика видений в структуре Зах 1:7–6:15	86
Выводы к главе 2	93
Глава 3. ПЕРСИДСКАЯ ИМПЕРИЯ И ПАЛЕСТИНА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ VI В. ДО Р.Х.	94
3.1. Дарий I и его религиозная и административная политика.....	94
3.2. Левант в административной структуре Ахеменидской державы второй половины VI в. до Р.Х.	104
3.3. Организация богослужения в Иудее в начальный период послепленной эпохи	115
Выводы к главе 3	127
Глава 4. ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ VI В. ДО Р.Х. В ВИДЕНИЯХ ПРОРОКА ЗАХАРИИ.....	129
4.1. Представления об историческом процессе в тексте видений пророка Захарии	129

4.2. Исход из Египта как историческая аналогия возвращения из Вавилонского плена	140
4.3. Богословие Сиона и Иерусалимская община раннеахеменидского периода в Зах 1:7–6:15	146
4.4. Первосвященническая инвеститура Иисуса (Зах 3) и вопрос о диархии в ранней общине Второго храма	157
Выводы к главе 4	175
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	177
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ.....	181
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	184
ПРИЛОЖЕНИЯ	210

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Видения пророка Захарии (Зах 1:7–6:15) — уникальный раздел книги Малых библейских пророков, содержащий сведения о начальном этапе периода Второго Иерусалимского храма. История Второго храма, охватывающая хронологический отрезок с 515 г. до Р.Х. до 70 г. по Р.Х., характеризуется процессами кардинальной трансформации в сфере религиозной, культурной, социальной жизни древних иудеев. Изменения в иудейском обществе и израильской (в широком смысле этого слова) государственности этого периода привели к появлению целого ряда новых явлений, которые оказали влияние на историю христианской Церкви: это возникновение Иерусалимской храмовой общины, ослабление влияния потомков царя Давида и пророков в иудейской среде, формирование синагогального богослужения, возникновение и дальнейшее обособление иудеев диаспоры, возрастание значимости внехрамового богослужения (общественного и домашнего). Данные изменения коренным образом преобразовали социальную структуру древнеизраильского народа и оказали влияние на его религиозное сознание. Можно с высокой степенью уверенности утверждать, что парадигмы, заложенные в общине Второго храма, были (пусть и в значительно измененном виде) восприняты протохристианской общиной.

При несомненной значимости эпохи Второго храма для начального периода истории Христианской Церкви и иудаизма ранний этап этой эпохи из-за скудости источниковедческой базы представляет для исследователя целый комплекс научных проблем. Таковыми являются, например, вопросы об инициаторах восстановления Иерусалимского храма, их мотивации, времени окончания строительства и освящения храма (515 или 517/18 г. до Р.Х.) и др. Решение этих вопросов в первую очередь зависит от того, с какой позиции подходит библеист к свидетельствам трех групп источников: 1) книг пророков Аггея — Захарии, 2) исторических книг Ездры — Неемии, 4) небиблейских источников (как письменных, так и археологических). Известно, например, что, оценивая

достоверность источников, ученые порой отдавали предпочтение либо пророческим, либо историческим книгам. При этом на первоначальном (и довольно длительном) этапе в ученой среде приоритетом пользовалась вторая группа книг, а в последнее двадцатилетие основная тенденция состоит в доверии книгам Аггея и Захарии (см. ниже)¹. Во многом это связано с введением в научный оборот новых и реинтерпретацией давно известных источников, позволяющих провести ближневосточные параллели с указанными пророческими текстами.

В центре внимания данного исследования находится текст видений пророка Захарии. Этот текст помещен в книге Захарии под датой в Зах 1:7 (*В двадцать четвертый день одиннадцатого месяца, — это месяц Шеват, — во второй год Дария, было слово Господне к Захарии, сыну Варахиину, сыну Аддову, пророку*), и основной чертой, которая делает его уникальным, является сочетание специфических признаков как пророческой письменности, так и апокалиптической литературы. Будучи локализованным в самом начале эпохи Второго храма (*24-й день 11-го месяца 2-го года Дария*²), этот текст находится и у истоков иудейской апокалиптики³. В отличие от книг Ездры — Неемии видения пророка Захарии не являются нарративным текстом. И пророческая письменность, и апокалиптика относятся по преимуществу к предиктивному дискурсу, а значит, видения Захарии в принципе не претендуют на точное воспроизведение исторических фактов. В данном исследовании текст видений пророка Захарии будет рассмотрен в контексте реалий раннеахеменидской эпохи с целью выявить, насколько эти реалии присутствуют в тексте и как библейский автор переосмысливает их, создавая апокалиптические образы. Только выявление степени того, насколько (земная) историческая реальность присутствует в тексте

¹ Значимые для данного диссертационного исследования концепции изложены ниже, в п. 1.2. Об изменении взглядов на историческую достоверность данных книги Ездры — Неемии в зарубежной науке см.: Edelman D. V. The origins of the 'Second' Temple: Persian imperial policy and the rebuilding of Jerusalem. New York, 2014. P. 3–8.

² Типичная датировка для ахеменидских документов. Ср.: «6-го dūzu (iv) года 35-го Артаксеркса, царя стран» (UET IV 42:35–36; цит. по: Popova O. Établir une prosopographie des notables urbains en Mésopotamie au 1er millénaire avant J.-C. Exemple d'une famille d'Ur // Hypothèses. 2015. № 1(18). P 279).

³ Ср.: Tigchelaar, E. J. C. Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers, and Apocalyptic. Leiden, 1996. 278 p.

и каким образом она интерпретируется, позволит сделать выводы, насколько корректным будет соотносить данные видений пророка Захарии с данными других источников по истории Иерусалимской (храмовой) общины данного периода.

Степень разработанности проблемы. Теоретическую и методологическую базу исследования составили работы отечественных и зарубежных библеистов и историков. Интерес к изучению проблемы отражения исторической реальности в «ночных видениях» пророка Захарии отражен в трудах епископа Палладия (Пьянкова)⁴, В. Д. Попова⁵, прот. Д. Рождественского⁶, А. Йепсена⁷, К. Галлинга⁸, К. Зайболда⁹, Х. Иеремиаса¹⁰, Л. Алонсо Шёкеля и Х.-Л. Сикре Диаса¹¹, И. П. Вейнберга¹², К. и Э. Мейерсов¹³, Х.-Г. Шёттлера¹⁴, М. Батерворта¹⁵, графа Х. Ревентлау¹⁶, Дж. Бёрквиста¹⁷, М. Бода¹⁸, Д. В. Эдельман¹⁹, М. Халлашки²⁰,

⁴Палладий (Пьянков), еп. Толкование на книгу святого пророка Захарии. Вятка, 1876. 206 с.

⁵ Попов В.Д. Возвращение иудеев из плена вавилонского. 420 с.

⁶Рождественский Д., свящ. Книга пророка Захарии: исагогическое исследование. Выпуск I: Введение. Писатель и его время. Анализ содержания книги. Сергиев Посад, 1910. 236 с.

⁷ Jepsen A. Kleine Beiträge zum Zwölfprophtenbuch III // ZAW. Vol. 61. (1945/8). № 1. S. 95–114.

⁸ Gallig K. Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja // VT. Vol. 2, Fasc. 1 (Jan., 1952). P. 18–36.

⁹Seybold K. Die Bildmotive in den Visionen des Propheten Sacharja // Studies on Prophecy: A Collection of Twelve Papers. Leiden, 1974. P. 92–110; Seybold K. Bilder zum Tempelbau: Die Visionen des Propheten Sacharja. Stuttgart, 1974; Seybold K. Poetik der prophetischen Literatur. Stuttgart, 2010. 348 S.; а также Seybold K. Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten. Göttingen, 1972. 183 S.

¹⁰Jeremias C. Die Nachtgesichte des Sacharja: Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial. Göttingen, 1977. 248 S.

¹¹Alonso Schökel L. Manual de poética hebrea. Madrid, 1988. 251 p.; Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.-L. Profetas. T. 2. Madrid, 1980. 1451 p.

¹² Вейнберг И. П. Рабы и другие категории зависимых людей в Палестинской гражданско-храмовой общине VI–IV вв. до н. э. // Палестинский сборник. Вып. 25(88). Л., 1974. С. 63–66; Weinberg J. P. The Citizen-temple Community. Sheffield, 1992. 145 p.

¹³ Meyers, C., Meyers, E. M. Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1987. 478 p.

¹⁴Schöttler H.-G. Gott inmitten Seines Volkes: Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1–6. Trier, 1987. 497 S.

¹⁵Butterworth M. The Structure and the book of Zechariah. Sheffield, 1992. 328 p.

¹⁶Reventlow H., Graf. Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi. Göttingen, 1993. 161 S.

¹⁷ Berquist J. L. Judaism in Persia's Shadow: A Social and Historical Approach. Minneapolis, 1995. P. 57–63.

¹⁸Boda M. J. Haggai, Zechariah. Zondervan, 2004. 576 p.; Boda M. J. Oil, Crowns and Thrones: Prophet, Priest and King in Zechariah 1,7–6, 15 // Exploring Zechariah. Atlanta, 2017. Vol. 2: The Development and Role of Biblical Traditions in Zechariah. P. 59–82; Boda M. J., Floyd M. H. Bringing out the treasure: Inner biblical allusion in Zechariah 9–14. Sheffield, 2003. 395 p.

¹⁹ Edelman D. V. The origins of the 'Second' Temple. New York, 2014. 352 p.

²⁰Hallaschka M. Haggai und Sacharja 1–8: Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Berlin, 2010. 371 S.; Hallaschka M. Zechariah's Angels: Their Role in the Night Visions and in the Redaction History of Zech 1,7–6,8 // Scandinavian Journal of the Old Testament. Vol. 24, 2010. № 1. P.13–27.

Х. Делькурта²¹, Л.-С. Тимейер²², Дж. М. Сильвермана²³ и др. Систематическое изложение обширной историографии проблемы данного исследования, включающей совокупность работ библеистов и историков древнего Ближнего Востока, приведено в п. 1.2. Тем не менее вопрос о соотносительности первых шести глав книги пророка Захарии с ранним периодом существования слепого Иерусалимского сообщества не получил в данных работах достаточного разрешения. В настоящей работе предпринимается попытка воссоздания цельной картины исторического контекста ранней истории Второго храма и особенностей его отражения в видениях пророка Захарии.

Цель исследования — определение особенностей отображения исторической информации о начальном периоде эпохи Второго храма в видениях пророка Захарии (Зах 1:7–6:15). Эти особенности рассматриваются в контексте той исторической действительности, в которой существовала раннеахеменидская Иерусалимская община.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие исследовательские задачи:

- 1) выявление на основании анализа источниковой базы и результатов отечественных и зарубежных исследований видений пророка Захарии и их исторического контекста частных аспектов проблемы исследования, основных «проблемных точек» и разработка соответствующей научной методики;
- 2) анализ синтаксической и семантической структуры пророческих речей, описаний видений и диалогов в Зах 1–6;
- 3) характеристика исторической ситуации, в которой локализован текст видений Захарии, в том числе особенностей религиозной и храмовой политики первых Ахеменидов, социально-политической и религиозной ситуации в Леванте в указанный период, первоначальной организации богослужения в Иерусалиме;

²¹Delkurt H. Sacharjas Nachtgesichte: zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen. Berlin; New York, 2000. 351 S.

²²Hayes E. R., Tiemeyer L.-S.(ed.) 'I Lifted My Eyes and Saw': Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible. London, 2014. 272 p.; Tiemeyer L.-S. Zechariah and his visions: An exegetical study of Zechariah's vision report. London–NewYork, 2015. 305 p.

²³ См.: Silverman J. M. Persian Royal-Judean Elite Engagements in the Early Teispid and Achaemenid Empire: The King's Acolytes. London, 2020. P. 121–211.

4) выявление особенностей отражения в исследуемом библейском тексте актуальной для священнописателя исторической действительности и богословской рецепции событий ранней истории Иерусалимской общины иудеев-репатриантов.

Объектом исследования является история Иерусалимской (храмовой) общины раннеахеменидского периода (538–515 гг. до Р.Х.). В качестве **предмета** исследования выступает отображение исторической действительности в видениях пророка Захарии (Зах 1:7–6:15).

Хронологические рамки диссертационного исследования охватывают период с 538 по 515 гг. до Р.Х. Нижней хронологической границей является указ Кира (538 г.), разрешивший иудеям вернуться в Палестину и давший таким образом юридические основания для добровольной репатриации депортированных иудеев и формирования Иерусалимской общины. Верхней хронологической границей выступает год окончания строительства и освящения второго Иерусалимского храма, ставшие фактором кардинальных изменений в административной структуре иудейского общества и изменение статуса последнего, а также обозначившие некоторый итог в пророческой керигме Аггея и Захарии.

Географические рамки исследования ограничены территорией Иерусалима и Иудеи, куда вернулись депортированные иудеи, — аудитория пророка Захарии (Зах 1:7. 12б. 16–17, 2:2 (1:19), 2:6 (2), 2:8 (4), 2:11(7), 2:16(12), 3:2, 6:10, 7:1.3 и проч.) и где был восстановлен Иерусалимский храм.

Источниковую базу настоящей диссертации составили тексты Священного Писания (прежде всего это книги пророческие, среди которых кроме книги Захарии можно особо выделить книги пророков Аггея²⁴ и Иезекииля)²⁵, святоотеческие и иудейские толкования, древневосточные тексты и произведения

²⁴ По свидетельствам ветхозаветных книг пророк Аггей является современником пророка Захарии. См.: Гумеров А., свящ. и др. Аггей // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 248–250.

²⁵ На древнееврейском языке при том, что древнегреческий и латинский переводы, а также арамейский таргум использованы как текстуальные свидетели. Вопрос о тематической и стилистической связи между этими тремя пророческими книгами рассматривается в статье: Tuell S. S. Haggai-Zechariah: Prophecy after the Manner of Ezekiel // Thematic Threads in the Book of Twelve. Berlin–New York, 2003. P. 273–291.

античных авторов, живших около времени пророка Захарии. Классификация и характеристика источников, приведены в п. 1.1. данной диссертации.

Научная новизна исследования заключается в том, что в рамках данного диссертационного исследования разрабатываются проблемы, до сих пор не получившие однозначного решения в современной библеистике и иудаике. Для решения вопроса об историческом контексте видений пророка Захарии и особенностях отображения исторической действительности в указанном библейском тексте в диссертации применяется новая методика. Эта методика включает комплекс герменевтических, исторических, религиоведческих, текст-лингвистических, филологических методов и приемов, которые позволяют извлечь из рассматриваемого библейского текста историческую информацию и продемонстрировать как эта информация (составляющая «фонное знание» раннеахеменидской общины палестинских иудеев²⁶) применялась священным писателем для достижения поставленной коммуникативной цели. Кроме того, реконструкция ранней истории Иерусалимской послепленной общины производится с привлечением данных экстрабиблейских источников (письменных, археологических, эпиграфических и проч.) в контексте социальной истории Персидской державы периода первых Ахеменидов. Организация богослужebной жизни раннеахеменидской Иерусалимской общины впервые была рассмотрена в контексте древнеизраильских литургических практик с учетом градации ветхозаветных культовых мест. Совокупность этих методов и подходов позволила выявить причинно-следственные связи между событиями, объяснить некоторые факты эпохи, выявить место и функцию текста видений Захарии в Палестине раннеахеменидского времени.

Теоретическая и практическая значимость. Основные методы и подходы, примененные в данном диссертационном исследовании, а также его результаты можно использовать для изучения исторического контекста других аналогичных по жанру библейских книг (пророческих книг, особенно — книг

²⁶ Под палестинскими иудеями здесь будем понимать евреев, которые к 519 г. до Р.Х. находились в Иерусалиме и Иудее- как не угнанные в плен Навуходоносором в 586 г., так и вернувшиеся после эдикта Кира и в своей совокупности составившие Иерусалимскую общину.

Иезекииля и Даниила, памятников апокалиптической письменности, а также книги Откровения Иоанна). Практическая значимость данной работы состоит в том, что результаты исследования можно применять при составлении учебников и учебных пособий по Ветхому Завету.

Методология и методы исследования обусловлены поставленными задачами и спецификой источников. В данной диссертации для комплексного изучения текста видений пророка Захарии применены интертекстуальный метод (метод параллельных мест), текстлингвистический метод, а для исследования историко-культурного контекста — конкретно-исторический, историко-феноменологический, сравнительно-исторический и культуроведческий методы. Кроме того, в данной диссертационной работе были использованы описательный, герменевтический, источниковедческий и текстологический методы. В основу диссертационного исследования положен принцип «герменевтической спирали»²⁷. При работе с источниками применен информационный подход²⁸.

Рабочая гипотеза исследования. В диссертационном исследовании предполагается, что текст видений пророка Захарии в границах перикопы Зах 1:7–6:15, являясь по преимуществу пророческим текстом (а не апокалиптическим, как принято считать), в значительной степени основывается на исторической действительности раннеахеменидского периода (а точнее — времени правления Дария I Гистаспа) и отражает исторические реалии этого периода. Историческим фоном создания изучаемого пророческого текста (а вернее — разнообразных текстов, включенных в указанную библейскую перикопу) стали события, кардинальным образом изменившие религиозную жизнь и социальные структуры древнеиудейского общества. Это репатриация первой волны, создание одиночного жертвенника на месте первого Иерусалимского храма при Кире II (ок. 538 г. до Р.Х.), начало строительства Второго храма при Дарии I (ок. 520 г. до Р.Х.) и его завершение, положившие начало существованию Иерусалимской храмовой общины. При том, что последняя была храмовой, она длительное время

²⁷ Осборн Г. Герменевтическая спираль: Общее введение в библейское толкование. Одесса, 2009. 728 с.

²⁸ См. в работе: Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования. М., 2003.

(возможно, до 465 г. до Р.Х.) не была гражданской. Все эти события отражены в видениях Захарии и его пророческих речах. Специфика отображения исторической действительности в этих видениях состоит в том, что актуальные для конца VI в. до Р.Х. факты переданы посредством таинственных образов, через призму ожиданий иудейского народа и с точки зрения пророческой перспективы положительного изменения актуальной исторической ситуации. Текст не является чисто умозрительным и абстрагированным от исторической реальности указанного периода, как это представляют некоторые исследователи.

Положения, выносимые на защиту.

1) Включая тексты различного жанра перикопа Зах 1:7–6:15 преимущественно отражает пророческую традицию. Поскольку профетическая керигма всегда основывается на конкретной исторической ситуации, нуждающейся в изменении, исследуемый пророческий текст можно рассматривать как в значительной степени отражающий историческую реальность времени его составления.

2) Возрождение богослужебной практики поклонения Yhwh на месте Соломонова храма началось сразу же после эдикта Кира II (см. Езд 3:1–3). Однако до второго года Дария Гистаспа (520/519 г. до Р.Х.) существовал лишь одиночный жертвенник, тогда как о полноправной Иерусалимской гражданско-храмовой общине можно говорить лишь со времени Артаксеркса I (465–424 гг. до Р.Х.) и Ездры.

3) Важным условием строительства Второго храма при Дарии I стало совпадение политических мотивов персидских властей с желанием руководителей репатриантов, пророков и палестинских иудеев возобновить богослужение в Иерусалиме.

4) При том, что текст видений Захарии глубоко укоренен в истории и отвечает на актуальные для иудейского общества раннеахеменидского времени вопросы, он является текстом, преимущественно изображающим перспективу будущего этого общества.

5) Отображение исторической действительности в тексте видений пророка Захарии производится в контексте традиционных для ветхозаветной традиции богословских тем, главной из которых выступает богословие Сиона.

Достоверность исследования подтверждается корпусом многочисленных источников и совокупностью применяемых к их анализу и истолкованию методов.

Апробация результатов. Основные теоретические положения и материалы диссертации обсуждались на заседаниях кафедры библеистики Московской духовной академии, включались в научные доклады на ежегодных научно-богословских конференциях Московской духовной академии (Сергиев Посад, 2016, 2017, 2018, 2023; Краснодар, 2020). Результаты исследования отражены в публикациях по теме настоящей диссертации.

Статьи в рецензируемых научных журналах, рекомендуемых ВАК:

1. Бельский, В. В. Богословие Сиона в первой части книги пророка Захарии в контексте и вне контекста реконструкции Иерусалимского храма // Богословский вестник. — 2020. — № 1 (36). — С. 42–62.

2. Бельский, В. В. Видение первосвященника Иисуса (Зах. 3,1–7) и чин поставления священников в Пятикнижии: историко-экзегетический анализ // Богословский вестник. — 2020. — № 2 (37). — С. 41–58.

3. Бельский, В. В. «Отцы ваши — где они?» (Зах. 1, 5): к вопросу о генеалогии и социальном статусе пророка Захарии // Богословский вестник. — 2021. — № 1 (40). — С. 18–30.

4. Бельский, В. В. Организация иудейского богослужения в Иерусалиме при Теиспидах // Богословский вестник. — 2023. — № 4 (51) (в печати).

Статьи в других рецензируемых изданиях:

5. Бельский, В. В. Интерпретация образа «посланного вслед славы» в Зах 2:12(8) в контексте пророческих книг Ветхого Завета // Христианское чтение. — 2014. — № 6. — С. 225–243.

6. Бельский, В. В. Призыв к обращению в Зах 1,3 и евангельское учение о покаянии // XXIV ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. — М., 2015. — С. 11–14.

7. Бельский, В. В. Социальное учение пророка Захарии (Зах 7:9–10) в отношении к «пророческому движению» в Палестине (первая половина I тыс. до н. э.) // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. — 2016. — № 17. — С. 78–81.

8. Бельский, В. В. Числовая символика видений пророка Захарии и структура Зах 1–6 // Слово и образ. — 2021. — № 3(5). — С. 108–120.

Структура диссертационного исследования обусловлена целью, задачами и проблематикой исследования. Работа состоит из Введения, четырех рубрицированных глав, Заключения, списка использованных источников и литературы и четырех приложений.

Глава 1. ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ НАЧАЛЬНОГО ЭТАПА ПОСЛЕПЛЕННОГО ПЕРИОДА

1.1. Обзор источников

Источниковая база данного исследования может быть классифицирована по типам, родам и видам, при этом типы (критерием их выделения является способ кодирования и хранения информации) будут выделены в соответствии с адаптированной к истории древнего Востока и библеистике классификации. К типам источников относятся письменные источники, археологические памятники, этнографические, фольклорные, лингвистические, данные антропологии²⁹. Помимо деления источников на типы, роды и виды целесообразно распределить их описание по географическому, лингвокультурологическому и конфессиональному принципу (библейские источники, надписи персидских царей, арамейские и египетские тексты, античные источники).

Письменные источники являются наиболее информативными и делятся на две больших группы (рода по классификации Л. Н. Пушкарева): документальные и повествовательные. При этом традиционно было принято считать, что первые «воплощают» историческую действительность, а вторые «отображают ее через призму своих авторов»³⁰. Последние традиционно рассматривались как субъективные, хотя такая их характеристика не является точной и исчерпывающей. Поэтому целесообразно отказаться от безапелляционной трактовки повествовательных письменных источников как субъективных. Используемые в данной работе письменные источники можно разделить на семь групп: а) тексты Священного Писания, б) святоотеческие толкования ветхозаветных текстов, в) иудейские толкования на книгу Захарии, г) надписи

²⁹ См.: Источниковедение истории Древнего Востока: Учебник для студ. истфаков вузов / Под ред. В. И. Кузищина. М., 1984. С. 9.

³⁰ Пушкарев Л. Н. Классификация русских письменных источников по отечественной истории. М., 1975. С. 212.

Ахеменидов, д) арамейские и аккадские документы, е) египетские письменные источники, ж) произведения античных авторов.

А. Тексты Священного Писания. Предлагаемое исследование опирается на масоретский (MT), греческий (LXX) и арамейский (Targ.) тексты Ветхого Завета, изданные с критическим аппаратом. Изучение MT книги пророка Захарии показывает относительно мало текстуальных проблем: некоторые разночтения содержатся в кумранском свитке 4Q12e — древнейшем из дошедших до нас списков книги Захарии³¹. Именно MT взят за основу исследования. Относительно текста книги Захарии в LXX дореволюционный отечественный библиист И. Корсунский³² выразился как о довольно позднем и «неудовлетворительном» переводе, что может быть связано с разночтениями. Последнее утверждение нельзя принимать как однозначное: разночтения могут быть связаны с еврейским *Vorlage* греческого перевода, а также спецификой техники перевода³³. Таргум Йонатана, является по сути арамейским парафразом с элементами интерпретации³⁴. Его создание связано прежде всего с именем рабби Йосефа бар Хийи (IV в. по РХ)³⁵, что не противоречит, однако, мнению митрополита Григория (Чукова) о таргуме как результате работы многих поколений иудеев³⁶. В данном исследовании таргум, подобно упомянутым выше MT и LXX, представляет интерес как свидетель текста Еврейской Библии.

³¹ См.: Лявданский А. К., Барский Е. В. Захарии пророка книга. С. 670. Фотографии рукописей книги Двенадцати находятся в свободном доступе (4Q78–4Q XII // *Dead Sea Scroolls* [сайт] // URL: <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive>. (Дата обращения: 21.02.2019)). В рукописи 4Q XII^e представлены наиболее полные фрагменты книги пророка Захарии (Зах 1:4–6. 9–10. 13–14, 2:10–14, 3:2–10, 4:1–4, 5:8–11, 6:1–5, 8:2–4. 6–7, 12:7–12; см.: 4Q XII^e // Ulrich E. & al. *Discoveries in the Judaean Desert*. Vol. 15: Qumran Cave 4.X: The Prophets. Oxford, 1997. P. 257–266).

³² Корсунский И. Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. С. 17.

³³ О подборе лексических аналогов см.: Eidsvåg G. M. *The Old Greek Translation of Zechariah*. Leiden–Boston, 2016. P. 92–95.

³⁴ Ладинский А. Древнейшие переводы и перифразы Священного Писания Ветхого Завета // *Духовная Беседа*, 1872. I. №21–22, С. 382.

³⁵ Paul V.M., Flesher P. V. M., Chilton B. *The Targums: A Critical Introduction*. Waco, TX, 2011. P. 173; Chilton, B. D. *The Glory of Jsrael: The theology and provenience of the Isaiah Targum*. London, 1983. P. 1.

³⁶ Чуков Н. К., прот. (митр. Григорий) Мессеианские представления иудеев по таргуму Ионафана, сына Узиелова. Л., 1926. Л. I. Примечательно оригинальное почтение таргумистом 3 гл. книги пророка Захарии (см.: Sweeney M. A. *Targum Jonathan's reading of Zechariah 3: A Gateway for the Palace* // Sweeney M. A. *Reading Prophetic Books: Form, Intertextuality, and Reception in Prophetic and Post-Biblical Literature*. Tübingen, 2014. P. 376–394).

Основным источником данного диссертационного исследования выступает древнееврейский текст видений пророка Захарии (Зах 1:7–6:15). Основаниями для выделения этого текста служит внутритекстовая датировка всего отрывка 24 швата второго года Дария (Зах 1:7) и его структурное единство (цикл из 7 (+2) видений, см. ниже в гл. 2). С точки зрения стиля текст Зах 1:7–6:15 содержит как элементы, свойственные допленной пророческой традиции, так и особенности, характерные для зарождающегося в эпоху Второго храма апокалиптического жанра. Структурные и содержательные характеристики этого библейского текста будут более детально рассмотрены в следующей главе³⁷.

Кроме книги Захарии, информативными (с точки зрения уточнения исторического контекста видений этого пророка) являются книги пророка Аггея и Ездры — Неемии. Пророк Аггей являлся старшим современником Захарии, его книга состоит из четырех пророческих речей. Что касается книг Ездры — Неемии, то они составлены позже и акцентируют внимание на событиях V в. В отличие от вышеуказанных пророческих книг, книги Ездры — Неемии содержат нарративный материал, декреты и рескрипты персидских царей (Езд 1:2–4, 6:3–12, 7:12–28), а также материалы деловой переписки (Езд 4:11–16, 4:17–22, 5:7–17), касающиеся возвращения иудеев и восстановления Иерусалимского храма.

Б. Патристические комментарии IV–V вв. отражают христианское понимание текста видений пророка Захарии в его древнегреческой, сирийской и латинской версиях. Из древнейших христианских толкований сохранились комментарии Дидима Слепца (только на Захарию)³⁸, Феодора, епископа

³⁷ Поскольку текст исследуемой библейской книги входит в состав книги Двенадцати, которую можно рассматривать не только как сборник, но и как довольно цельное произведение, логично предположить корреляцию структуры книги пророка Захарии со структурой книги Малых пророков. Однако вопрос о истории редакций и времени составления сборника остается по-прежнему остается дискутируемым (см.: Wöhrle J. Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition. Berlin, 2006. 499 S.; Nogalsky J. Literary precursors to the book of the Twelve. Berlin–New York, 1993. 309 p.; Nogalsky J. Redactional processes in the book of the Twelve. Berlin–New York, 2012. 309 p.). Тем не менее П. Б. Хартог отмечает, что даже в поздний период эпохи Второго храма книги Малых пророков бытовали в сборниках в различном составе, который определялся писцом (см.: Hartog P. B. Reading and Copying the Minor Prophets in the Late Second Temple Period // Fabry H.-J. The Books of the Twelve Prophets: Minor Prophets — Major Theologies. Leuven, 2018. P. 423.).

³⁸ Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie. P., 1962. 3 vol. (SC 3–85).

Мопсуестийского³⁹, святителя Кирилла Александрийского⁴⁰, блаженного Феодорита, епископа Кирского⁴¹, пресвитера Исихия Иерусалимского⁴², священномученика Ипатия, епископа Эфесского⁴³. Комментарий блаженного Иеронима Стридонского представляет собой работу компилятивного характера, опирающуюся в основном на толкование Дидима⁴⁴. До нашего времени почти в полном объеме дошло толкование преподобного Ефрема Сирина⁴⁵. Кроме того, на книгу Захарии ссылаются в своих трудах святой Иустин Философ, священномученик Киприан Карфагенский, святитель Иоанн Златоуст, блаженный Августин и др.⁴⁶. Видение маслин и золотого светильника толкует в своем «Пире десяти дев» святой Мефодий Олимпийский⁴⁷. В данной работе акцент сделан на комментариях христианских авторов IV–V вв., так как именно к этому времени относится составление большинства святоотеческих толкований. Одновременно данные толкования, содержащие цитацию исследуемого библейского текста в полном объеме, также выступают свидетелями этого текста.

В. К иудейским экзегетическим произведениям относятся источники палестинских евреев и евреев эллинской диаспоры. От последних сохранилась

³⁹ Опубликовано в PG. 66. Col. 493–596.

⁴⁰ Cyrillus Alexandrinus. Commentariorum in XII prophetas minores. In Zachariam prophetam // PG. 72. Col. 9–276; перевод: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Малых пророков / Пер. П. И. Казанского; под ред. М. Д. Муретова // Богословский вестник, 1896, 9, Прил., с. 403–418; 1896, 11, Прил., с. 419–434; 1896, 12, Прил., с. 435–448; 1897, 1, Прил., с. 1–16; 1897, 2, Прил., с. 17–32; 1897, 3, Прил., с. 33–48; 1897, 4, Прил., с. 49–64; 1897, 5, Прил., с. 65–80; 1897, 8, Прил., с. 81–96; 1898, 1, Прил., с. 97–112; 1898, 2, Прил., с. 113–128; 1898, 3, Прил., с. 129–144; 1898, 4, Прил., с. 145–160; 1898, 5, Прил., с. 161–176; 1898, 6, Прил., с. 177–192; 1898, 7, Прил., с. 193–224; 1898, 8, Прил., с. 225–232.

⁴¹ Theodoretus beatus, ep. Cyrensis. Interpretatio Zachariae prophetae // PG. 81. Col. 1873–1960; CPG, N 6208; перевод: Феодорит Кирский, блж. Толкование на двенадцать пророков // Творения блж. Феодорита. М., 1857, т. 5. С. 78–152.

⁴² Hesychii presbyteri Jerosolymitani Epitome Duodecim prophetarum et Isaiae in versiculos digesta // PG. 93. Col. 1361–1368.

⁴³ Фрагменты см.: в Clavus Patrum Graecorum, N 6807.2.

⁴⁴ Hieronymus, beatus. Commentariorum in Zachariam prophetam // PL 25. Col. 1415–1542; Иероним Стридонский, блж. Две книги толкований на пророка Захарию; Третья книга толкований на пророка Захарию; Одна книга толкований на пророка Малахию // Творения. Киев, 1900, т. 15. С. 1–195. О заимствованиях из Дидима см.: Rebenich S. Jerome: The "Vir Trilinguis" and the "Hebraica Veritas" // Vigiliae Christianae. Vol. 47. № 1. Mar., 1993. P. 54.

⁴⁵ Ephraem Syrus. In Zachariam prophetam explanatio // S. Ephraem Syri Opera omnia: in 6 t. T. 2. Roma, 1740. P. 285–311. Перевод: Ефрем Сирийский, преп. Толкование на книгу пророчества Захарии // Ефрем Сирийский, преп. Творения иже во святых отца нашего преп. Ефрема Сирина. Ч. 6. Сергиев Посад, 1901. С. 163–198.

⁴⁶ Библиейские комментарии Отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. XIV. Тверь, 2010. С. 223–263.

⁴⁷ См.: Methode d'Olympe. Le Banquet // SC 95. P. 300–302.

лишь единственная ссылка Филона на Зах 6:12 в связи с раскрытием его учения о логосе в трактате «О смешении языков»⁴⁸. Палестинская экзегеза представлена скудными данными из кумранских флорилегиев⁴⁹ (сборников мессианских цитат из Библии), а также иудейскими комментариями, которые приводит как одно из мнений блаж. Иероним⁵⁰.

Стоит отметить, что авторы вышеперечисленных экзегетических трудов не делают акцента на выявлении структуры исследуемого библейского текста и его соотнесенности с историческими обстоятельствами времени пророческого служения Захарии. Также стоит учитывать, что ветхозаветный библейский текст (частью которого является изучаемый отрывок книги Захарии) функционировал и продолжает функционировать как литургический текст определенной традиции⁵¹. Из этого следует, что, с одной стороны, исследуемый библейский текст необходимо рассматривать в контексте традиции, в рамках которой он был создан, зафиксирован и функционировал. С другой стороны, при анализе вариантов перевода и комментариев к данному сакральному тексту принципиально учитывать языковую среду, социокультурный контекст, в рамках которых создавался перевод или комментарий, а также актуальную для комментатора богословскую проблематику.

Г. Ахеменидские надписи. Древневосточные и античные тексты важны для уточнения обстоятельств возникновения текста видений пророка Захарии. Это прежде всего древнеперсидские письменные источники: манифест Кира Великого (ок. 539 г. до Р.Х.)⁵², Бехистунская надпись (DB) царя Дария I (521–518 гг. до

⁴⁸ Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 317.

⁴⁹ Тексты Кумрана. Вып. I. М., 1971. 495 с.

⁵⁰ Иероним Стридонский, блж. Две книги толкований на пророка Захарию; Третья книга толкований на пророка Захарию; Одна книга толкований на пророка Малахию. Творения. Киев, 1900. т. 15.

⁵¹ В лекционной системе константинопольской и иерусалимской литургических традиций видения Захарии или их отрывки не использовались. В иудейской синагогальной традиции отрывок Зах 2:14–4:7(9) читается в качестве гафтары в первую субботу Хануки (см.: Пятикнижие и Гафтарот: ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». М.-Иерусалим, 1999. С. 1409–1411).

⁵² См.: Cyrus Cilinder // URL: https://web.archive.org/web/20180311235804/https://www.livius.org/cz/cz/cyrus_I/cyrus_cylinder2.html (Дата обращения: 15.07.2023).

Р.Х.)⁵³, его же Деирменджикская (ок. 494 г. до Р.Х.)⁵⁴ и Накши-Рустамская надписи (ок. 490 г. до Р.Х.)⁵⁵.

Поскольку видения Захарии датируются вторым годом Дария (Зах 1:7), первостепенный интерес представляют источники времени правления этого персидского царя. Обнаруженная в 1835 г. Г. Раулинсоном, Бехистунская надпись выбита на скале в труднодоступном месте на трех языках: древнеперсидском, эламском и аккадском. Изначальный текст источника был составлен на древнеперсидском языке⁵⁶. Кроме того, текст надписи переписывался и распространялся на арамейском языке⁵⁷. Надпись представляет собой излагаемое от первого лица повествование Дария I Гистаспа о своем приходе к власти и последовательных победах над мятежниками. Источник имеет пропагандистский характер и имеет целью обоснование легитимности указанного монарха, а также увековечение памяти о нем⁵⁸. То же отчасти справедливо и в отношении найденной в 1843 г. Накши-Рустамской надписи а⁵⁹.

Понимание правового положения ранней Иерусалимской общины после пленного периода невозможно без учета религиозной политики предшествовавших Дарию I правителей. В этой связи особо информативным является найденный в 1879 г. глиняный цилиндр Кира Великого (BM 90920). Написанный на аккадском языке эдикт восстанавливает пришедшие в упадок при Набониде культы богов. Аккадский язык, его традиционная для монархов Двуречья внешняя форма, а также частое упоминание в документе Мардука и

⁵³ Malbran-Labat F. La version accadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun. Roma, 1994. 174 p. Арамейский перевод (сохранился на табличках) см. в TAD: Porten B., Yardeni A. (eds.) The Bisitun Inscription // Textbook of Aramaic documents from ancient Egypt. Vol. 3. Jerusalem, 1999. P. 59–71. См. также: Lecoq P. Les inscriptions de la Perse achéménide. Paris, 1997. 330 p.

⁵⁴ Darei epistula post a. 494// Dittenberger W. Sylloge inscriptionum Graecarum: in 4 vol. Vol. I. Lipsiae, 1915. № 22. P. 20–21.

⁵⁵ DNa inscription // URL: <https://www.livius.org/sources/content/achaemenid-royal-inscriptions/dna/> (Дата обращения: 29.11.2019); Lecoq P. Les inscriptions de la Perse achéménide. Paris, 1997. P. 219–221.

⁵⁶ См.: Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н. э.). М., 1963. С. 87–88.

⁵⁷ См.: Porten B., Yardeni, A. (eds.) The Bisitun Inscription // Textbook of Aramaic documents from ancient Egypt. Vol. 3. Jerusalem, 1999. P. 59–71. О факте распространения надписи сообщается в самом тексте (см.: DB §70 древнеперсидской версии).

⁵⁸ См.: Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. С. 68, 81–84, 178.

⁵⁹ См.: DNa inscription // URL: <https://www.livius.org/sources/content/achaemenid-royal-inscriptions/dna/> (Дата обращения: 29.11.2019).

месопотамских топонимов свидетельствуют о том, что в качестве основной территории применения этого нормативно-правового акта рассматривалась именно территория Вавилонии («Шумера и Аккада»)⁶⁰.

Д. Арамейские и аккадские документы. При сравнении данных переписки элфантинских евреев (V в. до Р.Х.)⁶¹ со сведениями о Иерусалимской общине последней четверти V в. следует учитывать, что папирусы из Элефантины отражают другую эпоху (V в. до Р.Х.), другую географическую область (Египет) и отличные от иудеев Палестины и Вавилона религиозные представления. В частности почитание в Элефантинской иудейской колонии наряду с Ywh других богов свидетельствует о религиозном синкретизме, на что указывает и само намерение построить храм вне Святой земли⁶².

Тесные связи иудеев-репатриантов с иудеями, оставшимися в Вавилоне, определяют значимость источников о последних. Относительно недавно найденные клинописные таблички из Аль-Яхуду (акк. *āl Yahudu* ‘город иудеев’) позволяют получить представление о занятиях, социальном статусе, религиозном мировоззрении вавилонских иудеев в позднеавилонский и раннеахеменидский периоды⁶³.

Е. Информативная ценность текстов египетского происхождения обусловлена как стратегическим положением Палестины по отношению к Египту, так и наличием папирусов и надписей, содержащих обширные данные о храмовой администрации и храмовом хозяйстве. Иероглифические надписи египетского флотоводца и жреца Уджагорреснета, выбитые на его наофорной статуе, содержат сведения о завоевании Египта Дарием I, а также могут служить источником о религиозной политике персидских властей и их взаимодействием с элитами

⁶⁰ См.: Cyrus Cilinder // URL: https://web.archive.org/web/20180311235804/https://www.livius.org/ct-cz/cyrus_I/cyrus_cylinder2.html (Дата обращения: 15.07.2023).

⁶¹ См.: Porten B. Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony. Berkeley, 1968. 458 p.; более раннее издание – Cowley A. (edd.) Aramaic papyri of the fifth century B.C. Oxford, 1923. 319 p.

⁶² Porten B. Archives from Elephantine. P. 67–83.

⁶³ Некоторые из документов в латинской транслитерации опубликованы в: Lubetski M. (ed.) New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean, and Cuneiform. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007. P. 206–221.

покоренных народов⁶⁴. Демотические письма жрецов элевтинского храма Хнума проливают свет на статус храмов в Египте и взаимоотношения местного жречества с персидской администрацией⁶⁵.

Ж. Античные источники. Особенно информативными являются «История» Геродота (ок. 484 – ок. 425 гг. до Р.Х.)⁶⁶, а также трагедия Эсхила (ок. 525 – ок. 456 гг. до Р.Х.) «Персы»⁶⁷. Первый труд содержит повествование о приходе к власти (лже)Бардии, его свержении Дарием Гистаспом и административных реформах последнего, а также сведения о политической, экономической и этнической ситуации в Леванте⁶⁸. Второй текст, являясь драматическим произведением, подчинен канонам трагического жанра и является проводником определенной идеологии, однако «Персы» написаны младшим современником Дария I и содержат некоторую информацию о политической ситуации в Ахеменидской державе.

Археологические данные о Палестине Ахеменидского периода весьма скудны. Это обусловлено тем, что культурные слои Персидской эпохи, являясь самыми верхними или находясь под постройками эллинистического и римского периода, значительно пострадали от различных воздействий (в т.ч. и от поздних строительных работ)⁶⁹. Тем не менее данные раскопок позволяют получить представление о социальном и этническом составе населения Леванта, хозяйственно-культурных связях с другими регионами империи, административном статусе палестинских территорий, религиозных воззрениях жителей. Среди археологических находок Палестины персидского периода можно

⁶⁴ См.: Statuette Naophore du Vatican № 158 [113] // Posener G. La première domination perse en Egypte: recueil d'inscriptions hiéroglyphiques. Le Caire, 1936. P. 1–26.

⁶⁵ См.: Spiegelberg W. Drei demotische Schreiben aus der Korrespondenz des Pherendates, des Satrapen des Darius' I., mit den Chnum-Priestern von Elephantine // SPAW. 1928. Bd. 30. S. 604–622, а также в описании: P. 13536, 13539, 13540, 23584 // Zauzich K.-Th. (beschr.) Ägyptische Handschriften. Teil 2. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1971. P. 7–9, 119–120.

⁶⁶ Ἡροδότου Μοῦσαι // The little Sailing: Ancient Greek Texts [Сайт] URL: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.html> (Дата обращения: 17.11.14).

⁶⁷ Αἰσχύλος. Πέρσαι // Perseus Digital Library [сайт] URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0011> (Дата обращения: 6. 11. 2018). Русский перевод в кн.: Эсхил. Трагедии. М., 1971. 382 с.

⁶⁸ См.: Hdt III, 3–8, 61–98.

⁶⁹ Stern E. Archaeology of Persian Palestine // Davies W. D., Finkelstein L. (eds.). The Cambridge history of Judaism: in 3 vol. Vol. I. Cambridge, 2008. P. 90.

выделить архитектурные сооружения, захоронения, керамику, храмы, святилища и другие культовые сооружения, скульптурные изображения, кафельницы, печати и их оттиски, находки из металла и фаянса и др. Информативную ценность представляют и археологические данные с других территорий Персидской империи. Эти данные позволяют отчасти восполнить недостаток сведений, которые дает археология после пленной Иудеи.

Данные языка позволяют выявить и уточнить как структуру основного источника (видений пророка Захарии), так и соотнесенность содержащейся в библейских текстах информации с данными других письменных источников. В связи с последним очень характерен пример из Агг 1:1b, где в МТ Зоровавель назван $\text{הַיְהוּדָה הַגָּדוֹל}$ ('правитель Иудеи', pehā^h — титул чиновника в Нововавилонской и Персидской империях), а в LXX стоит $\acute{\epsilon}\kappa \text{φυλῆς } \text{Ιουδα}$ ('от колена Иудина'). Чтение LXX может свидетельствовать о незнании жившим в эллинистическую эпоху переводчиком административно-политических реалий Палестины раннеахеменидского периода. Анализ применения священнописателем различных лексико-грамматических структур (см. ниже, в п. 1.3) позволяет выявить структурные компоненты исследуемого библейского текста, что в свою очередь расширяет информативный потенциал источниковедческого анализа. При работе с лингвистическими данными степень арамеизации текста, являющаяся ненадежным критерием датировки библейского текста⁷⁰, не учитывается.

Таким образом, корпус источников по исследуемой проблеме отличается разнообразием и «фрагментированным» характером. Последнее предполагает, что при недостаточности для достижения исследовательских задач собственно иудейского материала исследователь (будь то библеист или востоковед) будет использовать данные источников из других регионов. Результаты такого подхода можно увидеть в следующем параграфе.

⁷⁰ См.: Bauer H., Leander P. *Historische Grammatik der hebraischen Sprache des Alten Testaments*. Halle, 1922. S. 25–27; Mitchell T. C. *Biblical Archaeology in the Persian Period* // Curtis J. (ed.) *Studies in Ancient Persia and the Achaemenid Period*. Cambridge, 2020. P. 54–55.

1.2. История изучения видений пророка Захарии и их исторического контекста

Как и история любого научного исследования, историография видений пророка Захарии и их исторического контекста представляет собой последовательное изменение концептуальных воззрений на данный библейский текст, обусловленное прежде всего сменой методологических парадигм и количественным изменением источниковой базы. По этой причине в предложенном историографическом обзоре представлены как монографии и комментарии собственно по тексту видений пророка Захарии, фокус которых заострен на исследуемом библейском тексте, так и исследования по истории общины палестинских иудеев раннеахеменидского периода.

Как было отмечено выше, этапы решения поставленной в работе проблемы выделены в соответствии с принципиальными изменениями в научной методологии или в источниковой базе. Поскольку дореволюционная отечественная библеистика развивалась в контексте зарубежной библейской науки (имели место как использование ее достижений, так и полемический ответ на «библейскую критику») и аналогичная ситуация наблюдается в советский и постсоветский периоды, деление историографии по национальному или конфессиональному принципу в данном параграфе является нецелесообразным. История изучения видений пророка Захарии и их контекста представлена здесь как единый процесс.

В своем толковании на книгу Двенадцати архиеп. Ириней (Клементьевский) придерживался мнения, что первоначально возвращение и восстановление храма были инициированы Киром, однако процесс был прерван по смерти царя, когда «*Артазёрзъ илѣ Камбизъ сынъ ѿ преемникъ Кѹровъ былъ ѡбольщенъ ѿ Самарѣнъ*»⁷¹. Однако восстановительные работы возобновились с воцарением Дария Гистаспа. При этом архиеп. Ириней не ставит вопроса о мотивации персидских монархов, а

⁷¹ Ириней (Клементьевский), архиеп. Толкование на дванадцать пророков: в 6 ч. Ч. 5. СПб., 1807. Л. 153.

подлинной причиной возникновения препятствий считает нежелание народа строить храм⁷². Текст Зах 1–6 толкователь рассматривает как серию видений: I Кони (1:7–12), II Рога и Мастера (2:1–4), III Иисус (3:1–7), IV Светильник (4:1–6), V Свиток+Ефа (двухчастное, 5:1–4. 5–8), VI Колесницы (6:1–8)⁷³. К этим видениям примыкает Божье повеление (6:9–15)⁷⁴. Однако интерпретация видений в комментарии архиеп. Ириней была слабо связана с историческими реалиями VI в. до Р.Х. в виду узкой источниковой базы, находившейся в распоряжении автора.

В центре внимания опубликованной в 1876 г. статьи заслуженного профессора Московской духовной академии П. И. Казанского находятся общее состояние и настроения вернувшихся из плена иудеев. В качестве основного источника библеист избирает книги Аггея и Захарии. Исследователь отмечает, что средства на начало реконструкции дотировались Киром (не указывая, однако, их источник финансирования)⁷⁵. Препятствия, чинимые самарянами, привели к запрету на строительство храма, действовавшему при Камбизе и Лжесмердисе⁷⁶. Ситуацию усугубляли снижение плодородных качеств земли и засуха. Особенностью концепции П. И. Казанского является то, что надежды на восстановление храма, приход Мессии и возвращение суверенитета Израилю акцентировались как основные⁷⁷.

Протоиерей П. Е. Образцов в своем изданном в 1873 г. комментарии отмечал в процессе реконструкции сочетание внешних и внутренних факторов: при лже-Смердисе строительство храма было остановлено, однако даже созданного при Дарии I режима максимального благоприятствования не было достаточно для возобновления работ (занятые обустройством собственного быта иудеи оправдывались годами неурожая). Первостепенную значимость для восстановления храма, с точки зрения прот. П. Образцова, имела деятельность

⁷² См.: Ириней (Клементьевский), архиеп. Толкование. Ч. 5. Л. 153об. (ср.: его же. Толкование на дванадцать пророков: в 6 ч. Ч. 6. СПб., 1809. Л. 1).

⁷³ См.: Ириней (Клементьевский), архиеп. Толкование на дванадцать пророков: в 6 ч. Ч. 6. СПб., 1809. Л. 8об, 17об, 20об, 33об, 43об, 53об, 57, 59об.

⁷⁴ См.: там же. Л. 65об.

⁷⁵ Казанский П. И. Иудеи по возвращении из плена вавилонского // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. – 1876. – № 5. – С. 308.

⁷⁶ См.: там же. С. 314.

⁷⁷ См.: там же. С. 318–319.

пророков Аггея и Захарии⁷⁸. Сходной концепции придерживался опубликовавший тремя годами позже свое толкование на книгу Захарии епископ Палладий (Пьянков). Однако экзегет отмечает еще один неблагоприятный фактор — налоговое бремя, не позволявшее вернувшимся иудеям активно участвовать в восстановительных работах⁷⁹. Стоит внимания и специфическое определение, данное епископом Палладием самарянам: это «полуязычники, полуиудеи, поклонявшиеся и истинному Богу и языческим идолам»⁸⁰.

Большое значение как для зарубежной, так и для отечественной библеистики имела вышедшая в 1895 г. монография профессора Лейденского университета В. Г. Костерса «Восстановление Израиля в персидский период». В этом исследовании автор выдвигает и последовательно обосновывает тезис о том, что плен закончился во второй год Дария Гистаспа⁸¹. Первым, кто усомнился в исторической достоверности повествования Ездры, был Э. Шрадер⁸², однако именно в монографии В. Г. Костерса эта гипотеза получила свое концептуальное завершение. Голландский ученый категорически отрицал факт репатриации иудеев при Кире II, отдавая предпочтение свидетельствам книг Аггея и Захарии (разумеется, в своей интерпретации)⁸³. Так, он писал: «Что наши пророки не знали о возвращении gola, прямо явствует из того, что они понимали время, в которое жили, как относящееся еще ко времени наказания»⁸⁴. В качестве аргументов этого утверждения библеист приводит следующие замечания: а) «имена, которыми пророки называют строителей храма, не говорят за существование gola среди их слушателей»⁸⁵; б) пророки Аггей и Захария не дифференцируют тех, кто остался,

⁷⁸ См.: Образцов П., свящ. Опыт толкования св. пророка Захарии в порядке последовательного чтения Священного Писания. СПб., 1873. С. 2–3сл.

⁷⁹ См.: Палладий (Пьянков), еп. Толкование на книгу святого пророка Захарии. Вятка, 1876. С. IV.

⁸⁰ Там же. С. III. Ср. с позицией М. А. Дандамаева (см. ниже).

⁸¹ См.: Kusters W. H. Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode. Heidelberg, 1895. S. 19.

⁸² См.: Schrader E. Die Dauer des zweiten Tempelbaues // Theologische Studien und Kritiken. 1867. S. 460–504.

⁸³ См.: Kusters W. H. Die Wiederherstellung Israels S. 17.

⁸⁴ «Dass unsere Propheten von keiner Rückkehr der Gola wissen, geht ferner daraus hervor dass sie die Zeit, in der sie leben, noch als zur Strafzeit gehörig betrachten». (Ibid. S. 19).

⁸⁵ Перевод В. Д. Попова (Попов В. Д. Возвращение иудеев из плена вавилонского. С. 139). Оригинал: «sprechen die Namen, mit denen diese Propheten die Tempelbauer bezeichnen, nicht für die Anwesenheit der Gola unter ihren Hörern» (Kusters W. H. Die Wiederherstellung Israels S. 18).

и тех, кто вернулся из плена. Например, В. Г. Костерс приводит описание видения Землемерной верви (Зах 2:5сл.) о многочисленном заселении Иерусалима и его окрестностей и утверждает, что если бы при Кире II действительно вернулось бы 50 тысяч иудеев, то Захария бы не говорил об актуальной малозаселенности⁸⁶. Реконструкцию Иерусалимского храма ученый связывает исключительно с инициативой персидской власти. Езд 5:13–15 сообщает о прибытии в Иудею персидского уполномоченного Шешбацара, и именно ему, а не репатриантам было поручено построить храм⁸⁷. Следовательно, отмечал В. Г. Костерс, пленные вернулись после постройки храма. Наконец, согласно голландскому исследователю, нарратив Езд 2 зависит от источника книги Неемии: таким образом на основании сходства Езд 3:1 и Неем 8:1 В. Г. Костерс подвергает сомнению эту часть нарратива книги Ездры⁸⁸.

Профессор Венского университета Э. Зеллин (1867–1946), опираясь на выдвинутые В. Г. Костерсом положения, одним из первых поставил вопрос о соотношении исторической действительности, исторического процесса (*realer Vorgang*) и текста «ночных видений» Захарии. Так, вслед за А. ван Хонакером⁸⁹ видел в эпизоде Венчания (Зах 6:9–15) не символическое действие, а аудицию, функционирующую в качестве притчи (*Parabel*)⁹⁰. Таким образом, в своей монографии Э. Зеллин четко обозначил связь между информативностью видений пророка Захарии как исторического источника и вопросом о жанре и структуре данного текста.

В целом рубеж XIX–XX вв. характеризовался активным (по сравнению с предыдущим периодом) развитием библейской науки, выразившимся в публикации значительного количества научных работ. Параллельно на новый качественный уровень выходит востоковедение, которое с 1880-х гг. вступает в

⁸⁶ См.: Kusters W. H. Die Wiederherstellung Israels. S. 18–20.

⁸⁷ См.: *ibid.* S. 26.

⁸⁸ См.: *ibid.* S. 29–31.

⁸⁹ См.: Hoonacker A., van. Zorobabel et le second temple. Étude sur la chronologie des six premiers chapitres du livre d'Esdras. Ghent & Leipzig, 1892. 91 p.

⁹⁰ См.: Sellin E. Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. Studie II: Die Restauration der jüdischen Gemeinde in Jahren 538–516.–Das Schicksal Serubbabels. Leipzig, 1901. 199 S.

свой классический период, когда были систематизированы и теоретически осмыслены данные дешифровки древневосточных систем письма, археологических раскопок. Хотя обе науки развивались в одной научной парадигме (позитивизм), а библеисты были знакомы с результатами исследований археологов и востоковедов, на данном этапе в библейской науке эти результаты были мало востребованы (за исключением таких явлений как идеологически детерминированный «панвавилонизм» Ф. Делича). Достаточно упомянуть, что В. Г. Костерс и Э. Зеллин в рассмотренных выше трудах апеллируют преимущественно к библейским источникам (последний будет первым из немецких библеистов, кто признает значимость для исследований Библии археологии Святой земли).

Некоторые положения концепции В. Г. Костерса вызвали критические отклики со стороны библеистов (как российских, так и зарубежных). Одним из таких ученых был профессор Киевской духовной академии В. Д. Попов (1879 – не ранее 1926). В своей монографии, рассматривающей процесс возвращения иудеев в Палестину, В. Д. Попов не только проанализировал гипотезу В. Г. Костерса, но и поставил и предпринял попытку решить ряд проблемных вопросов. Библеист отдает предпочтение книге Ездры как достоверному и основному источнику, причем книгам Аггея и Захарии отводится второстепенное место⁹¹. Исходя из этого библеист не подвергает сомнению подлинность переданных в книге Ездры вариантов декрета Кира, полагая, что «оригинал приказа Кира был гораздо полнее, чем наши версии»⁹². Причины такой политики Кира В. Д. Попов усматривает в стремлении снискать благосклонность и лояльность иудеев, а также создать базу обеспечения провиантом готовившегося египетского похода⁹³. При этом исследователь уделяет внимание догматической стороне проблемы — согласованию воли Божьей и воли человеческой, — которую В. Д. Попов решает просто: Кир мог действовать исходя из личных или государственных интересов, однако фактически, не желая и не осознавая того, мог выполнять волю Yhwh.

⁹¹ См.: Попов В. Д. Возвращение иудеев из плена вавилонского. С. XVII, XVIII, XIX.

⁹² Там же. С. 31.

⁹³ Там же. С. 35–36.

Дж. А. Смит в вопросе об инициативе строительства не отрицал ни царских указов, ни проповедническую деятельность пророков: ученый полагал, что внутренний характер мотивации Аггеем и Захарией вернувшихся иудеев, был эффективнее апелляции к царским указам⁹⁴.

Фундаментальное исследование по исагогике и экзегетике книги Захарии было подготовлено доцентом Московской духовной академии священником (впоследствии — протоиереем) Д. В. Рождественским (1864–1926). Преимущественно исагогический характер работы отражен в ее названии и объясняет, почему основное внимание автор уделяет именно вводным вопросам (проблема единства книги пророка Захарии, время и характеристика эпохи, происхождение пророка — автора книги, проблема идентичности Зоровавеля Шешбацару и проч.). При этом первыми в ряду специальных исагогических вопросов автор монографии ставит «политическое состояние народов древнего Востока» и «состояние иудейского общества» эпохи Захарии⁹⁵. Исследователь отмечает, что после указа Кира II иудеи (занимавшиеся по его мнению земледелием) не стремились вернуться в Палестину из вавилонского «рабства», однако в их среде были изжиты остатки идолопоклонства⁹⁶. Анализируя причины благожелательной политики Кира в отношении иудеев, священник Д. Рождественский последовательно критикует три допускаявшиеся исследователями возможные мотива персидского царя (помощь при взятии Вавилона, сходство иудейского монотеизма с зороастризмом, создание военной базы для египетского похода). Далее библеист резюмировал: «Скорее здесь действовали общие политические соображение царя Персидского, который, вопреки обычаям своих предшественников и большинства последующих завоевателей, терроризовавших население покоренных стран с тем, чтобы отбить всякую охоту к сопротивлению, предупредить возможные попытки возвращение свободы и самостоятельности; старался расположить к себе гуманным

⁹⁴ См.: Smith G. A. The Book of the Twelve Prophets Commonly Caled the Minor: in 2 Vol. Vol. 2. London, 1908. P. 210–211.

⁹⁵ Рождественский Д., свящ. Книга пророка Захарии. С. 4.

⁹⁶ См.: там же. С. 42, 52.

обращением, внимательным отношением к существующим порядкам и обычаям и в особенности к религиозным учреждениям и обрядам»⁹⁷. Вместе с тем не остается за пределами изучения и экзегетика указанной пророческой книги, в том числе и текст ночных видений⁹⁸. По вопросу о количестве видений свящ. Д. Рождественский высказывался в пользу выделения восьми, считая несостоятельной точку зрения, согласно которой нужно объединить пятое и шестое видение в одно (Doppelvision)⁹⁹. Проблема времени и характера видений разрешается так: они были ночью, но являлись не сном, а «экстатическими созерцаниями»¹⁰⁰. Надписание Зах 1:7 Д. Рождественский относит ко всем видениям этого ряда¹⁰¹. Значительное влияние на экзегезу протоиерея Д. Рождественского оказала монография протоиерея А. А. Глаголева «Ветхозаветное библейское учение об ангелах»¹⁰². При этом к тексту Захарии этот отечественный исследователь подходит прежде всего как филолог-семитолог. В то же время священник Дмитрий не ограничивается еврейским текстом, а по мере надобности обращается к греческому и латинским текстам книги Захарии. В этой связи характерно, что толкования некоторых мест опираются именно на LXX, а не на хорошо знакомый автору МТ (см., напр., его интерпретацию 2:17 (13))¹⁰³. Однако объектом интерпретации остается преимущественно еврейский текст (см. летящий свиток в 5:1)¹⁰⁴.

Внимание раннеахеменидской Иерусалимской общине и деятельности пророка Захарии уделяет в своем труде и Ш. Айзенштадт¹⁰⁵. Характеризуя Персию как «поначалу либеральную державу», ученый так пишет о мотивации Кира II: «Царь Кир с самого начала понимал, что массы переселенных должны

⁹⁷ См.: Рождественский Д., свящ. Книга пророка Захарии. С. 48.

⁹⁸ Там же. С. 100–130.

⁹⁹ Там же. С. 103–104.

¹⁰⁰ Там же. С. 104.

¹⁰¹ Там же. С. 107.

¹⁰² Глаголев А., прот. Ветхозаветное библейское учение об ангелах: Опыт библейско-богословского исследования. Киев, 1900. 705 с.

¹⁰³ Рождественский Д., свящ. Книга пророка Захарии. С. 112.

¹⁰⁴ Там же. С. 119.

¹⁰⁵ См.: Айзенштадт Ш. Пророки, их эпоха и социальное учение. М., 2004. 248 с. Первое издание вышло в 1926 г.

вернуться в родные дома и получить права на автономию»¹⁰⁶. В свою очередь реализация этой автономии, с точки зрения Ш. Айзенштадта, была связана с личностями Неемии и Ездры. «Сам Неемия, — пишет автор книги, — получивший от царя санкцию и полномочия на формирование автономной администрации страны, по всей видимости, был воспитан в духе пророческих идей и сделал их краеугольным камнем общественных реформ»¹⁰⁷. Тем не менее персидские цари после Кира начинают укреплять вертикаль власти, а в результате изменения политической конъюнктуры трансформируются и приоритеты иудейского общества. Инициатором строительства Второго храма Ш. Айзенштадт считал пророка Аггея, вокруг которого объединились руководители — светский Зоровавель и религиозный Иисус. Видения Захарии, по мнению исследователя имеют своим предметом политические события, однако именно централизация власти при преемниках Кира обусловила аллегорический и аллюзивный характер текста книги пророка Захарии. «В условиях политической цензуры Захария не может открыто призвать свой народ укреплять позиции в родной стране и с оптимизмом смотреть в будущее»¹⁰⁸, — отмечает Ш. Айзенштадт. Эпизод Венчания исследователь квалифицирует как реальное событие и считает его проповедью диархии светского и религиозного руководителей¹⁰⁹.

Доминирующими тенденциями в библеистике и востоковедении межвоенного периода являлись диверсификация научных направлений (наряду с классическим появилось, например, марксистское направление) и политизация исследований. С другой стороны, именно в этот период появились библейские исследования, которые определили развитие изучения Священного Писания во второй половине XX в. и во многом остаются актуальными и в наше время. Так, Г. Гункель, который при исследовании «малых единств» выделил их жанровые формы, впервые поставил вопрос о функции библейских текстов (*Sitz im*

¹⁰⁶ Айзенштадт Ш. Пророки, их эпоха и социальное учение. С. 191.

¹⁰⁷ Там же. С. 192.

¹⁰⁸ Там же. С. 199.

¹⁰⁹ См.: там же. С. 201

Leben)¹¹⁰. Можно с определенной долей достоверности утверждать, что именно эти работы Г. Гункеля если не обусловили, то предвосхитили переход к новой научной парадигме в послевоенной зарубежной библеистике.

М. Нот считал, что восстановление храма Киrom Великим было актом возмещения ущерба иудеям. При этом мотивация Кира II, по мнению исследователя, заключалась, как в стремлении заслужить симпатии со стороны народа, так и в желании показать себя преемником иудейских царей. Начавшаяся по инициативе Кира работа прекратилась по причине засухи и была возобновлена по инициативе пророков Аггея и Захарии. Завершение восстановительных работ М. Нот датирует 515 г. до РХ¹¹¹. В целом «История Древнего Израиля» М. Нота зафиксировала новый уровень документальной гипотезы, однако в отличие от своих предшественников М. Нот в значительной степени опирался на археологический материал. Стоит отметить, что активное использование данных древневосточных исследований, ставшее с середины XX в. характерным для зарубежной библеистики, нередко приводило к преувеличению сходств и параллелей между феноменами древнееврейского социума и явлениями других древних обществ.

Дж. Мьерс отдает предпочтение свидетельству Ездры относительно 23-х летнего восстановления Иерусалимского храма, обращая внимание на то, что Дарий изменил политику Камбиза (восстановил ряд храмов в Египте). Ученый предполагает, что такая политика Дария Гистаспа могла быть продиктована симпатией царя-зороастрийца монотеистической религии иудеев¹¹².

П. Экройд, как и М. Нот, усматривал мотивацию Кира в стремлении расположить к себе местное иудейское население, а кроме того видел в действиях основателя Персидской державы «желание переселить изгнанного Бога» и

¹¹⁰ См.: Gunkel H. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen, 1895. 431 S.; Gunkel H. *Einleitung in die Psalmen: die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Göttingen, 1926. 637 S. Стоит отметить, что Г. Гункель, которого принято считать основателем литературоведческого подхода в библеистике, рассматривал псалмы в контексте литургического узуса, а не как чисто поэтические произведения.

¹¹¹ См.: Нот М. *История Древнего Израиля*. СПб., 2014. С. 337–345.

¹¹² См.: Myers J. *Ezra, Nehemiah: Introduction, Translation and Notes*. Garden City, NY: Doubleday, 1965. P. XXIX.

обеспечение безопасности в пограничном с Египтом регионе. Тем не менее, как полагает П. Экройд, непосредственно строительство (конкретнее — сооружение и освящение жертвенника) началось при Камбизе и связано с его египетским походом. Перерыв работ при Дарии Гистаспе исследователь связывает с расследованием, после окончания которого реконструкционная деятельность возобновилась и завершилась в 515 г. до Р.Х.¹¹³

Отечественный востоковед М. А. Дандамаев отмечает относительную стабильность палестинского региона, признавая наличие в Иудее в 515–458 гг. до Р.Х. напряженности между репатриантами (монотеистической группой), с одной стороны, и потомками оставшихся жителей и самарянами, с другой. Историк предполагает, что в указанный период в Иерусалимском храме имел место религиозный синкретизм (почитание и Yhwh, и других божеств)¹¹⁴. Восстановление Киrom Иерусалимского храма, как и поддержку Камбизом храма элѐфантинских иудеев М. А. Дандамаев объясняет чисто политической мотивацией. «В лице евреев, — пишет исследователь, — они [Кир и Камбиз — В. Б.] стремились создать опору для нападения на Египет, а позже использовать их в качестве опоры против египетских сепаратистских стремлений»¹¹⁵. Особое отношение персидских царей к ветхозаветной религии историк считал гиперболизацией. «Таким образом, — замечал М. А. Дандамаев, — при Кире и Камбизе религиозная терпимость персов к чужим религиям была продиктована двумя причинами: политическими соображениями и примитивностью их собственной религии, не способной вступить в борьбу с религиями Переднего Востока, имевшими тысячелетние традиции»¹¹⁶. Бардия, стремясь к интеграции империи в религиозном отношении, опирался на зороастризм и разрушал храмы племенных божеств, поддерживавшиеся персидской родовой аристократией. Однако ни он, ни Дарий не притесняли традиционных культов покоренных

¹¹³ См.: Ackroyd P. *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.* London, 1968. P. 140–152.

¹¹⁴ См.: Дандамаев М. А. *Политическая история Ахеменидской державы.* М., 1985. С. 184

¹¹⁵ Дандамаев М. А. *Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н. э.).* М., 1963. С. 252.

¹¹⁶ Там же. С. 253.

народов¹¹⁷. С началом своего царствования Дарий Гистасп восстановил храмы персидской знати (DB §13), однако в интересах централизации продолжил опираться на зороастризм (как и (лже)Бардия). Религиозная политика в отношении покоренных народов при Дарии не претерпела изменений на уровне пропаганды, но теперь она диктовалась исключительно политическими мотивами¹¹⁸. Относительно статуса Иудеи М. А. Дандамаев отмечает двойственность: при административном подчинении Самарии, выразившейся в том числе и выплатой налогов самарийскому наместнику, храм в Иерусалиме был независим в религиозных делах¹¹⁹.

Й. П. Вейнберг высказывает мнение, что мотивами Кира были консервация вавилонской системы управления и (как и П. Экройд) превращение Палестины в плацдарм для завоевания Египта. Той же мотивацией руководствовался, издавая свой указ, и Дарий I. Помимо этого Й. П. Вейнберг обращает внимание на уникальный характер Иерусалимской гражданско-храмовой общины, отличавших ее от аналогичных структур, которые уже существовали в составе Ахеменидской империи. Так, Иерусалимский храм не имел во владении земли, т. е. с точки зрения экономики фактически не являлся институциональной единицей, и даже не был освобожден от налогов. Предоставление же налоговых льгот и самоуправления произошло при Артаксерксе I в 458/7 г. до Р.Х., когда эту преобразованную административную единицу возглавил Неемия. Исследователь выдвигает гипотезу, что именно с деятельностью Артаксеркса, получившего в греческой традиции прозвание Μακρόχαιρ, и Неемии связано образование Йехуд¹²⁰.

Оригинальна позиция З. Херрманна, согласно которой первое переселение произошло при Камбизе, однако Зоровавель, назначенный персидской властью официальным лицом, был не репатриантом, а местным давидидом¹²¹.

¹¹⁷ См.: Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н. э.). М., 1963. С. 256–258.

¹¹⁸ См.: Там же. С. 260–261.

¹¹⁹ См.: Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. С. 184–185.

¹²⁰ См.: Weinberg J. 1992: P. 28–29, 103, 106, 111–112, 117–118, 123.

¹²¹ См.: Herrmann S. A History of Israel in Old Testament Times. Philadelphia, 1975. P. 300–305.

Профессор Университета Джорджии Б. Хальперн обозначил цикл видений вместе с речевым материалом как «храмовую песнь» (Temple song), возвещающую ритуал возобновления храма¹²². Эта позиция противоречит не только воззрениям отечественных библеистов на первую часть книги Захарии как прозаическую по форме, но и самому содержанию видений¹²³.

Дж. Хайес, основываясь на двух указах Кира Великого (Езд 1:2–4 и Езд 6:3–5), определяет в качестве цели возвращения иудеев именно восстановление храма, а не простую репатриацию населения. В целом эти меры соответствовали общей персидской политике, однако при их помощи царь стремился также а) поощрить пленных иудеев за проперсидскую позицию, выраженную в Ис 40–55; б) выразить претензию на преемство дому Давидову (см. выше точки зрения М. Нота и П. Экройда) и б) создать базу для нападения на Египет. Восстания 522–519 гг. форсировали процесс переселения иудеев в Святую Землю. В результате Иерусалимский храм был достроен в 515 г. до Р.Х.¹²⁴

В своей комментарии на книги Аггея и Захарии К. и Э. Мейерсы усматривают причину переселения Киrom иудеев в создании лояльных колоний в Леванте. Однако проект оказался провальным из-за недостатка административных ресурсов (Шешбацар не имел реальной власти, налоги не поступали). Придя к власти, Дарий Гистасп преобразовал Йехуд в самостоятельную провинцию и поставил в качестве ее руководителей местных лидеров. Этот же монарх направил в Палестину вторую группу репатриантов под руководством Зоровавеля и Иисуса, имевших больше властных полномочий, чем в свое время Шешбацар. Большое значение в своей концепции К. и Э. Мейерсы отводят храму: его реконструкция должна была обеспечить материальное положение и легитимацию местных священнических лидеров, что давало возможность управления Йехуд посредством сотрудничества жречества и назначенного персами чиновника.

¹²² См.: Halpern B. The ritual background of Zechariah's Temple Song // CBQ. 1977. Vol. 40. № 2. P. 167–190.

¹²³ В частности Д. Петерсен отмечал, что сентенции о храмостроительстве находятся не в самих видениях, а в пророческих речах, а некоторые из видений (напр., видение Свитка в 5:1–4) несут явно не храмовую тематику. См.: Petersen D. L. Zechariah's visions: A theological perspective // VT. Vol. 34, Fasc.2 (Apr. 1984). P. 195–206.

¹²⁴ Miller J. M., Hayes J. H. History of Ancient Israel and Judah. Philadelphia, 1986. P. 440–460.

Контроль храмовой организации распространялся на политическую, экономическую и судебную сферу¹²⁵. В связи с подобным видением исторического контекста очень характерна предложенная К. и Э. Мейерсами структура цикла видений пророка Захарии:

- «I (Кони, обходящие землю) – УНИВЕРСАЛЬНОЕ: Божье всеведение
- II (4 Рога и 4 Кузнеца) – МЕЖНАЦИОНАЛЬНОЕ: Иуда, империи
- III (Муж с мерной вервью) – НАЦИОНАЛЬНОЕ: Территория Иерусалима+пророч. Видение
- IV (Светильник и 2 оливы) – ИЕРУСАЛИМ: лидерство, храм
- V (Летящий свиток)– НАЦИОНАЛЬНОЕ: самоуправление Йехуд
- VI (Ефа)– МЕЖНАЦИОНАЛЬНОЕ: Йехуд, Персия
- VII (4 Колесницы) – УНИВЕРСАЛЬНОЕ: Божье всемогущество»¹²⁶.

Разделяя концепцию седмичного цикла, эти ученые определяют видение Иисуса и священнических одеяний (Зах 3:1–10) как «пророческое видение», не входящее в число семи. В последних К. и Э. Мейерсы усматривают раскрытие того или иного мотива, каждый из которых развивает мысль Захарии-созерцателя. Несмотря на спорный характер данной концепции К. и Э. Мейерсам удалось выявить важную характеристику цикла видений – их динамический характер.

Г. Альштрём в своей статье 1993 г. полагал, что от реконструкции храма, который бы объединил этническую группу вокруг почитания Yhwh, Кир искал экономической выгоды. Такая реформа позволила бы инкорпорировать палестинский регион в административную структуру державы. Процесс этого преобразования был ингибирован столкновениями с местным населением, в результате чего храм был достроен только при Дарии (515 г. до Р.Х.)¹²⁷.

С точки зрения Дж. Бёрквиста, инициатива строительства Иерусалимского храма принадлежала Дарию Гистаспу, готовившемуся к вторжению в Египет (которое он и реализовал в 519 г. до Р.Х.). Персидский царь тем самым

¹²⁵ См.: Meyers C., Meyers E. M. Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary. New York, 1987. P. XXXI–XL, 37–38, 390.

¹²⁶ Meyers C., Meyers E. M. Haggai, Zechariah 1-8. P. LIV–LVI.

¹²⁷ Ahlström G. W. The history of ancient Palestine from the Palaeolithic period to Alexander's conquest. Sheffield, 1993. P. 841–848.

преследовал одновременно несколько целей. Это и включение области в административную систему империи, и установление контроля над финансами, и создание базы для снабжения армии провиантом¹²⁸.

П. Р. Бедфорд, отрицая историческую достоверность книги Ездры — Неемии и опираясь на свидетельства Аггея и Захарии, видит в восстановлении храма местную инициативу, поддержанную центральной властью. Поскольку возглавивший процесс Зоровавель (он вернулся в Палестину только при Дарии I, поэтому разрешение Кира II не было использовано иудеями) был одновременно представителем персидской власти и потомком Давида, ему удалось объединить в деле строительства репатриантов и оставшихся в Иудее жителей. «Присутствие Зоровавеля в Иудее, — отмечает библеист, — является отправной точкой для предыдущих исследований восстановления иерусалимского храма в царствование Дария. Хотя можно указать на пророческий импульс для восстановления Иерусалимского храма, все же необходимо учитывать социальный и политический контекст, в котором было предпринято восстановление»¹²⁹. При этом противостояние между вернувшимися иудеями и оставшимися не имело места (поскольку таковое не отражено в книгах Аггея и Захарии, на сведениях которых основывает свои выводы исследователь)¹³⁰. П. Р. Бедфорд пишет по этому поводу: «Ни Аггей, ни Захария 1–8, ни Езд 5–6 (последний представляет собой повествование о восстановлении храма в царствование Дария) не знают о конфликте между репатриантами и самарийцами или непереселившимися иудеями.<...> Разрешение на восстановление не было ограничено иудеями, находившимися в вавилонском изгнании, однако маловероятно, что какие-либо работы в храме проводились при Шешбачаре, вместе с которым некоторые иудеи вместе с храмовыми сосудами были репатриированы в царствование Кира. Задержка с восстановлением была вызвана не предполагаемым социальным разделением или вмешательством самарийских властей, а отчасти отсутствием

¹²⁸ Berquist J. L. *Judaism in Persia's Shadow: A Social and Historical Approach*. Minneapolis, 1995. P. 57–63.

¹²⁹ Bedford P.R. *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*. Leiden, 2001. P. 184.

¹³⁰ См.: *ibid.* P. 301–310.

интереса к проекту со стороны ахеменидской персидской администрации»¹³¹. Для евреев Иерусалимский храм был видимым знаком прекращения гнева Yhwh (Зах 1:12) и надежды на восстановление монархии давидидов, однако такая позиция не вызывала настороженности со стороны персов, потому что храм функционировал лишь как второстепенная местная святыня, но будучи религиозным центром он не был центром военно-административным¹³².

В отличие от подавляющего большинства исследователей раннеахеменидской Йехуд преподаватель Университета Осло Д. В. Эдельман в своей вышедшей в 2014 г. монографии подвергает сомнению свидетельства как исторических книг Ездры–Неемии, так и пророческих Аггея–Захарии¹³³. Дифференцируя эти свидетельства, исследовательница полагает, что в исторической концепции книги Ездры — Неемии реконструкция храма продолжалась 23 года (с 538 г. до Р.Х. по Езд 3:1 до 515 г. до Р.Х. по Езд 6:15), когда как Аггей — Захария указывают на процесс, который длился не более трех лет (с 520 г. согласно Агг 1:12–15 по 518/517 г., как Д. В. Эдельман выводит это из Зах 7:1–3)¹³⁴. Свидетельства последних подвергаются со стороны исследовательницы последовательной критике. Во-первых, она реконструирует последовательность шести поколений после пленного иудейства, из которой выводит, что Иисус, сын Иоседеков принадлежит к первому поколению, Зоровавель — ко второму, а Захария и Неемия — к третьему¹³⁵. Таким образом,

¹³¹ «Neither Haggai and Zechariah 1–8 nor Ezr 5–6, the latter being the narrative of the temple rebuilding in the reign of Darius, know of conflict between the repatriates and either the Samaritans or non-repatriated Judeans. <...> Permission to rebuild would not have been limited to Judeans in Babylonian exile, yet it is unlikely that any work was done on the temple under Sheshbazzar with whom some Judeans, together with the temple vessels, were repatriated in the reign of Cyrus. The delay in the rebuilding was not due to putative social division or the interference of Samaritan officials, but was rather due in part to lack of interest in the project by the Achaemenid Persian administration». (Bedford P.R. Temple Restoration in Early Achaemenid Judah. P. 302).

¹³² Ibid. P. 302, 303–306.

¹³³ См.: Edelman D. V. The origins of the ‘Second’ Temple. 352 p.

¹³⁴ Ibid. P. 2.

¹³⁵ «It appears that the dates in Haggai–Zechariah 8 resulted from an earnest desire by the editor to demonstrate that Jeremiah’s prophecies had been actualized in history. Understanding them to apply to the predicted length of time Jerusalem would remain destroyed and uninhabited after 586 BCE, he was able to calculate forward approximately seventy years and ended up in the reign of Darius. Written and oral traditions associated this king with temple-building, but also with a first regnal year of rebellion suppression and subsequent conditions of unrest again in years 2 and 3. As a result, the editor chose to place the Haggai traditions in year 2, when peace

восстановление Иерусалимского храма не могло начаться при Дарии Гистаспе, а относится либо к концу правления Ксеркса I, либо к началу правления Артаксеркса I (около 465 г. до Р.Х.)¹³⁶.

Даты в книгах Аггея и Захарии автор монографии атрибутирует жившему на рубеже IV–III вв. до Р.Х. редактору, который свел обе книги в диптих. Этот редактор руководствовался: а) буквально понятым пророчеством Иеремии о 70 годах плена, б) сведениями вавилонской книги *Iqqur Ipush* о благоприятных и неблагоприятных месяцах для основания/ремонта храма, в) сведениями о восстановлении Дарием I храмовых зданий. При этом Д. В. Эдельман отмечает, что даты, находящиеся в этих пророческих книгах принадлежат к разным традициям датирования: Агг 2:10.20 (день–месяц(№)–год) — персидская, Агг 1:1, 2:1 (год–месяц–день) — македонская (принятая у Птолемеев), Агг 1:15 (персидская или селевкидская), Зах 1:7 (день–месяц(№+название)–год) — персидская (такая же — в книге Эсфирь, а значит, это может быть эллинистическая датировка)¹³⁷.

«Похоже, что даты в Аггее-Захарии 8 появились из-за искреннего желания редактора продемонстрировать, что пророчества Иеремии сбылись в истории, — пишет Д. В. Эдельман, — Понимая, что они применимы к предсказанному периоду времени, в течение которого Иерусалим будет оставаться разрушенным и необитаемым после 586 г. до Х.Э., он смог рассчитать вперед примерно на семьдесят лет и оказался во времена правления Дария. Письменные и устные предания связывают этого царя со строительством храмов, а также с первым годом правления подавления восстания и последующими беспорядками снова в годы 2 и 3. В результате редактор решил поместить предания Аггея во 2 год, когда бы начался мир, и поместить возобновление работы после перерыва,

would have begun, and to place the recommencement of work after a break, which he deduced from Zech. 8.9-13, in year 4, when peace, the necessary condition for temple-building, prevailed». (Ibid. P. 74–76).

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ См.: Edelman D. V. The origins of the 'Second' Temple. P. 143.

который он вывел из Зах. 8:9–13, в год 4, когда царил мир, необходимое условие для строительства храма»¹³⁸.

В то же время, по мнению исследовательницы, освящение храмового алтаря могло иметь место лишь в конце крупного строительного проекта, предполагавшего перенесение центра из Мицпы в Иерусалим, создание там крепости, очищение и ремонт храмового комплекса. Эта традиция, не зависящая от измененной письменной, была зафиксирована Хасмоняями (2Макк 1:18–19)¹³⁹. Нарратив же Езд 1–6 опирался в качестве источников на 1Пар 22–2Пар 7 (рассказ о строительстве и освящении храма Соломоном), Иез 40–48 (видение Иерусалимского храма), книги Аггея и Захарии, а также пророческие тексты из Иеремии и второИсайи и нарратив книги Неемии¹⁴⁰. Несоответствия между свидетельствами этих книг автор Езд 1–6, по мнению Д. В. Эдельман, решал посредством домысливания деталей или прямого сочинительства, что при его осведомленности о персидском администрировании приобретало вполне правдоподобный вид¹⁴¹. Перенесение центра из Мицпы в Иерусалим могло быть следствием лишь крупной имперской инициативы. На основании косвенных археологических данных (идумейское присутствие в долине Беэр-Шева и пустыне Негев) Д. В. Эдельман делает вывод, что такая инициатива могла иметь место только при Артаксерксе I¹⁴².

Важный аспект первой части книги Захарии как исторического источника рассматривает в своей монографии об иудейской элите в Ахеменидской державе Дж. М. Сильверман¹⁴³. Ввиду отсутствия теологических и идеологических оснований для дат в книгах Аггея и Захарии ученый отвергает тезис Д. В. Эдельман об их недостоверности¹⁴⁴. Далее Дж. М. Сильверман ставит принципиальный вопрос о жанре и характере изображения действительности в

¹³⁸ Ibid. P. 144.

¹³⁹ Ibid. P. 146.

¹⁴⁰ Edelman D. V. The origins of the 'Second' Temple. P. 201.

¹⁴¹ См.: *ibid.* P. 203.

¹⁴² См.: *ibid.* P. 276–277.

¹⁴³ См.: Silverman J. M. Persian Royal-Judean Elite Engagements in the Early Teispid and Achaemenid Empire. P. 121–211.

¹⁴⁴ См.: *ibid.* P. 124–125.

видениях пророка Захарии. В связи с этим библеист отмечает, что наряду с такими условиями как наличие царского строителя, разрешения персидской администрации, касающегося финансирования и священнослужителей первостепенное значение имело гадание о строительстве храма. Одной из форм подобных гаданий выступали сновидения, а следовательно видения пророка Захарии и есть те самые гадания, которые предваряли строительство храма¹⁴⁵. Вслед за К. Митчелл Дж. М. Сильверман локализует место видений в Рамат-Рахеле — резиденции местного правителя¹⁴⁶. Говоря об обстоятельствах и коммуникативной цели видений, исследователь пишет: «Видение оправдывает социальные структуры в Йехуд: храм, наместника и священство, доказывая обновленное значение Иерусалима. Иисус принят в качестве первосвященника, контроль Yhwh над космосом привязан к имперским структурам, а Йехуд очищается от безнравственного поведения, лжи и воровства. Важно отметить, что новый храм тесно связан с вавилонской диаспорой через приношения по обету и считается центральным местом паломничества иудеев и других народов»¹⁴⁷. Суть взаимодействия персидской царской администрации с местными элитами состояла, по мнению Дж. М. Сильвермана, в привлечении местной знати к управлению в целях взаимной легитимации¹⁴⁸.

Как видно из вышеизложенного, история изучения видений пророка Захарии представляет собой сложный процесс, включающий смену научных парадигм, расширение источниковой базы, введение новых методов и приемов исследования. При этом именно введение в научный оборот новых источников ставило перед исследователями текста видений Захарии новые вопросы, на

¹⁴⁵ См.: *ibid.* P. 192.

¹⁴⁶ См.: Mitchell C. A Paradise at Ramat Rahel and the Setting of Zechariah // *Transeuphratène*. 2016. № 48. P. 81–95; Silverman J. M. Persian Royal-Judean Elite Engagements in the Early Teispid and Achaemenid Empire. P. 193.

¹⁴⁷ «The vision justifies the social structures in Yehud: temple, governor, and priesthood, arguing for the renewed importance of Jerusalem. Joshua is accepted as high priest, YHWH's control of the cosmos is tied to imperial structures, and Yehud is purged of unethical behaviors of untruth and theft. Importantly, the new temple is closely linked to the Babylonian diaspora via votive offerings, and it is predicated as a central pilgrimage site for Judaeans and the nations». (Silverman J. M. Persian Royal-Judean Elite Engagements in the Early Teispid and Achaemenid Empire. P. 211).

¹⁴⁸ См.: *ibid.* P. 270.

которые они отвечали, отдавая предпочтение данным того или иного источника (как библейского, так и небиблейского). При этом правомерность выбора библеиста всегда остается открытой для критики.

1.3. Методология исследования

Исходя из специфики предмета исследования для решения поставленных во введении задач и достижения цели данного диссертационного исследования необходим комплексный подход к анализу текста видений пророка Захарии. Этот подход предполагает применение методов как исторической, так и филологической науки. При этом приоритетными выступают исторические методы, поскольку только установление достоверных исторических фактов позволит сделать корректные выводы об историческом контексте видений пророка Захарии и исторической информации в тексте этих видений.

Прежде всего необходимо выявить, каким с точки зрения видовой принадлежности текстом являются видения пророка Захарии, к какому жанру принадлежит перикопа Зах 1:7–6:15 и к каким жанрам принадлежат входящие в состав этой перикопы «малые единицы». С этой целью необходимо произвести структурный анализ текста видений Захарии. Структура данного пророческого текста будет рассматриваться как архитектурное единство формы и содержания¹⁴⁹. При интерпретации библейских текстов традиционно применяется метод параллельных мест (получивший в прошлом веке наименование интертекстуального), базирующийся на подходе к Библии как к макротексту, состоящему из отдельных книг, соединенных друг с другом посредством «межтекстового диалога». Но при всей значимости интертекстуального метода для изучения библейского текста этот метод не является самодостаточным и его использование может приводить к диаметрально противоположным заключениям. Поскольку в библейских книгах довольно часто встречаются одни и те же мотивы

¹⁴⁹ См.: Бахтин М. М. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975. С. 32–35.

(об этом свидетельствуют подстрочные указания на значительное количество параллельных мест к каждому библейскому стиху), то порой трудно определить, аллюзию на какой отрывок подразумевал священнописатель в данном конкретном случае. Из двух предыдущих параграфов следует, что данная герменевтическая проблема возникает и при привлечении данных небиблейских древневосточных текстов¹⁵⁰. Таким образом, именно наличие схожих по лексике и семантике библейских отрывков, а также открытий в области истории древнего Ближнего и Среднего Востока имеет своим прямым следствием этот «конфликт интерпретаций», материализующийся в выходящих из года в год комментариях на книгу пророка Захарии, а также касающихся отдельных проблем книги монографиях и статьях.

Чтобы дополнить интертекстуальный метод и скорректировать его данные, в данной работе применяется синтаксический анализ. При анализе синтаксических структур Зах 1–6 в данном диссертационном исследовании будет использован текст-лингвистический подход Х. Вайнриха¹⁵¹, апробированный на библейских ветхозаветных текстах В. Шнайдером¹⁵² и С. В. Лёзовым¹⁵³. Дифференцируя все тексты на обсуждающие (*besprochene*) и повествовательные (*erzählte*), Вайнрих предположил, что применение в этих текстах различных временных форм глагола отражает не видовременные характеристики, а категории иного (аспектологического) порядка (например, одни конструкции обслуживают передний план, другие — задний)¹⁵⁴. При этом данный подход не противоречит интертекстуальному методу: для выявления смысловой функции употребляемых пророком Захарией темпоральных форм допустимо обращаться к другим отрывкам Писания, параллельным стихам Зах 1–6 не в лексическом, а

¹⁵⁰ Delkurt H. Sacharjas Nachtgesichte: zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen. S. 3–4.

¹⁵¹ Weinrich H. Tempus: Besprochene und erzählte Welt. Stuttgart, 1977. 349 S.

¹⁵² Schneider W. Grammatik des biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch. Claudius, 2004. 284 S.

¹⁵³ Лёзов С. В. Заметки о синтаксисе древнееврейского диалога (перфект в начале реплики) // Библия: литературные и лингвистические исследования. Выпуск 2. М., 1999. С. 261–364; Лёзов С. В. Синтаксис глагола в древнееврейском повествовании // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 1. М., 1998. С. 187–217; Лёзов С. В., Эйделькинд Я. Si vera lectio. Синтаксис речи рассказчика в древнееврейской повествовательной прозе // Библия: литературные и лингвистические исследования. Выпуск 2. М., 1999. С. 117–260.

¹⁵⁴ Weinrich H. Tempus: Besprochene und erzählte Welt. S. 36.

синтаксическом плане (так как фронтальный обзор не соответствует цели и задачам данной диссертации, достаточно ограничиться репрезентативной выборкой).

Традиционно пророческие речи относятся к гортативному типу (в соответствии с теорией Х. Вайнриха это будет разновидность обсуждающего текста). К пророческим текстам, которые носят гортативный характер, текст-лингвистические методы применены в работах Ф.-Х. Барко дель Барко¹⁵⁵, Р. Кленденена¹⁵⁶ и А. К. Лявданского¹⁵⁷. Речи пророка Захарии, включенные в Зах 1:7–6:15, будут проанализированы с учетом методик и данных этих исследований¹⁵⁸.

Поскольку в изучаемой библейской перикопе имеются и близкие к повествовательным (описания видений), и обсуждающие (речи Yhwh, диалоги пророка с Ангелом) тексты, в данной кандидатской работе применяются методы риторического¹⁵⁹ и нарративного анализа текста, позволяющие выявить авторский замысел.

Переходя к описанию методов исторического исследования, следует отметить, что в контексте данной работы под «историей» будет пониматься не то же самое, что *istoria* патристических текстов. В последних «история» — это буквальный смысл библейского текста (как нарративного, так и обсуждающего). В свою очередь в исторической науке история (в самом общем, усредненном значении) рассматривается как совокупность последовательно сменяющих друг друга событий (исторических фактов). Сопоставление этих подходов делает очевидным, что историческая наука и святоотеческая экзегетика, оперируя

¹⁵⁵ Barco del Barco F.-J. *Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexilicos*: Tesis Doctoral. Madrid, 2001. 368 pp.

¹⁵⁶ Clendenen R. *Textlinguistics and Prophecy in the book of Twelve* // JETS. 2003, September. 46/3. P. 385–399.

¹⁵⁷ Лявданский А. К. Пророческий перфект и типология текста // Эдубба вечна и постоянна: Материалы конференции, посвящённой 90-летию со дня рождения И. М. Дьяконова. СПб, 2005. С. 181–185.

¹⁵⁸ Разумеется, синтаксис библейского иврита был довольно хорошо изучен с точки зрения грамматики и до предложения Х. Вайнрихом своей методики (см.: Meek, Th. J. *The Syntax of the Sentence of Hebrew* // JBL. Vol. 64. 1945. № 1. P. 1–13 и многочисленные грамматики древнееврейского языка).

¹⁵⁹ Оригинальную методику риторического анализа текста разработал Р. Мене (см.: Meynet R. *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*. Sheffield, 1998. 392 p.). В данной работе используются некоторые элементы этой методологии.

древнегреческим термином *ιστορία*, подразумевают разные объекты. Для первой этим объектом будет выступать историческая действительность, для второй — библейский текст и буквальный уровень его понимания. Например, угон Навуходоносором в вавилонский плен части населения Иудеи в 2Пар 36:11–21 будет «историей» в обоих смыслах (это и исторический факт, и буквальный смысл указанной перикопы). Напротив, слова пророка Захарии о бегстве из Вавилонии в Зах 2:10–11 (6–7) будут «историей» в патристическом понимании (буквальный смысл текста — призыв к бегству), но не будут таковой с точки зрения исторической науки (гортативный дискурс сам по себе не подразумевает ответа на призыв). Разумеется, речь идет не о противоречии двух подходов, а лишь в различном узусе одного и того же термина. Следовательно, в центре внимания данного исследования будет то, что являлось «историей» (в первом смысле этого слова) для автора текста Зах 1:7–6:15: прошлое и настоящее иудеев в последней трети VI в. до Р.Х.

Для установления и уточнения фактов, образующих исторический контекст видений пророка Захарии, первостепенное значение имеет конкретно-исторический метод. В рамках данной диссертации этот метод предполагает изучение исторических фактов, составляющих исторический контекст истории общины Второго храма на ранних этапах ее существования, а также выявление связей (закономерностей) между этими фактами. Помимо событий, явлений и процессов, имевших место в Южной Палестине второй половины VI в., объектами исследования выступают административные и религиозные (храмовые) структуры Ахеменидской державы и правовые нормы, регулирующие функционирование этих структур.

Выше уже было обозначено, что из-за недостаточности данных источников иудейского происхождения возможно использование сведений источников из других регионов Персидской империи. В таком случае речь идет о применении сравнительно-исторического метода, позволяющего проводить параллели и восполнять отсутствующие данные о тех или иных социальных институтах (каковым являлась, например, община Второго храма или провинция Йехуд)

данными об аналогичных структурах в других сатрапиях. В то же время этнорелигиозная и культурная специфика каждого отдельно взятого региона выступает ограничением для экстраполяции результатов исследования других сатрапий и провинций на регион Иудеи. Степень достоверности расширения тех или иных данных на объект исследования данной работы может быть проверена посредством применения историко-феноменологического, культурологического и религиоведческого методов.

Использование всех вышеперечисленных методов невозможно без источниковедческого анализа. В данном исследовании он реализуется с позиций информационного подхода. Рассматривая создание любого исторического источника как информационный процесс, данный подход предполагает анализ источника с точки зрения учения об информации в трех ее аспектах — прагматическом, семантическом (содержательном) и синтаксическом (форма выражения информации в знаковых системах)¹⁶⁰. Прагматический аспект подразумевает непосредственно авторский замысел: достижение автором или творцом источника поставленной им при создании источника прагматической цели. «Информация, — пишет И. Д. Ковальченко, — необходима для общения, регулирования и управления, научно-познавательной деятельности, образования и воспитания»¹⁶¹. Поскольку прагматический аспект информации в целом и исторического источника в частности предполагает коммуникацию (особенно это касается вербальных по форме выражения источников — письменных и устных текстов), принципиально важным является применение теории коммуникации¹⁶². Это позволит определить параметры прагматического назначения источника (адресанта, адресата, тип отношений между ними, коммуникативную цель и проч.). Однако помимо преднамеренной информации (подчиненной прагматической цели) источник содержит избыточную (непреднамеренную) информацию, которая может быть выраженной (воспринимаемой) или скрытой

¹⁶⁰ См.: Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования. С. 121–124.

¹⁶¹ Там же. С. 121.

¹⁶² См., напр.: Watzlawick P., Beavin J. H., Jackson D. D. *Menschliche Kommunikation: Formen, Störungen, Paradoxien*. Stuttgart, 2006. 406 S.

(связанной, структурной)¹⁶³. Извлечение этой информации и составляет предмет семантического аспекта информации.

Выводы к главе 1

В завершение данной главы следует признать, что вопрос об историческом контексте видений пророка Захарии по-прежнему получает в исследованиях библеистов, востоковедов, историков древнего Ближнего Востока неоднозначное разрешение. Непроясненными остаются статус Йехуд и этноконфессиональный состав ее населения, наличие официальной должности у Зоровавеля, причины заинтересованности персидских монархов в реставрации Иерусалимского храма и привлечении к управлению иудейской элиты, а также источники финансирования и дата начала строительных работ. Разумеется, без уточнения этих аспектов существования Иерусалимской общины будет неполным и представление о коммуникативной цели и аудитории (адресате) видений пророка Захарии или, выражаясь в терминологии И. Д. Ковальченко, будет невозможно выявить содержащуюся в этом источнике (перикопе Зах 1:7–6:15) информацию в трех ее аспектах — прагматическом (замысел и коммуникативная цель видений), семантическом (непреднамеренно зафиксированные сведения об исторической ситуации) и синтаксическом. Для этого в последующих главах диссертации будет применен вышеописанный комплекс исторических и филологических методов. В следующей главе будут рассмотрены структурные и текстлингвистические (главным образом — синтаксические) параметры видений пророка Захарии.

¹⁶³ Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования. С. 123.

Глава 2. СТРУКТУРА ВИДЕНИЙ ПРОРОКА ЗАХАРИИ

2.1. Жанровое своеобразие 1–6 глав пророческой книги

В данной главе будет рассмотрена структура исследуемого пророческого текста, при чем особое внимание будет уделено синтаксису. Синтаксис видений пророка Захарии будет сначала проанализирован с позиций аспектологии (теория Х. Вайнриха) как часть знаковой системы в рамках которой находит свое выражение синтаксический (в понимании И. Д. Ковальченко, по сути — семиотический) аспект информационного процесса. Именно при формировании синтаксических структур лексемы в результате установления взаимосвязи приобретают соответствующую коммуникативной цели текста семантику. На этом лингвистическом уровне структура текста строится на основе предложений (высказываний), поэтому несомненным является значение синтаксической взаимосвязи лексем в организации текста¹⁶⁴.

Необходимость исследования синтаксических структур видений обусловлена и тем, что лексика видений не позволяет датировать текст. Во-первых, исторические грамматики библейского иврита довольно отчётливо могут разграничить лишь допленный и послепленный язык¹⁶⁵. Однозначной же периодизации послепленного иврита на данный момент не существует, в силу чего представляется сложным отличить текст конца VI в. от текста, написанного в середине V в. до Р.Х. Ранее в качестве критерия древности текста выдвигалось отсутствие/наличие арамеизмов¹⁶⁶, но теперь справедлив тезис о том, что «практически любая библейская книга в её настоящем состоянии имеет некоторый отпечаток арамиты в лексиконе, морфологии или синтаксисе»¹⁶⁷.

¹⁶⁴ См.: Хомский Н. Синтаксические структуры // Новое в лингвистике. М., 1962. Вып. II. С. 415.

¹⁶⁵ Sáenz-Badillos A. A history of the Hebrew language. Cambridge, 1993. Pp. 50–160.

¹⁶⁶ См., например: Bauer H., Leander P. Historische Grammatik der hebraischen Sprache des Alten Testaments. Halle, 1922. S. 25–27.

¹⁶⁷ «Practically every biblical book in its present state has some trace of Aramaic, in vocabulary, morphology, or syntax» (Sáenz-Badillos A. A history of the Hebrew language. P. 115).

Кроме того: в своих поисках позднего библейского иврита некоторые ученые признали, что влияние арамиты было переоценено их предшественниками¹⁶⁸.

Анализ синтаксических структур перикопы Зах 1:7–6:15 необходимо предварить определением и уточнением жанров видений пророка Захарии и других «малых единиц» текста, которые включает указанная перикопа в связи с тем, что для каждого жанра, как правило, характерен и специфический синтаксис: коммуникативная цель того или иного вида текста, прагматическое предназначение источника детерминирует синтаксические структуры текста. Кроме того, определение жанра имеет принципиальное значение как для выбора метода толкования, так и для подборки ближайших интертекстов. Следовательно, задачей данного параграфа будет выявление жанров различных литературных единиц, входящих в структуру текста Зах 1:7–6:15.

Использование слова «видение» в обозначении исследуемого библейского отрывка указывает на тот способ, каким пророк получает откровение. Лексема «видеть» в Масоретском тексте книги Захарии передана посредством древнееврейского глагола רָאָה , субъектом которого является пророк (Зах 1:8, 2:1, 5, 4:2, 5:1, 2, 9, 6:1). При этом пророк видит или созерцает то, что показывает ему Господь. Собственно, даже не показывает, а буквально «делает видимым»: в русском и греческом текстах эта связь между двумя терминами утеряна, в то время как в МТ для передачи процесса созерцания применяются глаголы וַיִּרְאֵנִי (*и Он [Господь, Ангел Господень] показал мне* – 3:1) и וַיִּרְאֵהָ (*я[пророк] увидел* – 1:7). Тем не менее пророческий текст не акцентирует внимания на «способе откровения», поскольку для пророка первостепенной задачей является передача того, что он увидел, а не то, каким образом он это увидел¹⁶⁹. Хронологически

¹⁶⁸ См.: Polzin R. Late biblical Hebrew toward an historical typology of biblical Hebrew prose. Harvard, 1976. P. 159.

¹⁶⁹ На рубеже XIX–XX столетий в западной библеистике прошлого столетия прошли дискуссии касательно пророческих видений Иезекииля и видений вообще суть их сводилась к тому, стоит ли воспринимать визии как точное воспроизведение пережитого созерцателем опыта, или это всего лишь «произвольная литературная композиция». (см.: Франк-Каменецкий И. Г. Колесница Иеговы / Труды по библейской мифологии. М., 2004. С. 207). Поскольку верифицировать созерцательный опыт ветхозаветных пророков не представляется возможным, и в наличии исследователя имеется только библейский текст и комментарии на него, мы дистанцируемся от этого спора и будем рассматривать избранный библейский текст как литературное произведение.

видения пророка Захарии локализуются в самом начале иудейской апокалиптики, зафиксированной в значительном числе апокрифических памятников. Можно с высокой степенью достоверности утверждать, что отсутствие свойственного апокрифической литературе описания мистического «восхождения» (греч. ἀνάβασις, араб. ми'радж)¹⁷⁰ является специфической чертой библейского видения. Для ветхозаветного пророка принципиальное значение имеет содержание откровения (слова Господня), а не путь к этому откровению или способ, посредством которого то откровение совершается.

Со времен М. Баумгартена¹⁷¹ (если не ранее) в западноевропейской, а затем и в российской библеистике за видениями пророка Захарии закрепилось определение «ночные». Словосочетание «ночное видение» מַרְאֵה הַלַּיְלָה встречается в Ветхом Завете несколько раз — в книге Бытия (Бог обращается к Иакову-Израилю в ночном видениях, מַרְאֵה הַלַּיְלָה) в книге Иова (Елифаз размышляет о ночных видениях (מַרְאֵה הַלַּיְלָה)), в книге пророка Даниила (созерцателем ночных видений выступает сам Даниил: *видел я в ночном видении моем* מַרְאֵה הַלַּיְלָה)¹⁷². При этом видения Захарии «ночными» не называются ни в патристической, ни в ранней иудейской письменности. Так, блаженный Феодорит определяет их просто как «видения», предпочитая термин θεωρία¹⁷³, а иногда — синонимичные ему слова ὄπτασία¹⁷⁴ и ὄψις¹⁷⁵. Святитель Кирилл Александрийский отдавал предпочтение термину ὄρασις¹⁷⁶, но и он ночными видениями их нигде не именует. Другой представитель александрийской школы Дидим Слепец относил слова «видел ночью», по всей вероятности, только к первому видению¹⁷⁷. В экзегетической терминологии Дидима встречаются лексемы ὄρασις¹⁷⁸, θεωρία¹⁷⁹ и

¹⁷⁰ Грибанов А. Б. Заметки о жанре видений на Западе и Востоке// Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск четвертый. М., 1989. С. 69–70.

¹⁷¹ См.: Baumgarten M. Die Nachtgesichte Sacharias. Eine Prophetenstimme an die Gegenwart. Braunschweig, 1858. В. I. 386 S.; В. II. 548 S.

¹⁷² Быт 46:23, Иов 4:13, а также 33:15, Дан 7:2. 13.

¹⁷³ Theodoretus beatus, ep. Cyrensis. Interpretatio Zachariae prophetae // PG 81. Col. 1880, 1885, 1896, 1900, 1904.

¹⁷⁴ Ibid. col. 1884, на синонимичность терминов указывается в col. 1904С на Зах 4:1.

¹⁷⁵ Ibid. col 1897С.

¹⁷⁶ Cyrillus Alexandrinus. Commentariorum in XII prophetas minores. In Zachariam prophetam//PG 72, col. 20.

¹⁷⁷ Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie //SC, 83, I, 21.

¹⁷⁸ Ibid. I, 28 (правда, по отношению к Ис 7:14).

ὄπτασία¹⁸⁰. В значительной степени следовавший толкованию Дидима блаженный Иероним Стридонский повсеместно использует термин visio¹⁸¹. Кроме того этот отец Церкви, пожалуй единственный из древних христианских писателей, кто прямо именует откровение, бывшее Захарии и зафиксированное в 1–6 главах его книги, как именно видения¹⁸² в то время как у других отцов термины «созерцать», «видения» активно применяются и к другим частям книги (например, к Зах 9–14). Если говорить об иудейской традиции периода поздней античности, то можно констатировать, что понятие «ночные видения» (в той форме, в какой они встречаются в Быт 46:23, Иов 4:13, 33:15, Дан 7:2. 13) отсутствует и в таргуме Йонатана на Захарию. В Зах 1:8(Targ) вместо устойчивого הַנִּיחָה הַלַּיְלָה читаем הַנִּיחָה הַלַּיְלָה.

Из вышеизложенных наблюдений следует, что в применении к видениям Захарии терминосочетание «ночные видения» (нем. die Nachtgesichte, англ. night visions) было введено западными библеистами XIX столетия, и около середины этого века указанная перикопа была выделена в качестве самостоятельной литературной единицы¹⁸³. Один из критериев для выделения того или иного относительно самостоятельного и законченного текста в книге пророка Захарии исследователи усматривают в датировке¹⁸⁴, в связи с чем слова Зах 1:7–8: *В двадцать четвертый день одиннадцатого месяца, — это месяц Шеват, — во второй год Дария, было слово Господне к Захарии, сыну Варахиину, сыну Аддову, пророку: видел я ночью* (MT: רָאֵתִי הַלַּיְלָה) — понимались как указание точной даты (ночи, месяца и года) всего цикла видений. Вопреки этой точке зрения епископ Палладий (Пьянков) относил к этой ночи 24 шевата 2-го года Дария лишь первое

¹⁷⁹ Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie //SC, 83, I, 17, 38, 82, 91, 272, 406.

¹⁸⁰ Ibid. I, 345, 406.

¹⁸¹ Hieronymi In Zachariam// PL, 25, col. 1441A, 1447B, 1452C.

¹⁸² Hieronymus, beatus. Epistola LVII. Ad Paulinum de studio Scripturarum// PL 22. Col.540–547.

¹⁸³ Видения второй главы книги пророка Захарии интерпретирует в своей книге Т. Винтл (см.: Wintle Th. A dissertation on the vision contained in second chapter of Zechariah. Oxford, 1797. 57 pp.). Первый богословский комментарий, объектом которого стал текст видений, как уже было отмечено выше, принадлежит М. Баумгартену (см.: Baumgarten M. Die Nachtgesichte Sacharias. Eine Prophetensimme an die Gegenwart. Braunschweig, 1858. B. I. 386 S.; B. II. 548 S.).

¹⁸⁴ См., например: Hallaschka M. Haggai und Sacharja 1-8: Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Berlin, 2010. S. 139.

видение¹⁸⁵. Сходной позиции придерживался в свое время и Ж. Кальвин, квалифицировавший в качестве ночного лишь первое видение¹⁸⁶. Так или иначе, любая попытка рационалистического ограничения откровения во времени не может быть корректной и релевантной. По этой причине словосочетание «ночные видения» в отношении Зах 1:7–6:15 следует считать лишь устоявшимся в науке техническим термином, а хронологическая локализация создания всего цикла видений Захарии в пределах даты, указанной в Зах 1:7, видится довольно сомнительной.

Интерпретируя видения пророка Захарии как «ночные», некоторые исследователи идентифицируют их как сновидения¹⁸⁷. Так, Л. Алонсо Шёкель считал видения этой пророческой книги «сюрреалистичными» или несущими характер «перформатива». Например, видение летящего свитка, влетающего в дом вора и клятвопреступника, как полагал этот испанский библеист, является аллюзией на процедуру, совершаемую над обвиняемой в супружеской неверности женщиной (Числ 5: 12–19). Согласно этому чинопоследованию, проклятье записывалось на свитке, который затем опускался в воду. Вода, растворяя чернила, как бы вбирала себя проклятье, а женщина выпивала эту воду. В результате проклятие «в ее [подозреваемой женщины — *В. Б.*] недрах действует в случае признания виновной»¹⁸⁸. Прилагая этот образ к видению пророка Захарии, Л. Алонсо-Шёкель истолковывал гигантские размеры свитка как тождественность его всему и всякому беззаконию. Проклятие влетает в дома воров и лжесвидетелей подобно вливающейся в уста изменницы горькой воде и губит их¹⁸⁹. Подобное толкование выглядит весьма правдоподобным, однако все же вызывает некоторые возражения.

¹⁸⁵ См.: Палладий (Пьянков), еп. Толкование на книгу святого пророка Захарии. С. 5.

¹⁸⁶ См.: Calvin J. Leçons et expositions familiares de Jean Calvin sur les douze petis prophetes: ascavoir, Jonas, Hosee, Sophonias, Joel, Michee, Aggee, Amos, Nahum, Zacharie, Abdias, Habacuc, Malachie : traduites de latin en françois. Lion, 1563. P. 459–463.

¹⁸⁷ См.: Alonso Schökel L. Manual de poética hebrea. 251 p.

¹⁸⁸ Ibid. P. 144.

¹⁸⁹ Ibid.

Прежде всего стоит отметить, что для обозначения сновидений в библейском иврите применяется глагол חָלַם (см., напр. сны Иосифа в Быт 37)¹⁹⁰. В Иоиль 3:1 понятия חָלַם и רָאָה поставлены в параллель друг другу: *Старцам вашим будут сниться сны (חֲלֹמוֹת יִחְלְמוּן)*, и *юноши ваши будут видеть видения (רָאוּ לִבְנֵי הַיָּשׁוּעַ)*. Отсюда можно заключить, что в пророческой письменности указанные понятия слабо дифференцируются, а пророки не акцентируют внимание на своем сонном или бодрственном состоянии во время действия откровения. Однако возможность идентификации видений Захарии как сновидений всё же маловероятна. Достаточно вспомнить, что в Зах 4:1 Ангел пробуждает пророка, *как некий пробуждается ото сна*. Здесь сравнительный оборот явно указывает на состояние, подобное сну, но собственно сном не являющееся. Резюмируя все вышесказанное, следует согласиться с мнением протоиерея Д. Рождественского, что «это были не сновидения, а экстатические созерцания в бодрственном состоянии»¹⁹¹.

Перикопа Зах 1:7–6:15 содержит не только собственно описание видений, в ней встречаются тексты и высказывания, относящиеся к другим жанрам. Это плач (ламентация, 1:12)¹⁹², «пророчества благополучия» (для первосвященника Иисуса в Зах 3:8–10 и Зоровавеля – 4:6–10а)¹⁹³, апострофа в Зах 2:17. Последняя заслуживает особого внимания: после торжественного возвещения восстановления храма, Иерусалима и Иуды звучит призыв: *Да молчит всякая плоть, ибо Господь восстает от святого жилища Своего*. Такое неожиданное обращение к аудитории, несомненно, было неожиданным риторическим оборотом¹⁹⁴.

Таким образом, «ночные видения» пророка Захарии, нельзя ограничивать хронологически рамками какой-то одной ночи. Также эти видения нельзя квалифицировать как однозначно сновидения. Пророческие образы получили

¹⁹⁰ Отсутствие отдельной лексемы для обозначения сна как откровения божества неслучайно и связано с тем, что в культурах древнего Ближнего Востока сновидение в принципе рассматривалось как откровение (ср. Иванов Вяч. Вс. Хеттский язык. М., 2021. С. 16).

¹⁹¹ Лопухин А. П. (ред.) Толковая Библия. Т. 2. Стокгольм, 1988. С. 393.

¹⁹² Delkurt H. Sacharjas Nachtgesichte. S. 323.

¹⁹³ Ценгер Э. (ред.) Введение в Ветхий Завет. М., 2008. С. 756–757.

¹⁹⁴ См.: Alonso Schökel L. Manual de poética hebrea. P. 181

оригинальное вербальное выражение, зафиксированное в форме текста со сложной структурой, включающей кроме видений и другие жанровые формы меньшего объема («малые единицы»). Эта структура будет рассмотрена ниже. Исходя из задачи данной главы — синтаксического анализа — все выявленное многообразие жанровых форм изучаемого библейского текста будет разделено на две группы: это гортативные реплики (сюда в основном войдет материал пророческих речей) и описания видений с толкованиями на них.

2.2. Синтаксис пророческих речей Захарии (Зах 1:7–6:15)

Прежде всего необходимо проанализировать синтаксические структуры помещенных в Зах 1–6 «малых единиц», представленных в подавляющем большинстве случаев пророческими речами. Эти краткие высказывания находятся на периферии основного текста (собственно видений), но для изучения керигмы и исторического контекста данной части книги Захарии представляют не меньший интерес. Эти высказывания и небольшие тексты представляют собой маркированные вводными и поясняющими фразами речи Yhwh, как правило, гортативного (побуждающего) характера. Далее по ходу исследования в соответствующих параграфах будут проанализированы другие тексты, входящие в состав исследуемой перикопы — описания видений и сопровождающие их диалоги, — а затем все полученные результаты будут синтезированы для получения общей картины лингвистической структуры изучаемого пророческого текста. Исходя из задач данного исследования, рассмотрение синтаксических структур будет сопровождаться ремарками, касающимися содержания и реконструкции коммуникативной ситуации того или иного текста из исследуемой библейской перикопы.

Выделение пророческих речей в перикопе Зах 1:7–6:15 вызывает определенные трудности, связанные с определением критериев самого жанра пророческой речи. Так, Х. Йенсен выделяет в указанном тексте лишь четыре

пророчества (2:10–13, 2:14–17, 3:8–10 и 6:9–15)¹⁹⁵. Результатом подобной дефиниции становится то, что за пределами пророческих речей оказываются стихи 4:6b–10a (вопреки Э. Ценгеру и др.¹⁹⁶), а также явно носящие характер обетования 1:14–17. Последний отрывок неразрывно связан с первым видением, что подразумевает, что текст собственно видения может включать гортативные высказывания (на это указывает и 2:8b (*иди, скажи*), хотя из контекста понятно, что это не пророческая речь, поскольку она не содержит обетования или угрозы). Поэтому будет целесообразно выделить в качестве пророческих речей высказывания, которые отмечены маркерами *слово Господне* или *говорит Господь*. Возможно, такой критерий покажется примитивным и абстрактным, но а) он имеет основания в самом библейском тексте б) с формальной точки зрения он является весьма надежным.

Усложняет текстлингвистический анализ речей пророка Захарии и их малый объем. В свое время еще профессор П. И. Казанский отмечал краткость и отрывочность речей малых пророков¹⁹⁷. И хотя эта особенность не влияет на выразительность этих речей, она снижает степень достоверности данных подобного анализа. Для достижения этой достоверности будут привлекаться тексты пророческих речей из других библейских ветхозаветных книг.

Обращаясь к синтаксису библейского иврита, необходимо обозначить несколько методологических принципов, которые будут использованы в данном диссертационном исследовании. Во-первых, структура пророческого текста определяется той коммуникативной целью (призыв к изменению), которой стремится достичь пророк, а значит должна иметь соответствующие устойчивые структурные компоненты: ситуация, не удовлетворяющая Yhwh — увещание к ее

¹⁹⁵ См.: Jensen C. H. A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions: Master thesis, theology. Copenhagen, 2017. P. 66–67.

¹⁹⁶ См.: Gese H. Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch // ZThK. Vol. 70. 1973. S. 28–29; Schöttler H.-G. Gott inmitten Seines Volkes. S. 119–124; Ценгер Э.(ред.) Введение в Ветхий Завет. С. 756–757.

¹⁹⁷ Казанский П. И. Об историческом значении книг малых пророков // Прибавления к творениям святых отцов. 1872. № 25. С. 105.

изменению — мотивация в виде обетования или угрозы¹⁹⁸. Бывают случаи, когда первый и (или) последний элементы отсутствуют, но подразумеваются имплицитно. Во-вторых, некоторые виды пророческих речей (напр., обвинительные) имеют определенный шаблон, компоненты которого характеризуются использованием устойчивых оборотов и темпоральных форм глагола, которые выступают маркерами пророческой речи¹⁹⁹. Узус подобных маркеров обусловлен влиянием официально-деловой и дипломатической стилистики на пророческие тексты²⁰⁰. В-третьих, между речью собственно Yhwh и пророка отсутствует какое-либо различие²⁰¹. Наконец, в-четвертых, в виду континуитета пророческой традиции, видится вполне возможным применение некоторых исследовательских результатов в области синтаксиса дополненных малых пророков (напр., Ф. Х. Барко дель Барко)²⁰².

Предпочтение, которое отдается пророческим речам, а точнее — речам Yhwh²⁰³, в порядке работы с текстом Захарии, обусловлено следующими соображениями. 1. Обращает на себя внимание статус данных жанровых единиц: это прямая речь Самого Господа воинств — Хозяина всей земли (אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ, см. 4:14, 6:15)²⁰⁴. 2. Именно такая речь изначально свойственна пророческому

¹⁹⁸ См.: Clendenen R. Textlinguistics and the Prophecy in the Book of Twelve. P. 385–399. Более сложную схему предлагает Йенсен (см.: Jensen C. H. A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions. P. 12–44).

¹⁹⁹ См.: Лявданский А. К. «Формула» пророческой речи. С. 114–124.

²⁰⁰ См.: Тантилевский И. Р., Светлов Р. В. Феномен израильско-иудейского пророчества и элементы античного «философского профетизма» в «осевую эпоху» // Вопросы философии. 2020. № 4. С. 165. Напомним, что пророк выступает как официальный посланник (посол) Yhwh.

²⁰¹ «Наверное, излишне напоминать о том, что пророк является лишь посредником между богом и людьми, что его личность отступает на второй план при передаче божественного слова. Рассмотрение употребления модели обвинительной речи дает наглядное подтверждение этим общеизвестным фактам: мы видим, что речи Ягве и его пророка устроены одинаково, по крайней мере в пределах рассматриваемой модели». (Лявданский А. К. «Формула» пророческой речи. С. 118).

²⁰² Barco del Barco F.-J. Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos. Madrid, 2001. 368 p.

²⁰³ Хотя семантически они не отличаются (см. прим. выше), формально и технически мы дифференцируем термины «пророческая речь» и «речь Yhwh». Под последней мы будем подразумевать части пророческих речей, которые маркируются особой вводной фразой (напр., כֹּה אָמַר יְהוָה). Кроме того, существует понятие «Jch-Rede» — речь Yhwh от 1го лица. В данной работе Jch-Rede, «речь Yhwh» и «слово Господне» будут использоваться как синонимы.

²⁰⁴ Такое обозначение Yhwh встречаем также в Нав 3:11.13, Мих 4:13, Пс 97:5; ср. אֲלֹהֵי כְּלֵי־אֲרָץ в Ис 54:5, עֲלֵי־כְלֵי־אֲרָץ в Пс 83:19 и 97:9, עֲלֵי־כְלֵי־אֲרָץ, מְלִיךְ גָּדוֹל עֲלֵי־כְלֵי־אֲרָץ в Пс 47:3.

служению²⁰⁵ и вероятно она содержит ядро пророческой керигмы. 3. В отличие от приточно-иносказательного текста видений прямая речь Yhwh, как правило, довольно ясна (вероятно, в силу ее адресата — пророк говорил всему народу, в то время как записанные видения были доступны скорее узкому кругу грамотных людей). 4. Наконец, границы этой речи достаточно четко маркируются. Разумеется, маркируются (посредством глагола 𐤎𐤏𐤇) и описания видений, но эта маркировка носит специфический характер и будет разобрана ниже. А вот с маркировкой речей Yhwh от 1 лица (Jch-Rede) имеются определенные проблемы, которые и будут рассматриваться в данном параграфе.

Отмечая иррегулярность использования вводных фраз пророком Иезекиилем, К. Вестерман проводит определенную параллель и с текстом Захарии: «Больше всего бросается в глаза частое наличие формулы (здесь, однако, всегда *kō ʾamar ʾadōnāj jhwh*) у Иезекииля (15 текстов). Она отсутствует здесь лишь в двух дополнениях к речам, обращённым к народам, 29:21 и 16:53–55, во всех остальных текстах она почти всегда повторяется или нагромождена всего 43 раза. Здесь фраза стала, как у Аггея и Захарии, затвердевшей формулой. Фраза, встречающаяся в этом нагромождении, приходится на раннепослепленную редакцию и находится в противоречии с органическим её употреблением у Второ-Исаии»²⁰⁶. Оставляя в стороне мнения библеиста по поводу «редакции начального периода послепленной эпохи» и авторства книги Исаии, нельзя не согласиться с

²⁰⁵ Это служение изначально – служение устного слова: пророк говорил народу то, что сказал ему Господь. См. Исх 3:14. 16, 4:10. 14; 1Цар 3:11–18. 20, 10:10–11, 2Цар 12:24, 24:11–13, 3Цар 11:29–31, 17:1, 18:22, 20:13. 22, 21:17–18, 22:7. 19, 4Цар 3:15b–16, 7:1, 10:10b, Ис 6:7–9, 7:3–4, 22:15, 28:14. 22–23, 33:13, 34:1, 37:6, 38:1. 4–5, 39:3. 5, 40:9, Иер 1:5–6. 9, 2:1–2. 4–5, 7:1–2. 23–26. 27. 28, 8:4, 11:1–2, 13:12. 15, 14:14–15, 18:11, 19:14–15, 20:1b, 21:3–4, 22:1,23:16. 21b. 25. 28. 31, 25:1–2, 26:2. 7–8, 27:4. 16. 17, 28:12–13, 32:6, 38:1. 17, 42:9, 43:2, 45:1, Иез 2:4 – 5, 3:1–4. 16–18, 6:1–3, 11:4–5. 14–16, 14:2–4, 16:1–3, 17:1–3, 20:2–3, 22:2–3, 25:2–3, 27:1–3, 28:1–2, 30:1–2, 35:1–3, Ос 4:1, 5:1, Иоиль 1:2, Ам 1:1–2, Мих 1:1–2, 3:1, Агг 2: 1–2. 20–21, Зах 7:3–5 и проч. (ср. этимологию рус. «пророк», предполагающую устную речь). См. также: Вевюрко И. С. Пророческое вдохновение в Ветхом Завете: древнейшая интерпретация в свете современных исследований // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 2. С. 27–28.

²⁰⁶ «Am meisten fällt das gehäufte Vorkommen der Formel (hier aber immer *kō ʾamar ʾadōnāj jhwh*) bei Ezechiel (fünfzehn Texte) auf. Sie fehlt hier nur in zwei Zusätzen zu Völkersprüchen, 29,21 und 16,53–55, in allen übrigen Texten steht sie fast immer wiederholt oder gehäuft, zusammen 43 mal. Hier ist der Satz wie bei Haggai und Sacharja zur erstarrten Formel geworden. Der in dieser Häufung begegnende Satz ist auf eine frühachexilische Redaktion zurückzuführen und steht im Gegensatz zu dem organischen Gebrauch bei Deuterjesaja». (Westermann C. Prophetische Heilsworte im Alten Testament. Göttingen. 2011. S. 196).

выводом К. Вестермана о частотно-беспорядочном использовании вводной формулы.

Вводная формула встречается в Зах 1:7–6:15 18 раз (не считая необычного для текста видений Захарии $\text{וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי}$ в 3:2). Из них וַיְהִי / הָיָה — 4 раза, $\text{וַיְהִי אֲמַר יְהוָה צְבָאוֹת}$ и похожая на нее כֹּה אָמַר יְהוָה — соответственно 5 и 1 раз $\text{וַיְהִי אֲמַר יְהוָה צְבָאוֹת}$ близкая ей $\text{וַיְהִי אֲמַר יְהוָה}$ — соответственно 4 и 3 раза и $\text{וַיְהִי אֲמַר יְהוָה צְבָאוֹת}$ — 1 раз. Ввиду частотности употребления и разнообразия этих вводных фраз каждая из них нуждается в анализе ее употребления, который позволит выявить функции и место в тексте каждой разновидности данной маркировки речи Yhwh.

Первая из встречающихся в перикопе Зах 1:7–6:15 формул — $\text{וַיְהִי דְבַר יְהוָה אֵלַי}$ [וַיְהִי] ($[u]$ было слово Господне к 1:7, 4:6а, 4:8, 6:9) — всегда предваряет изложение содержания этого самого «слова». Однако далеко не всегда этой «формулой события слова» (нем. *Wortereignisformel*)²⁰⁷ открывается прямая речь Yhwh, что объясняется многозначностью термина דְּבַר (слово/дело/вещь). Так в 1:7 он подразумевает весь цикл видений (а может и сопутствующих «слов»); в 4:6а и 4:8 $\text{וַיְהִי דְבַר יְהוָה}$ действительно маркирует прямую речь Господа, а в 6:9 предполагает не только Его повеление, но и, вероятно, само действие венчания (если таковое имело место в исторической действительности). Стоит отметить, что данная формула находит себе применение в начале, середине и конце исследуемого библейского текста и таким образом функционирует как своего рода отметка неких важных рубежей (начало видений – введение фигуры Зоровавеля – Венчание).

Выше были приведены устойчивые выражения, которые открывают речь Yhwh. А. К. Лявданский именует их общим термином «формула вестника»²⁰⁸, И.

²⁰⁷ См.: Jeremias C. Die Nachtgesichte des Sacharja. S. 16, Lux R. Prophetie und Zweiter Tempel: Studien zu Haggai und Sacharja. Tübingen, 2009. S. 5, Willi-Plein I. Haggai, Sacharja, Maleachi. S. 56, Reventlow H., Graf. Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi. S. 62; аналогичное употребление термина в отношении книги пророка Иеремии имеется у Т. Зайдля (см.: Seidl Th. Die Wortereignisformel in Jeremia // Biblische Zeitschrift. 1979. № 23. S. 20–47).

²⁰⁸ Лявданский А. К. «Формула» пророческой речи. С. 115.

Р. Тантлевский и Р. В. Светлов — «формулой вести»²⁰⁹. Однако формулировки, маркирующие пророческую речь в Зах 1–6, этим не ограничиваются.

Для исследования прямой речи Yhwh гораздо больший интерес представляет фраза [תְּבַרְכֵם יְהוָה אֱמַר הֵן] (*Так говорит Yhwh [Саваоф]* 1:14, 1:16а, 1:17, 2:12, 3:7а, 6:12а). Данная формула, по мнению К. Вестермана, маркирует слова Yhwh о спасении (пророчества спасения)²¹⁰. В то же время в Зах 1–6 этот ученый выделяет в качестве таковых Зах 1:(12)14–17, 2:10–17 без ст. 12–13 и добавление 2:12–13 об истреблении врагов, 3:6–7, 6:15b²¹¹. Примечательно, что греческий перевод этой фразы (τάδε λέγει κύριος...) почти дословно совпадает с вводной формулировкой Деирменджикской надписи царя Дария I (βασιλεύς [β]ασιλέων Δαρείος Ὀυστάσπεω Γαδάται τάδε λέγε[ι] «царь царей Дарий Гистасп Гадате так сказал...»)²¹².

Следующая формула — [תְּבַרְכֵם יְהוָה אֱמַר] (*говорит Yhwh [Саваоф]* или *слово Господа [Саваофа]*) — из всех упомянутых выше является наиболее частотной (встречается 8 раз: 1:16а, 1:16b, 2:9, 2:10, 2:14b, 3:9b, 3:10а и 5:4а). В отличие от узуса предыдущих формул маркирование יְהוָה אֱמַר либо завершает речь, либо служит для акцентирования отдельных ее частей (и тогда этот маркер как бы предваряет эту «речь в речи» и имеет метатекстовую функцию). При этом второй вариант у Захарии нередок, что может косвенно свидетельствовать о чрезвычайной экспрессивности его речи. С точки зрения синтаксиса данное устойчивое выражение, по мнению Ф. Х. Барко дель Барко, представляет собой 0-qāṭal'ное выражение, которое «закрывает текст пророчества»²¹³.

²⁰⁹ Тантлевский И. Р., Светлов Р. В. Феномен израильско-иудейского пророчества. С. 165.

²¹⁰ См.: Westermann C. Prophetische Heilsworte im Alten Testament. S. 195–196.

²¹¹ «Die Heilsworte in Sach 1–8 sind 1,(12) 14–17; 2,10–17 ohne V. 12–13..., dazu ein Zusatz 2, 12–13: Vernichtung der Feinde <...> Weitere in 1,1–6; 3,6–7, 6,15b». Ibid. S. 80.

²¹² Darei epistula post a. 494 // Dittenberger W. Sylloge inscriptionum Graecarum: in 4 vol. Vol. I. Lipsiae, 1915. № 22. P. 20–21. Ср.: Тантлевский И. Р., Светлов Р. В. Феномен израильско-иудейского пророчества и элементы античного «философского профетизма» в «осевую эпоху» // Вопросы философии. 2020. № 4. С. 165. М. А. Дандамаев отмечает, что подобная формулировка (как в Деирменджикской надписи) «поразительно точно воспроизводит стиль ахеменидских надписей, являясь точным переводом формулы ʒātly Dārayavauš xšāyaʒiya» (Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. С. 139).

²¹³ «En los oráculos, es muy común la OF “dice el Señor” o similar, que cierra el texto oracular y presenta un esquema 0-qatal». (Barco del Barco F.-J. Sintaxis Verbal en los Profetas Menores. P. 256).

Дальнейшее исследование не представляется возможным без краткого экскурса в узус трехконсонантного радикала קח (глагола и производного от него пассивного причастия), встречающегося реже, чем обычный в этом случае מח или כח . В словаре BDB выделено два основных значения глагола קח ‘пророчествовать’, каждое из которых связано с субъектом действия. Первое из значений предполагает возведение находящимся в экстатическом состоянии пророком бывшего ему откровения²¹⁴. В таком случае субъектом речи выступает пророк. Второе понимание подразумевает цитацию пророком прямой речи Yhwh, Который (несмотря на пророческое посредничество) выступает субъектом и Чье имя неизменно сопровождает здесь данный корень (используемый в этих случаях как пассивное причастие со значением субстантивированности). Примеры узуса קח во втором значении составляют подавляющее большинство²¹⁵. Следует подчеркнуть, что в Иез 13:7 קח־יְהוָה рассматривается как типичная маркировка прямой речи Господа: *изрекаете, говоря: «Господь сказал/ слово Господа», а Я не говорил*. По всей вероятности, лексема с корнем קח в соединении с тетраграммой в качестве субъекта часто применялся лицами, находящимися в состоянии пророческого экстаза (только такая коммуникативная ситуация не вступала в противоречие с запретом Исх 20:7=Втор 5:11).

Один раз (в Зах 4:6b) встречается вводная фраза $\text{קח־יְהוָה וְצַבְּאָתָא}$, начинающееся другой формулой: $\text{וְהָאֵלֹהִים יְבַרְכְּכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם}$. Оба сочетания довольно частотны в Ветом Завете, однако первое из них маркирует повеление Божие, адресованное конкретному лицу, а второе выделяет обычно повеления, пророчества и слова Господни о спасении избранного народа (пророчества спасения)²¹⁶. Тем не менее в данном случае обращение к определенной личности предполагает именно вторая фраза, открывающая речь Господа.

Далее целесообразно обратиться к анализу служащих для выражения дискурса форм предикации и порядка слов в пророческих речах Захарии. Ф. Х.

²¹⁴ Числ 24:3. 15, 2Цар 23:1, Притч 30:1, Пс 36:1 (см. BDB, p. 610).

²¹⁵ Быт 22:16, Числ 14:28, 4Цар 9:26, 19:33 (=Ис 37:34), 22:19 (=2Пар 34:27), Ис 14:22, 30:1, 31:9, Иез 13:6.7, 16:58, 37:14, Ос 2:15. 18. 23, Иоиль 2:12, Авд 1:8, Мих 4:6, 5:9, Соф 1:2. 3. 10, 3:8, Мал 1:2. (см. BDB, p. 610).

²¹⁶ BDB, P. 56, 182.

Барко дель Барко выделяет в допленных пророческих текстах шесть типов дискурсов: а) предиктивный (дискурс предсказания), б) гортативный (призыв, побуждение), в) описательный (дискурс объяснения), г) дискурс плача, д) нарративный и е) вопросительно-риторический²¹⁷. Каждый из этих типов подразумевает контекст, который влияет на «поведение форм глаголов» в пророческом тексте²¹⁸. А) В допленной пророческой литературе предиктивный дискурс выражается посредством 1) цепочки *wəqatal*, 2) 0-*yiqtol*+ гортативные формы глагола (императив, когортатив, юссив). Б) Для гортативного дискурса характерно использование императива (как одиночного, так и цепочкой) или когортатива и юсвива (для I и III лиц). В) Для дискурса объяснения свойственны предикаты в форме 1) именных предложений и причастий, 2) *wayyiqtol*'а как продолжения причастия, 3) *wəqatal* (в этом случае их цепочка обычно короче, чем в случае выражения предиктивного дискурса). Г) Дискурс плача, являясь разновидностью описательного дискурса, обычно маркируется междометием *'ih* 'gore!', а в плане предикации выражается через причастие и *wəqatal*²¹⁹. Д) Дискурс повествования выражается посредством цепочки *wayyiqtol* (как и в непророческих текстах Библии²²⁰). Е) В отличие от предыдущих типов вопросительно-риторический дискурс маркируется не посредством форм предикаций, а использованием вопросительных местоимений. Кроме того этот тип дискурса находится между двумя различными типами дискурса, т. е. служит разделом, переходом от одного дискурса к другому²²¹. Исходя из континуитета пророческой традиции, можно предположить, что результаты текстлингвистического исследования допленных текстов могут найти расширительное применение и к пророческим текстам персидского периода.

Первая речь *Yhwh* маркируется вводной фразой *לִּי אָמַר יְהוָה צְבָרָא* и включает стт. 1:14–17. Содержание первой ее части построено согласно хиастическому принципу. Исходя из лексического состава текста, этот хиазм является

²¹⁷ Barco del Barco F.-J. *Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos*. P. 264.

²¹⁸ *Ibid.* P. 263.

²¹⁹ Barco del Barco F.-J. *Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos*. P. 264–267.

²²⁰ См., напр. Лезов С. В. Синтаксис глагола в древнееврейском повествовании. С. 200.

²²¹ См.: Barco del Barco F.-J. *Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos*. P. 267.

антитетическим, противопоставление акцентируется посредством параллельных синтаксических структур²²².

¹⁴ wayyiqṭōl O S inv. lē²mōr kō

1:14b–15a

A קנאתי לירושלם ולציון *Возревновал [Я] о Иерусалиме и Сионе* (P – O)

B: קנאה גדולה *ревностью великою*; (Instr.)

B' וקצף גדול *и великим негодованием* (Instr.)

A' אני קצף על-הגוים השקטנים *Я негодую на народы, живущие в покое* (P – O)

В оппозиции qāṭaltî — N qōṭēl²²³ первый глагол может означать признание²²⁴. После этого спикер как правило сообщает о своих будущих действиях (yiqṭōl), являющихся логическим следствием признания. Но в Зах 2:15a qōṭēl скорее констатирует настоящее положение вещей (Yhwh теперь *гневаётся*), а אני применяется для обозначения субъекта (в чем причастие нуждается ввиду отсутствия у него категории лица). Дальнейшая часть высказывания в ст. 15b (придаточное предложение, управляемое посредством ושא) содержит собственно обвинение язычникам, выраженное посредством N qāṭal+wəN qāṭal: אשר אני קצפתי: מְעַט וְהָמָּה עָזְרוּ לְרָעָה (когда Я чуть прогневался, а они усилили зло).

Ст. Зах 1:16 также содержит следующий из обвинения приговор, вводимый посредством לְכֹן פֶּה-אִמֵּר יְהוָה שְׁבִתִי לִירוּשָׁלַם בְּרַחֲמִים בֵּיתִי יִבְנֶה יְהוָה נֶאֱמַר יְהוָה צְבָאוֹת (וְקוּה): לְכֹן: ²²⁵ [קוּ]. Это также признание, которое можно обозначить схемой

²²² Здесь и далее для кодирования синтаксических структур применяется следующие обозначения и сокращения:

yiqṭōl – глагол в имперфекте,

qāṭal – глагол в перфекте,

wayyiqṭōl – союз вав (ו) + глагол в имперфекте,

wəqāṭal – союз вав (ו) + глагол в перфекте,

qōṭēl – причастие,

inf – глагол в неопределенной форме (инфинитиве),

inv (от лат. imperativ) – глагол в повелительном наклонении,

N (от лат. nomen) – имя,

N^P – имя в предикативной позиции,

S (от лат. subjectum) – подлежащее,

O (от лат. objectum) – дополнение,

ИП – именное предложение.

²²³ Антитезу здесь усматривал и М. Халлашка (см.: Hallaschka M. Haggai und Sacharja 1–8. S. 151).

²²⁴ Лёзов С. В. Заметки о синтаксисе древнееврейского диалога. С. 286–288. Применение данных статьи гипотетично в силу отсутствия здесь и в дальнейших примерах вводного lē²mōr.

²²⁵ См.: Лявданский А. К. “Формула” пророческой речи. С. 115.

qāṭaltî+ N yiqṭōl+wəN yiqṭōl, т. е. сопровождается последствиями, выраженными имперфектом (предвосхищаемая информация). Правда, Р. Мейсон в свое время отмечал, что «не ясно, полагает ли Захария, что это [возвращение Yhwh — В. Б.] уже произошло, или же употребляет так называемый «пророческий перфект», который возвещает будущее событие, которое чувствуется столь определенным, что о нем можно говорить, как если бы оно уже исполнилось»²²⁶. Тем не менее следует обратить внимание на семантический аспект данного стиха: вместо ожидаемого приговора (язычникам, живущим в покое) следует признание Yhwh в милости к Иерусалиму.

Ст. Зах 1:17 содержит обетование²²⁷: עָוָה קָרָא לְאֹמֶר כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת עוֹד תִּפְוָצְיִנָּה וְעוֹד בִּירוּשָׁלַם: עָרֵי מְטוֹב וְנִחֵם יְהוָה עוֹל אֶת-צִיּוֹן וְיִבְתֵּר עוֹד בִּירוּשָׁלַם. Цепочка, открывающаяся посредством начального yiqṭol и продолжающаяся двумя wəqāṭal, ориентирована на будущее²²⁸ и должна означать награду. Однако награде должна предшествовать заслуга²²⁹, а ранее в тексте ни о каких заслугах Иуды не упоминалось. Значит, как и в предыдущем стихе, в данном случае возможно одно из двух объяснений: 1) синтаксические структуры у Захарии приобрели совершенно иной, чем у допленных пророков узус, 2) пророк намеренно использует несвойственные для данного дискурса синтаксические структуры, чтобы, подчеркнув это противоречие, более экспрессивно выразить мысль и удивить читателя. Более вероятным видится второе предположение, поскольку а) первое практически не верифицируемо и б) риторический прием, предполагаемый вторым объяснением, коррелирует с декларируемой в Зах 1:6 преемственности Захарии допленной пророческой традиции.

²²⁶ «It is not clear whether Zechariah thought this already had happened, or uses what is called a ‘prophetic perfect’ which announces a future event that is felt to be so certain that it can be spoken of as if it were already accomplished». Mason R. The books of Haggai, Zechariah and Malachi. Cambridge, 1980. P. 38.

²²⁷ А вовсе не обоснование (justification), как полагает Х. Йенсен (см.: Jensen C. H. A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah’s Night Visions. P. 65).

²²⁸ См.: Barco del Barco F.-J. Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos. P.256.

²²⁹ См.: Лявданский А. К. “Формула” пророческой речи. С. 119.

Параллелизм в 1:14b–15a²³⁰, а также маркер завершения речи приговором и группа других признаков позволяют рассматривать данную перикопу как законченную пророческую речь (вопреки мнению Х.-Г. Шёттлера, разделившего текст на два одновременных слова Yhwh²³¹). Для удобства практического применения эта и последующие пророческие речи, выделенные в данном исследовании, будут обозначены греческими буквами. Следовательно, этому высказыванию будет присвоена литера α. Кто является адресатом данной речи, определить сложно. Возможно, речь обращена к иудеям-репатриантам, если локализовать деятельность пророка Захарии в южной Палестине.

Еще одна группа самостоятельных пророческих изречений следует за видением Верви и предваряет видение первосвященника Иисуса (Зах 2:9–16, в нумерации синодального перевода Библии — 2:5–12). Первым в этой череде находится изречение Зах 2:9(5), в рамках предиктивного дискурса (его четко маркирует применение *yiqṭōl*) излагающее обетование присутствия Yhwh²³². Х. Х. Йенсен, относит данную фразу к тексту видения Верви и полагает, что эта фраза функционирует как решение поставленной в видении проблемы (беззащитности Иерусалима)²³³. Однако необходимо отметить (вопреки мнению Х. Х. Йенсена), что решение этой проблемы исчерпывается 8(4) ст., а если нет, то есть смысл расширять этот компонент и на другие стихи вплоть до 2:16(12). Адресатом данной речи (подразумеваемым под юношей видения Верви) можно с высокой степенью вероятности назвать вернувшихся на место разрушенного Иерусалима

²³⁰ Трудно судить, являются ли исследуемые пророческие аккламации Захарии поэтическими текстами. Решение вопроса усложняет краткий объем этих речей и нестабильность стихотворного размера в восточномедиземноморской поэзии (см.: Watson W. G. E. *Classical Hebrew poetry a guide to its techniques*. Sheffield, 1986. 460 p.; Korpel M. C. A., Moor J. C., de. *Fundamentals of ugaritic and hebrew poetry// The structural analysis of biblical and canaanite poetry*. Sheffield, 1988. P. 7–13). Об особенностях пророческой поэзии см. в упомянутом сборнике (Moor J. C., de. *Micah 1. A structural approach // The structural analysis of biblical and canaanite poetry*. Sheffield, 1988. P. 172–185), а также в труде К. Зайболда (Seybold K. *Poetik der prophetischen Literatur*. Stuttgart, 2010. 348 S.) и Л. Пешавера (Pechawer L. *Poetry and Prophecy*. Cincinnati, Oh, 2008. P. 288–296.).

²³¹ Соответственно слово Yhwh в 1:14 (519 г.) и слово Yhwh в 1:15 (515 г.). См.: Schöttler H.-G. *Gott inmitten Seines Volkes*. S. 183–187, 199–200.

²³² Ср.: Исх 3:14, Ос 1:9, Ис 33:21.

²³³ См.: Jensen C. H. *A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions*. P. 66.

иудеев. Так как это пророчество можно выделить во вполне самостоятельную литературную единицу, ей будет присвоено кодовое обозначение β.

Несмотря на наличие междометий ׀ׁ пророческая речь в Зах 2:10–13(6–9) не является в строгом смысле слова ламентацией²³⁴. В данном случае справедливо мнение Д. Килле, рассматривающего данное слово как маркер возвещения суда²³⁵. Глагольные темпусы (императивы) в 10 и 11 (6 и 7) ст. подразумевают гортативный дискурс²³⁶, и первые полустиишия этих фраз не вызывают вопросов. В Зах 2:10(6)в явно помещена наверстываемая информация о прошлом (посредством *kî qāṭal*), однако из этого объяснения непонятно, почему в первой половине говорится о стране Северной, а во второй — о всех четырех концах света. Не менее проблематичным является и 12(8) ст.²³⁷ Ст. 13(9) содержит приговор язычникам, маркируемый *hinənî+qōtēl*²³⁸. Адресатом этой речи (обозначим ее литерой γ) указывается *Сион, живущая у дочери Вавилона* (ст.2:11(7)). Уточнение кто подразумевается в данном стихе, будет представлено в рамках анализа рецепции пророком Захарией «богословия Сиона» в последней главе данного исследования.

Аналогичной структуре речи γ является структура перикопы Зах 2:14–16(10–12), которой будет присвоено обозначение δ. Это призыв к радости в 2:14(10)а (гортативный дискурс), за которым следует высказывание с характерными чертами, приговора или противоположного ему по смыслу (но не по синтаксической структуре) обетования спасения²³⁹ (*hinənî+qōtēl* и длинная цепочка *wəqāṭal*)²⁴⁰. С точки зрения концепции Ф. Х. Барко дель Барко такая

²³⁴ См.: Barco del Barco F.-J. *Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos*. P. 251, 266.

²³⁵ См.: Kille D. A. *The Day of the Lord from Jungian Perspective // Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures, 2: From Genesis to Apocalyptic Vision*. West-port, CT, 2004. P. 268–269.

²³⁶ Barco del Barco F.-J. *Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos*. P.264.

²³⁷ Некоторые варианты решения экзегетической проблемы приведены в статье: Бельский В. В. Интерпретация образа «посланного вслед славы» в Зах 2:12(8) в контексте пророческих книг Ветхого Завета // *Христианское чтение*. 2014. № 6. С. 225–243.

²³⁸ См.: Лявданский А. К. «Формула» пророческой речи. С. 115. К. Марти усматривал в «формуле познания пророка» опровержение тех, кто сомневался в истинности призыва Захарии Богом (см.: Marti K. *Dodekapropheton*. Tübingen, 1904. S. 407.).

²³⁹ Ср. Ис 12:6 (ср. Соф 3:14, Ис 10:24).

²⁴⁰ См.: Лявданский А. К. «Формула» пророческой речи. С. 115, 120.

синтаксическая конструкция выступает признаком предиктивного дискурса²⁴¹. Пророческая речь δ обращена к *дочери Сион*, под которой традиционно понимался Иерусалим, реальным же адресатом сообщения являются, судя по ст. 2:12(14), иудеи (имеются ли ввиду только палестинские, или же иудейский народ в целом — установить сложно).

Синтаксическая структура следующего предиктивного высказывания (Зах 3:7) такова:

${}^7kô \text{ } \text{?}amar \text{ } Yhwh \text{ } S'$:
 $\text{?}im \text{ } O \text{ } yiq\text{t}ôl / wə\text{?}im \text{ } O \text{ } yiq\text{t}ôl$
 $wəgam \text{ } S \text{ } yiq\text{t}ôl \text{ } O / wəgam \text{ } yiq\text{t}ôl \text{ } O$
 $wəqā\text{t}altî \text{ } O$

В контексте описания видения первосвященника Иисуса данная фраза выступает как речь ангела Иисусу (ст. 6) и является составной частью этого видения, на что указывает $wauyiq\text{t}ôl$ в первом полустиишии, а значит должна рассматриваться как составная часть видения²⁴². Эта речь (она будет обозначена как ϵ) включает придаточные предложения условия, которые посредством местоимения $\text{?}im$. В данном $\text{?}im \text{ } yiq\text{t}ôl$ предполагает будущую неопределенную вероятность, которая должна осуществиться либо в одном, либо в другом варианте (ср. напр., 4Цар 7:4с)²⁴³. Относительно $wəqā\text{t}altî$ можно сказать, что он завершает цепочку из $yiq\text{t}ôl$, что позволяет отделить речь ϵ от следующего за ней пророческого текста (речи ζ).

${}^8imv\text{-}n\text{?}ā \text{ } N$
 $\text{?}ata \text{ } wə \text{ } .S \text{ } kî \text{ } N^P \text{ } S$
 $kî \text{ } hinənî \text{ } qō\text{t}ēl \text{ } O$

²⁴¹ См.: Barco del Barco F.-J. *Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos*. P.250.

²⁴² Tidwell N. L. A. *Wā'ōmar (Zech 3:5) and the Genre of Zechariah's Fourth Vision // Journal of Biblical Literature*. Vol. 94. No. 3. Sep., 1975. P. 354–355.

²⁴³ См.: Leeuwen C. van. *Die Partikel ׀* // *Syntax and Meaning: Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis*. Leiden, 1973. P. 24. Стоит отметить, что в изучаемый период полномочия царя и священника четко разграничиваются, чем можно объяснить некоторую неопределенность относительно Иисуса, сына Иоседекова (см.: Астапова О. Р. *Священное царство и царственное священство в религиозно-политической традиции Древнего Ближнего Востока: Египет, Месопотамия, Израиль / Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук*. М., 2009. С. 290–291; Hentschel G. *Die Laisierung des Königs im Alten Testament // König und Priester / M. Bär, M.-L. Hermann, Th. Söding*: 1. Aufl. Würzburg, 2012. S. 21–32).

⁹kî hinnê N, 'ăšer qāṭal O O²

hinənî qōṭēl O nə'um Yhwh Ṣ

wəqāṭal O bəO

¹⁰bəO nə'um Yhwh Ṣ yiqṭōl S O O

Использование hinənî qōṭēl в 8 и 9 ст. сходно с узусом аналогичных синтаксических конструкций в 1:17 (речи α). Wəqāṭal 9b ст. маркирует предиктивный дискурс и составляет параллель с yiqṭōl 10 ст., завершающим эту речь. Адресатом данной речи выступают помимо Иисуса, который теперь именуется первосвященником (в отличие от ст. 3:7, который обращен только к Иисусу), некие мужи знаменательные (מְרַמְּזִים), проблема идентификации которых будет рассмотрена в последней главе данной работы.

Присутствует условие и в пророческой речи в 4:6b–10a (η). Это условие, тем не менее, выражено в 6 ст. посредством מִיָּדָא, т.е. может означать или *conditio sine qua non* или обязательное осуществление в будущем²⁴⁴. Вслед за Б. Брюлером можно охарактеризовать синтаксис 10 ст. как «необычный» при ясности смысла высказывания²⁴⁵. Ст. 7а представляет вопрос и ответ в именных формах²⁴⁶. Можно предположить, что wəqāṭal в 7b выражает дискурс предикции. В 9 ст. N qāṭal может функционировать как мотивация, объяснение или обоснования²⁴⁷ следующего полуклона, в котором yiqṭōl также маркирует предиктивный дискурс: Зоровавель завершит храм именно потому, что он положил его начало²⁴⁸. Структура ст. 10 (вопрос+предсказание) имеет общие черты со структурой ст. 7 (kî N qāṭal/ wəqāṭal wəqāṭal). Возможно, 7 и 10 ст. служат обрамлением ст. 9: в центре этого отрывка находится обетование преодоления стоящих перед

²⁴⁴ См.: Zuber B. *Das Tempusystem des biblischen Hebräisch: eine Untersuchung am Text*. Berlin–New York, 1986. S. 172. В качестве примера Цубер приводит слова Гиезия во 2Цар 5:20.

²⁴⁵ См.: Bruehler B. B. *Seeing through the מִיָּדָא of Zechariah: Understanding Zechariah 4 // CBQ*. Vol. 63. No. 3 (July 2001). P. 439.

²⁴⁶ Ср. Зах 2:6, 5:2.

²⁴⁷ Лёзов С. В. Заметки о синтаксисе древнееврейского диалога. С. 351–355.

²⁴⁸ Вопреки позиции К. Х. Йенсена, который усматривал здесь простое сравнение. См.: Jensen C. H. *A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions*. P. 57.

Зоровавелем препятствий (образ горы в ст. 7²⁴⁹ и сомнения людей в ст. 10²⁵⁰). Поскольку основной интенцией, выраженной в данном тексте, является преодоление сомнений относительно возможностей Зоровавеля, можно предположить, что эта пророческая речь обращена к палестинским иудеям.

Следующая речь θ (Зах 5:4) резюмирует смысл видения Свитка. Структура данной фразы (qāṭalū+цепочка wəqāṭal) выражает предиктивный дискурс²⁵¹, Семантический аспект высказывания мог бы подразумевать приговор²⁵², но известно, что приговор маркируется иными лексемами и темпсами глагола (hinənî qōṭēl или yiqṭōl). В таком случае начальный qāṭal можно квалифицировать как пророческий перфект²⁵³. Адресатом высказывания является сам пророк.

Пророческая речь ι (6:12–15), завершающая перикопу Венчания (6:9–15) и весь рассматриваемый в данной работе библейский текст, имеет следующую структуру:

¹² wəqāṭal + תִּיִּן אֶרֶץ יְהוּדָה וְיִרְמְיָהוּ הָאֵלֶּיךָ (формула вестника)

¹³ wəS yiqṭōl wəS yiqṭōl wəqāṭal wəqāṭal wəqāṭal wəS yiqṭōl

¹⁴ wəS yiqṭōl

¹⁵ wəS yiqṭōl wəqāṭal +формула познания

wəqāṭal ʾim qōṭēl yiqṭōl

Это пророческое слово (как и речь ε) включено в предшествующий ему эпизод посредством wəqāṭal в 12 ст. (подробнее см. далее в соответствующем параграфе) и представляет собой пророчество с условием. Глагольные формы в этом стихе очевидно маркируют предиктивный дискурс²⁵⁴. Интерпретация семантики следующего стиха во многом зависит от интерпретации эпизода Венчания. В МТ синтаксические структуры представлены двумя wəS yiqṭōl, тремя wəqāṭal и завершающим wəS yiqṭōl (для сравнения: в LXX все глаголы поставлены

²⁴⁹ См.: Sicre J.-L. De David al Mesias: Textos básicos de la esperanza mesiánica. Pamplona, 1993. P. 308. Гора הַר, по мнению Д. О'Кеннеди имеет чисто метафорическое значение (см.: O'Kennedy D. 'Great Mountain' in Zech 4:7 // Old Testament Essays. 21/2 (2008). P. 418).

²⁵⁰ См.: Jensen C. H. A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions. P. 57.

²⁵¹ См.: Barco del Barco F.-J. Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos. P.250.

²⁵² См.: Лявданский А. К. "Формула" пророческой речи. С. 115.

²⁵³ См.: Лявданский А. К. Пророческий перфект и типология текста. С. 183–185.

²⁵⁴ См.: Barco del Barco F.-J. Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos. P.252, 256.

переводчиком в fut.). При этом wəqāṭal-3 в цепочке имеет субъектом священника, в то время как субъект wəqāṭal-1 и wəqāṭal-2 — Отрасль. Если это так, то синтаксис 13 ст. может предполагать как то, что адресатом обетований в речи 1 могут быть Отрасль, Иисус или Зоровавель²⁵⁵, так и то, что речь сосредотачивается не на одной или нескольких личностях, а на будущих событиях как следствиях действий Yhwh.

Завершая анализ синтаксических структур пророческих речей в Зах 1–6 можно сделать вывод, что речи Захарии (=слова Yhwh) представлены характерными для традиции древнеизраильского пророчества жанрами: гортативные тексты (призывы), обвинение, судебные приговоры и пророчества спасения (с выдвижением условий спасения и без таковых). Пророчества спасения в тексте явно преобладают. Нерегулярность синтаксиса этих речей обусловлена выражением разных дискурсов, коммуникативной ситуацией узуса текстового сообщения и указанием адресата речи (фиктивного или реального), а также корреляцией синтаксиса речей с синтаксисом видений. Эти краткие (как и у других пророков книги Двенадцати) пророческие речи не изолированы от остальных текстов, но выступают элементами структуры всего изучаемого библейского текста, основу которого составляет цикл из семи видений. Синтаксическая структура этого цикла будет рассмотрена в следующем параграфе.

2.3. Особенности синтаксиса описаний семи видений и диалогов

Прежде чем приступить к анализу синтаксических структур цикла видений, необходимо рассмотреть две концепции, которые отражают два подхода к композиции изучаемого библейского текста.

Согласно концепции Х.-Г. Шёттлера, который предпринял попытку выявить историю традиций и историю редакций, история создания сохранившегося текста

²⁵⁵ То, что изначально речь в 6:9–15 шла о венчании именно Зоровавеля впервые предположил Ю. Велльгаузен (см.: *Wellhausen J. Die kleinen Propheten*: Berlin, 1893).

Зах 1–6 не был единовременным актом, а проходила в шесть фаз. По мнению этого библеиста, оригинальный текст был составлен в 519 г. до Р.Х. и представлял собой цикл из пяти видений, основной темой которого было возвращение милости Yhwh Иерусалиму и Сиону. Этот первоначальный текст состоял из видений Коней (+слово Yhwh в 1:14), Верви (+слово Yhwh в 2:14), Светильника, Ефы и Колесниц (фаза I). Первое расширение текста Х.-Г. Шёттлер связывал с освящением Второго храма (ок. 515 г. до РХ), а лейтмотивом дополнений стали взаимоотношения народа Yhwh и языческих народов. На этом этапе в изначальный пятеричный цикл были добавлены видения Рабочих и Иисуса, слова Yhwh в 1:15, 2:11(7), 4:6b, а также расширения 4:10.11.12bβ.13.14. На этом этапе (фаза II) пятеричный цикл стал седмеричным. Во времена Неемии (сер. V в. до Р.Х.) произошла вторая обработка текста, которая с содержательной точки зрения дополнила имевшийся на тот момент текст темами устройства и внутреннего порядка народа Божьего (мотивы плача, Рогов (слово Yhwh в 2:10(6)а.12(8)сл.), первосвященника как святого посредника (3:1аβ.5.6сл.+ слово Yhwh в 4:6аβ (4:8сл.?).7.10), видение Свитка, мотивы женщины в ефе и четырех ветров, а также слово Yhwh в 6:8 (фаза IV). Рубежом V–IV вв. до Р.Х. Х.-Г. Шёттлер датирует включение в цикл (уже восьмеричный) символических действий, обосновывающее передачу царских достоинств и полномочий первосвященнику, на что указывает и «камень» на головной повязке первосвященника (3:8аа.9аа.ба), а также первосвященнический венец в 6:9.10bβ.11.13а (фаза V). Конечная редакция (III в.) интерпретировала весь цикл видений в эсхатологическом смысле через дополнение текста увещанием (Mahnrede) в 1:1.6 и увещательным словом (Mahnwort) в 6:15 b (фаза VI)²⁵⁶.

Иной подход к строению видений Захарии демонстрирует в опубликованной в 2015 г. монографии Л.-С. Тимейер, рассматривающая феномен (сно)видений в контексте древневосточной, ветхозаветной и христианской традиций. Выделяя в Зах 1–6 восемь видений, Тимейер подчеркивает, что

²⁵⁶ Все эти этапы отражены Х.-Г. Шёттлером в итоговой таблице (см.: Schöttler H.-G. Gott inmitten Seines Volkes. S. 448). Эта таблица приведена в приложении 1 к данной диссертации.

читатель этого текста имеет дело с описаниями (description, accounts) визионерского опыта (visionary experience)²⁵⁷. При этом вслед за созерцателем читатель «путешествует» по трем уровням реальности: I — нарратор лежит в кровати ночью, II — созерцает/видит сон, интерпретируемый ангелом, III — нарратор вместе с ангелом видят уровень других реалий (созерцаемый мир — the visionary world)²⁵⁸. По ходу повествования созерцатель и ангел-толковник, согласно точке зрения Л.-С. Тимейер, переходят от одного уровня к другому, возвращаются на прежний уровень и т.д. Несомненными достоинствами данного подхода является консолидация текста: слова и речи пророка, которые Х.-Г. Шёттлер относил к разным периодам, органично составляют восьмеричный цикл видений. Решаются таким образом и некоторые текстологические проблемы (напр., использование 1-го лица в IV видении (Зах 3:1–5)). Можно согласиться (но лишь отчасти) с исследовательницей и в том, что структура видений Захарии определяется структурой созерцаемой пророком реальности.

Основной задачей данного параграфа является выявление повторяемости синтаксических конструкций в описаниях видений с целью определения «формуляра» этих текстов (если таковой существует). Для этого необходимо рассмотреть формы предикации (поскольку именно предикат является основным компонентом любой синтаксической системы). В Зах 1:7–6:15 использовано 258 глаголов (мы исключили вводный маркер прямой речи לֵאמֹר и причастия в адъективной форме с характерным артиклем ה). Значительное число этих глаголов приходится на wayuqtol (81 случай), который обычно маркирует передний план повествования²⁵⁹. Характерные для обсуждающих текстов yiqtol 'и императивы встречаются соответственно 23 и 15 раз (в основном — в проанализированных в предыдущем параграфе текстах пророческих речей), wəqātal – 34 раза. Около 40 глаголов стоят в форме qātal , 32 раза в качестве предиката применяется qōtēl .

Вывод о том, что рассматриваемый библейский текст является преимущественно повествовательным (это заключение можно сделать на основе

²⁵⁷ См.: Tiemeyer L.-S. Zechariah and his visions. P. 45.

²⁵⁸ См.: *ibid.* P. 46.

²⁵⁹ Лезов С. В. Синтаксис глагола в древнееврейской повествовательной прозе. С. 214.

данных о количественном соотношении форм предикации), нельзя считать достоверным. 53 случая *wauiqtōl* (в основном это речевые клише *וַיֹּאמֶר וַיַּעֲנֶה* и *отвечал и сказал*) встречаются в диалогах, а значит, в изучаемом тексте преобладает обсуждающий тип²⁶⁰. Глаголы в указанных 53 случаях (*דָּבַר, עָוָן, אָמַר*) не продвигают повествование. (Стоит, однако учесть, что многие апокалиптические тексты (правда, более поздние, чем видения Захарии) в качестве основной канвы содержат путешествие в премирную реальность, а значит являются нарративными).

Описания видений пророка Захарии маркируются как «речь рассказчика»²⁶¹. Так, Зах 1:8 открывается тем, что можно квалифицировать как «приглашение в повествование»²⁶²: сначала глагол чувственного восприятия (*וַיִּרְאֶה*), а потом предлагающее взглянуть глазами пророка *וַיִּבְטֹחַ*²⁶³. Объект созерцания при этом описывается при помощи именных предложений (их можно закодировать как *wəhinnêN+N* или *wəhinnê N qōtēl*). Подобно *wauiqtōl* такие формы предикации используются как маркер переднего плана повествования²⁶⁴.

Для выявления синтаксической структуры текста, как и в случае с пророческими речами, необходимо прибегнуть к условному обозначению компонентов этих структур. Компоненты семантической структуры каждого видения будут выделены в соответствии с предложенной К. Зайболдом и Х. Иеремиасом схемой²⁶⁵.

I. Кони (Зах 1:8–13).

1:8 *qāṭaltî O wəhinnê*

вводная фраза

S *qōtēl*

описание видения

²⁶⁰ Ср.: Жирмунский В. М. Теория стиха. Л., 1975. С. 453.

²⁶¹ Этим рассказчиком по версии Р. Мейсона выступает сам Yhwh, в качестве слова Которого в Зах 1:7 обозначен весь текст видений (см.: Mason R. The books of Haggai, Zechariah and Malachi. Cambridge, 1980. P. 35).

²⁶² Ср.: Лезов С. В. Эйделькинд Я. Si vera lectio. С. 199.

²⁶³ Berlin A. Poetics and interpretation of Biblical Narrative. Winona Lake, 1994. P. 62–63; Лезов С. В. Si vera lectio. С. 203. К. Дж. Лабушань считает, что «первостепенная функция *וַיִּבְטֹחַ* и *וַיִּרְאֶה* – обратить внимание на что-либо, напр. на присутствие объекта или личности» (Labuschagne C. J. The particles *וַיִּבְטֹחַ* and *וַיִּרְאֶה* // Syntax and Meaning: Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis. Leiden, 1973. P. 4.).

²⁶⁴ Лезов С. В. Синтаксис глагола в древнееврейской повествовательной прозе. С. 214.

²⁶⁵ См.: Jeremias C. Die Nachtgesichte des Scharja. S. 10.

wəS qōṭēl O ʔāšer bəO

wəʔaḥārayw S

⁹wayyiqṭōl: S? (מה-אלה אדני)

вопрос пророка

wayyiqṭōl ʔelay: S yiqṭōl

ответ толкователя

¹⁰wayyiqṭōl S wayyiqṭōl (ויען ויאמר):

ответ Ангела Яхве

S ʔāšer qāṭal S (Yhwh) lə+inf. O

¹¹wayyiqṭōl O wayyiqṭol (ויענו ויאמרו) qāṭal wəhinnê S qōṭel wəqōṭel

¹²wayyiqṭōl S wayyiqṭōl (ויען ויאמר): Yhwh šəbaʔōt, ʕadmatî S yiqṭōl O ʔāšer qāṭal O

¹³wayyiqṭōl S O+O

В описании видения I присутствует много фигур (некто на гнедом коне, между миртами, всадники за ним), а также есть задний план (אֲשֶׁר בְּמַצְלָה – *которые в глубине*). На вопрос пророка о том, кем являются увиденные им всадников ангел-толковник (הַמְלָאָךְ הַדָּבָר בִּי) обещает показать это в дальнейшем, муж же между миртами отвечает (ויען), что всадники посланы Yhwh для обзора (инспектирования) *всей земли* (10 ст.). Ответ всадников выражен в форме высказывание с эллипсической структурой с וְהִנֵּה, обозначающим не только переход к кругозору этих всадников²⁶⁶:

הַתְּהַלְכָנוּ בְּאֶרֶץ וְהִנֵּה כָּל-הָאָרֶץ יְשֻׁבֶת וְשָׁקֶטָת:

Обошли мы землю, узри: земля населена и покойна.

Зах 1:11b

Всадники из 1:8 являются разведчиками-инспекторами, удостоверившими мужа между миртами о мире во всем мире, а не воинами, как, вероятно, ожидалось. Это сообщение провоцирует обращенную к Yhwh ламентацию Ангела Господня о времени окончания гнева Божия на Иуду (1:12)²⁶⁷. В ответ на этот плач Ангел тут же передает пророку слова Самого Yhwh(1:14–17), которые ставят перед исследователем вопрос, являются ли две речи Яхве частью этого обширного, герменевтического диалога со множеством участников. После 1:14a ряд wayyiqṭol прерывается до видения Рогов и Мастеров, три речи Yhwh (α, β и γ)

²⁶⁶ Лезов С. В. Si vera lectio. С. 200–204.

²⁶⁷ Подобное встречается в видениях Амоса, но у Амоса вопль о пощаде исходит от самого пророка (см. Ам. 7:2. 5). Ср. с «псалмами плача»: Пс 74(73):10, 79(78):5, 80(79):5, 94(93):3.

обнаруживают признаки относительного единства, поэтому теоретически 14–17 стт. можно отнести к сообщаемым ангелом пророку דְּבָרִים טוֹבִים דְּבָרִים נְחֻמִּים.

Почти все последующие описания видений вводятся устойчивой формулой, включающей глаголы чувственного восприятия: אָרָא וְרָאִיתִי (И я поднял глаза мои и я увидел см. 2:1, 2:5, 5:1(5:5), 5:9 (в середине видения), 6:1). Исключениями из этой последовательности являются видение Иисуса (3:1слл.), видение Ефы (5:5слл.; тем не менее вводная формула смещена в середину видения (ст. 5:9), где она маркирует появление крылатых женщин) и Венчание (6:9–15). При этом первое видение нельзя рассматривать как исключение, поскольку видение Коней открывает череду видений посредством qāṭal: qāṭaltî-wəhinnêN-wayyiqṭōl wəhinnêN-wayyiqṭōl wəhinnêN и т.д. О темпусе 0-qāṭal как открывающем новый сегмент текста и закрывающим сегмент предыдущий, пишет Ф. Х. Барко дель Барко: «Если 0-qāṭal найден в начале, текст представляет достаточные элементы, которые устанавливают разрыв с передним сегментом и сцепление с разделом, к которому он принадлежит»²⁶⁸. Теперь следует перейти к рассмотрению структуры второго видения.

II. Рога и Мастера (Зах 2:1–4, в нумерации синодального перевода – 1:18–21)

2:1	wayyiqṭōl O wayyiqṭōl wəhinnê S	вводная фраза описание видения
2	wayyiqṭōl: S (מה-אלה)? wayyiqṭōl ʔelay: S ʔāšer qāṭal O+O+O	вопрос поорока ответ ангела-толкователя
3	wayyiqṭōl S (ויראני יהוה) O	[вводная фраза] описание видения
4	wayyiqṭōl: S qōṭēl lə+inf.? wayyiqṭōl lēʔmōr: S S ʔāšer qāṭal O kəpî S qāṭal O wayyiqṭōl S lə+inf. O lə+inf. O	вопрос пророка ответ Yhwh

²⁶⁸ «Si 0-qatal se encuentra al principio, el texto presenta elementos suficientes que establecen la ruptura con el segmento anterior y la cohesión con la sección a la que pertenece». (Barco del Barco F.-J. Sintaxis Verbal en los Profetas Menores. P. 255).

Структура видения Рогов и Мастеров (2:1–4) по сравнению с видением Коней более проста. В видении II можно выделить два этапа²⁶⁹, наличие которых создает смысловой и синтаксический параллелизм.

С точки зрения синтаксиса ст. 2:1b находится на заднем плане, поскольку *ʔāšer qāṭal* маркирует наверстываемую информацию, тем не менее здесь содержится рема высказывания. Мастеров в Зах 2:3(1:20) показывает созерцателю уже Сам Yhwh, Он же выступает собеседником пророка и толкователем созерцаемого (Зах 2:4b)²⁷⁰. Инфинитивная конструкция в вопросе пророка (Зах 2:4a) предполагает желание понять цель мастеров. Ответ Yhwh включает информацию о предвосхищаемых действиях появившихся в поле зрения созерцателя мастеров. Эти действия будут совершены, но здесь, во втором видении не происходят. Стоит отметить, что нет никаких оснований (ни лексического, ни синтаксического плана) полагать, что в видении III пророк перейдет на новый уровень созерцания. Также в лингвистической структуре текста мы не находим аргументов, которые бы подтверждали позицию Х.-Г. Шёттлера о видении Рогов как позднем расширении текста (в середине V в. до РХ)²⁷¹.

Введение фигур мастеров в тексте маркируется через оборот *וַיִּרְאֵנִי* ‘и показал (букв. сделал видимым) мне’, который можно считать идентичным по функции с вводной фразой. Этот оборот в изучаемом профетическом тексте встречается дважды, в обоих случаях в качестве субъекта действия выступает Yhwh.

III. Вервь (Зах 2:5–9(1–5))

²⁶⁹ На это обращал внимание и граф Ревентлау: см. Reventlow H., Graf. Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi. S. 45.

²⁷⁰ В пользу отнесения реплики в 2:4 Самому Господу высказывались, блаженный Иероним (Иероним Стридонский, блаженный. Две книги толкований на пророка Захарию. С. 18), Л. Тимейер (Tiemeyer L.-S. Zechariah and his visions. P. 47–48). Близок к этой позиции и блаженный Феодорит (Феодорит Кирский, блаженный. Указ соч. С. 88–89). Ангелу-толковнику атрибутировали указанную речь святитель Кирилл (Кирилл Александрийский, святитель. Толкование на малых пророков. С. 19), архиепископ Иоанн (Иоанн (Смирнов), архиеп. Пророк Захария // Рязанские епархиальные ведомости. 1872. № 22–24. С. 9), Х. Ревентлау (Reventlow H., Graf. Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi. S. 45). Однако вторая точка зрения привносит в текст информацию, которой он не несет и, кроме того, разрушает параллелизм.

²⁷¹ Schöttler H.-G. Gott inmitten Seines Volkes. S. 354–356.

меня (וַיַּעֲרִיבֵנִי), как пробуждают человека от сна его (4:1). Указанные в скобках wayyiqṭōl'и действительно продвигают повествование событий, происходящих в созерцаемом мире, так что данная фраза обладает всеми чертами нарратива. Л.-С. Тимейер полагает, что здесь речь идет о переходах между уровнями, существующими в созерцаемом пророком мире²⁷⁶, однако соглашаться с ее точкой зрения нет оснований.

V. Свиток (Зах 5:1–4)

- 5:1 wayyiqṭōl wayyiqṭōl O wayyiqṭōl wəhinnê вводная фраза
S qōṭēl
- 2 wayyiqṭōl ʔelO: (מה אתה) qōṭēl? вопрос ангела
wayyiqṭōl: S qōṭēl O↔ qōṭēl O... ответ пророка/описание увиденного
- 3 wayyiqṭōl ʔelO: S qōṭēl O ответ ангела
kî S O¹ O² qāṭal
wəS O¹ O² qāṭal
- 4 qāṭaltî, nəʔum Yhwh Š, заключительная речь Yhwh
wəqāṭal ʔelO¹ wəʔelO² wəqāṭal bəO wəqāṭal O.

Синтаксис видения Свитка (5:1–4) в целом довольно регулярен.

VI. Ефа (Зах 5:5–11)

- 5:5 wayyiqṭōl (וַיִּצְיֹן) S wayyiqṭōl: вводная фраза(?)
imv. O+imv. (שָׁא נָא עֵינֶיךָ וְרֵא)
S qōṭēl S(?)
- 6 wayyiqṭōl: S (מה-היא)? вопрос пророка, ср. 2:2
wayyiqṭōl(וַיִּאָמַר): S qōṭēl N ответ ангела-толкователя
wayyiqṭōl (וַיִּאָמַר)²⁷⁷:
S bəO
- 7 wəhinnê S qōṭēl wəN qōṭēl bəO описание видения
- 8 wayyiqṭōl: S, wayyiqṭōl O – O²/ wayyiqṭōl O – O²

²⁷⁶ Tiemeyer L.-S. Zechariah and his visions. P. 49–50.

²⁷⁷ Не вполне понятно, зачем וַיִּאָמַר употребляется второй раз. Вероятно, чтобы отделить увиденное от толкования (ср. 3:5).

- ⁹ wayyiqṭōl O wayyiqṭōl (אָרְאָה וְיָצֵא אֲשֶׁר) вводная фраза
wəhinnê S qōṭēl, wəS bəO, wəO S, wayyiqṭōl O описание видения
- ¹⁰ wayyiqṭōl O: wayyiqṭōl: (הֲנֵי) S qōṭēl O? вопрос пророка
- ¹¹ wayyiqṭōl O: lə+inf. O bəO wəqāṭal wəqāṭal O ответ ангела-толкователя

Вторая часть видения Ефы (с 9 ст.) имеет аналогичную другим видениям синтаксическую структуру, однако первая ее часть начинается с вопроса ангела-толковника, выходящего и повелевающего пророку смотреть (ангелы выходят אָרְאָה навстречу друг другу в 2:7; повеление содержит те же глаголы, что и вводная фраза). Описание созерцаемого, которое следует за вопросом пророка и ответом ангела, вводится через הֲנֵי (здесь оно используется два раза – в 5:7. 9), отделяющее точку зрения пророка от герменевтических слов ангела (ст. 8). Обращает на себя внимание, что ефа не называется прямо после הֲנֵי, которые обозначают в качестве объекта созерцания ее свинцовую крышку (כַּכְרֵת לְעֶפְרָה) и двух крылатых женщин²⁷⁸.

Отчасти усложненную (по сравнению с другими видениями цикла) структуру видения Ефы можно объяснить, если провести параллели с видением Рогов/Мастеров. В видении II объект созерцания также вводится в два приема, причем во второй раз посредством нерегулярной для исследуемого текста формулы (через וַיִּרְאֵהוּ). Таким образом, параллелизм между видениями II и VI более сложен, чем можно было предположить: IIa (2:1–2) параллельно VIb (5:9–11), а IIb (2:3–4) параллельно VIa (5:5–8).

У пророка Захарии истолкование смысла видения выражается в форме диалога²⁷⁹. Нечто подобное есть у пророка Амоса:

כֹּה הִרְאֵנִי אֱלֹהֵי יְהוָה; וְהֵנָּה כְּלוּב קִיץ:

וַיֹּאמֶר, מִה־אַתָּה רֹאֶה עָמוֹס, וַיֹּאמֶר כְּלוּב קִיץ;

²⁷⁸ Примечательно, что М. Зойферт видит в ефе намек на 'érb 'где' в Иер 3:2 (*Подними глаза свои на высоты, где не блудодействовали с тобою?*). См.: Seufert M. Zechariah 5:5–11: While an ephah? // VT. Vol. 65. 2015. Fasc. 2. P. 289–296

²⁷⁹ Строение каждого видения близко библейским эпизодам толкований снов: сначала вводимое через הֲנֵי описание увиденного, затем толкование сна. Ход повествования и там и там маркируется через цепочку wayyiqṭol (ср. толкование снов Иосифом в Быт 40:6–23, 41:14–37). Однако толкование сна носит монологический характер: фараон рассказывает сон Иосифу — Иосиф излагает фараону толкование. Монологичны и толкования снов Даниилом (Дан 2 и 7 гл.).

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי, בָּא הַקֶּזַי אֶל-עַמִּי יִשְׂרָאֵל, לֹא-אֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לוֹ:

Такое видение открыл мне Господь Бог: вот корзина со спелыми плодами.

И сказал Он: что ты видишь, Амос? Я ответил: корзину со спелыми плодами.

Тогда Господь сказал мне: приспел конец народу Моему, Израилю: не буду более прощать ему.

Ам 8:1–2 (ср. Ам 7:7 – 9).

Примечательно, что как и в видении VI пророка Захарии, в видении Амоса имеет место вопрос показывающего видение к созерцателю об объекте созерцаемого.

VII. Колесницы (6:1–8)

6: ¹	wayyiqṭōl wayyiqṭōl O wayyiqṭōl wəhinnê	вводная фраза
	S qōṭēl O wəN ^S N ^P	описание видения
2	bəO S, wbəO S,	
3	wbəO S, wbəO S	
4	wʿaʿan waʿōmar ʿel S lēʿmōr: S?	вопрос пророка
5	wayyaʿan S wayyʿmer elāy:	ответ ангела
	S qōṭēl qōṭēl O	
6	ʿāšer bəO S qōṭel O, wəS qōṭēl O, wəS qōṭēl O,	
7	wəS qōṭēl wayyqtēl lə+inf lə+inf bəO	
	wayyʿomer: imv imv bəO, wayyqtōl bəO.	
8	wayyqtōl O wayədabēr ʿelay lēʿmōr:	
	imv, S qāṭal O O.	

Структура видения Колесниц (6:1–8) по своему расширенному объему аналогична видению Коней и Ефы. Для обозначения движения коней используется wəN qāṭal (вместо ожидаемого wəhinnê N+N или wəhinnê N qōṭel), который может маркировать повествовательный тип текста (т.е. это не фоновое высказывание, это нарратив о «войне Yhwh»).

Анализ синтаксических структур цикла видений показал, что синтаксис отдельных компонентов видений в некоторой степени вариативен, хотя и нельзя

отрицать наличия устойчивых формул и темпусов, которые маркируют тот или иной компонент видения. Для достижения этой задачи необходимо ввести условные обозначения компонентов описаний видения: О — описание увиденного, В — вопрос пророка (вопрос ангела будет обозначен как V_A), И — интерпретирующий созерцаемое ответ. Поскольку в некоторых случаях компонент в рамках одного и того же видения может повторяться или прерываться другим компонентом, то продолжение компонента будет обозначено штрихом. Таким образом, схема имеет следующий вид:

$O \rightarrow V \rightarrow I \rightarrow O' \rightarrow I'$	Кони
$O \rightarrow V \rightarrow I \rightarrow O' \rightarrow V' \rightarrow I'$	Рога и Мастера
$O \rightarrow (V) \rightarrow (I) \rightarrow I$	Вервь
$O \rightarrow I \rightarrow O'$	Иисус
$V_A(-I?) \rightarrow O(-V?) \rightarrow V \rightarrow (V_A) \rightarrow I \rightarrow V' \rightarrow V'' \rightarrow I'$	Менора
$O \rightarrow V_A \rightarrow O' \rightarrow I$	Свиток
$V_A \rightarrow V \rightarrow I \rightarrow O \rightarrow I' \rightarrow O' \rightarrow V' \rightarrow I'$	Ефа
$O \rightarrow V \rightarrow I$	Колесницы

Схема демонстрирует, количество и последовательность структурных компонентов в каждом видении нерегулярно, однако в седмичном цикле наблюдаются определенные сходства параллельных видений (см. Приложение 2). Выбор священнописателем тех или иных маркеров становится ясным при рассмотрении общих синтаксических характеристик компонентов видений. Из схемы следует и явное отличие структуры видения Иисуса от остальных видений, образующих седмичный концентр. Этот вывод является основанием для того, что бы рассмотреть видение Иисуса в другом параграфе данной диссертации.

Синтаксический анализ показывает, что наиболее устойчивым и регулярным является синтаксис описаний видений (именные или образуемые посредством причастия $q\ddot{o}t\ddot{e}l$ предложения). Вопросы оставляют закономерности использования библейским автором הָיָה . Очевидно, что тезисом Р. Кленденена о הָיָה как маркере требующей изменения ситуации (это отчасти справедливо для

видения Коней, Рогов и Мастеров, Верви, Свитка и, возможно, Колесниц) эта проблема не исчерпывается²⁸⁰.

Таким образом, можно констатировать относительную регулярности синтаксической структуры повторяющихся компонентов видения (описание видения, вопрос пророка, толкование ангела), однако количество и порядок этих компонентов не отличается регулярностью и не следует какому-либо порядку. В следующем параграфе будут проанализированы синтаксические структуры видения первосвященника Иисуса (оно явно отличается от видений цикла) и эпизода Венчания, имеющего определенные семантические параллели с видением Иисуса.

2.4. Специфика синтаксиса видения первосвященника Иисуса (3 гл.) и эпизода Венцов (6:9–15)

Вне седмичного цикла видений оказываются видение Иисуса (3 гл.) и эпизод Венчания (6:9–15). При этом жанр последнего (а значит и правомерность его анализа в параллели с видением Иисуса, а главное — отображает ли описанное историческую ситуацию или же является предиктивным текстом) вызывает определенные вопросы. Поскольку оба текста имеют семантические параллели друг с другом (облачение как знак наделения полномочиями, пророчества с условиями и др.) и помещены под датой Зах 1:7 (*двадцать четвертый день одиннадцатого месяца, — это месяц Шеват, — во второй год Дария*), имеются все основания произвести анализ синтаксических структур обеих перикоп отдельно от других текстов, объединив их исследование в пределах одного параграфа.

Принадлежность перикопы об очищении и облачении первосвященника Иисуса к жанру видений сомнений не вызывает, потому что на эту принадлежность указывает глагол נָחַם в 3:1.

А²⁸¹. Видение Иисуса (Зах 3:1–5, синтаксис 6–7 стт. рассмотрен в § 2.2)

²⁸⁰ См.: Clendenen R. Textlinguistics and Prophecy in the book of Twelve. P. 392.

- 3:¹wayyiqṭōl (וַיִּרְאֵנִי) (вводная фраза)
 O qōṭēl O wəS qōṭēl O inf. (описание видения)
²wayyiqṭōl S O: yiqṭōl S O wayyiqṭōl S O qōṭēl, S qāṭal O
³wəS qāṭal O wəqōṭēl O
⁴wayyiqṭōl wayyiqṭōl (וַיַּעַן וַיִּאמֶר) O lēʾmōr: imv.
 wayyiqṭōl (וַיִּאמֶר) O qāṭaltī wə+inf.(abs.) O bəO²
⁵wayyiqṭōl: imv. wayyiqṭōl O wayyiqṭōl wəS qōṭēl

Маркером видения Иисуса в 3:1 выступает глагольная форма וַיִּרְאֵנִי (аналогичный глагол используется для введения Мастеров в Зах 2:3(1:20)), но без указания субъекта действия. При ответе на вопрос о личности произносящего реплику в Зах 2:4 в качестве основного аргумента в пользу атрибуции ее Yhwh выдвигается обычно то, что Он — последнее действующее лицо, упоминаемое выше (Зах 2:3). В таком случае возможно приложить аналогичный критерий для решения вопроса о субъекте в 3:1 (Yhwh упоминается в 2:17). Кроме того, идентификация ангела-толкователя и того, кто показывает видение, свидетельствует о том, что ангел-толкователь не фигурирует в данном видении.

Другой особенностью рассматриваемого видения является монологизм. Каждое из видений седмичного цикла сопровождается герменевтическим диалогом. Здесь подобного диалога нет. Молчит первосвященник Иисус, не задает вопросов пророк Захария, сатане также запрещено обвинять. В качестве говорящего выступает лишь Yhwh (Зах 3:2.10) и/или Ангел Yhwh (Зах 3:4). Речи Yhwh, адресованные участникам инвеституры (кто они — непонятно) насыщены императивами и wayyiqṭōl'ями, продвигающими повествование (напр., в 3:5: *возложите — и возложили*), и составляют с описанием видения неделимую целостность. Однако в особую «малую единицу» можно выделить речь к первосвященнику в Зах 3:7–10 (ее синтаксис которой рассмотрен выше, в п. 2.2). В синтаксисе 3 гл. книги Захарии прослеживается наличие предиктивного, описательного и нарративного дискурсов при явном преобладании последнего.

²⁸¹ Поскольку это видение не входит в седмичный цикл, мы обозначим его прописной буквой А.

Сравнение образов седмичного цикла в Зах 1:7–6:15 с видением Иисуса делает очевидным то, что данное видение принципиально отличается от других и в семантическом своем аспекте. В видении Иисуса (как и в эпизоде Венчания) речь идет не об абстрактном образе (абстрактном не в современном понимании, но все же требующем иносказательного прочтения), а конкретная историческая персона — современник Захарии. Кроме того, вне зависимости от восприятия 6:9–15 как символического действия (а не как видения в отличие от 3 гл.), инвестируа Иисуса в 3 гл. и коронация в Зах 6:9–15 имеют целый ряд схожих черт: вступление в должность (3:4сл. и 6:11), наличие условных обетований (3:7 и 6:15), упоминание о *פְּרָחַי* *Отрасли* (3:8 и 6:12)²⁸². Оба действия носят незавершенный характер (это незаконченные обряды). Эти исторические персоны принадлежат не созерцаемому визионером миру, а представляют руководство и часть слепленной Иерусалимской общины палестинских иудеев — первых читателей/слушателей Захарии. Возможно, по этой причине необходимость в обороте *הִנֵּנִי* как маркере обособленной точки зрения визионера отпадает сама собой. Допустимо предположить, что узус маркирующего словосочетания *הִנֵּנִי וְהִיאֲרָה* в Зах 4:2 также детерминирован спецификой этих двух перикоп (Зах 3:1–10 и 6:9–15): видение первосвященника Иисуса разрывает начавшуюся с Зах 2:1 последовательность *וַאֲשֶׁר יִקְרָא*’ов, а с 4 гл. данной пророческой книги открывается новый раздел.

Как правило, эпизод Венцов (6:9–15) квалифицируют как символическое действие и дифференцируют от седмичного цикла видений (относя к последним и видение Иисуса — нечто вроде 7+1). Но против такой позиции имеются значимые аргументы. Во-первых, перикопа Венцы включена в бóльшую перикопу, которая обозначена в теме данной диссертации и которая именуется «видениями пророка Захарии» в широком смысле этого терминосочетания, под одной, указанной в 1:7 датой с видениями (считать ли ее условной или нет). Во-вторых, есть множество соответствий «Венцов» с видением первосвященника Иисуса (инвестируа первосвященника — коронация царя). Наконец, в-третьих,

²⁸² См.: Alonso Schökel L., Sicre Diaz, J. Profetas. P. 1168.

все предположения об исторической реальности коронации Зоровавеля даже как местного зависимого царька в условиях первых лет царствования Дария I Гистаспа и его общего внутривосточного курса выглядят более чем неправдоподобными.

В. Венцы /Венчание (Зах 6:9–15).

⁹ וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר: (формула события слова)

¹⁰ imv wəqāṭal wəqāṭal ʾāšer qāṭal

¹¹ wəqāṭal wəqāṭal wəqāṭal

¹² wəqāṭal + формула вестника

¹³ wəS yiqṭōl wəS yiqṭōl wəqāṭal wəqāṭal wəS yiqṭōl

¹⁴ wəS yiqṭōl

¹⁵ wəS yiqṭōl wəqāṭal +формула познания

wəqāṭal ʾim qōṭēl yiqṭōl

Данная часть исследуемого текста начинается с повеления, выраженного императивным темпусом, что делает очевидным гортативный дискурс этого начального высказывания. В синтаксической структуре данной перикопы превалируют wəqāṭal и wəS yiqṭōl — формы, ориентирующие читателя на будущее время (то, что wəqāṭal маркирует именно предсказание, а не описание, показывает длина цепочки)²⁸³.

Сравнение синтаксических структур эпизода Венчания и видения первосвященника Иисуса делает очевидным отсутствие сходства, поэтому необходимо выяснить, имеют ли данные перикопы еще какие-либо сходные черты (помимо уже указанных выше семантических параллелей). Но прежде этого необходимо определить, к какому жанру относится перикопа Венчание. Так, Э. Ценгер квалифицировал видение Иисуса в качестве первой части видения Свительника (что, как было видно из структурных характеристик, не подтверждается), а жанровую разновидность Коронации определял как символическое действие²⁸⁴. Для верификации последнего тезиса немецкого

²⁸³ См.: Barco del Barco F.-J. Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos. P.250, 256.

²⁸⁴ Ценгер Э.(ред.) Введение в Ветхий Завет. С. 756–757.

богослова необходимо провести компаративный анализ синтаксиса текстов ветхозаветных символических действий с синтаксисом Зах 6:9–15²⁸⁵.

С точки зрения синтаксиса (и семантического аспекта), символические действия²⁸⁶ многокомпонентны. Тем не менее, если выявить некий компендиум всех компонентов символического действия, то окажется, что далеко не все описания содержат все эти компоненты, по причине чего в качестве примеров синтаксической структуры пророческого знаменательного действия будут предложены наиболее полные их описания — Ис 20:2–4 и Иер 32:7–15. Из структурных характеристик этих текстов следует, что символическое действие состоит из следующих компонентов: а) повеления Господа совершить данное символическое действие, выраженное императивом и цепочкой *wəqāṭal* (Ис 20:2а, Иер 32:14), а иногда посредством *uīqṭōl* (Иез 12:18); б) собственно совершения символического действия, выраженного посредством *wauiqṭol* и относящегося к нарративному дискурсу (Ис 20:2б, Иер 32:9–12); в) интерпретация, толкование действия, обычно представленное в форме пророческой речи, ориентированной на будущее (предиктивный дискурс) и маркированной *uīqṭōl* (Ис 20:4, Иер 32:15). Очевидно, что предложенной структуре соответствуют и те библейские тексты, историчность которых вызывает неоднозначные интерпретации в сообществе исследователей Священного Писания (например, эпизод женитьбы пророка Осии на блуднице в Ос 1).

Из всех структурных компонентов описания символического действия эпизод Венцов содержит лишь повеление *Yhwh* совершить это действие (*imv*+цепочка *wəqāṭal*). Священнописатель не фиксирует информации, было ли совершено действие в исторической реальности, и это вполне соответствует библейской традиции (например, пророк Иезекииль сообщает содержание повеления *Yhwh*, но не отчитывается перед читателем о факте совершения самого

²⁸⁵ В данной работе использован выборочный материал из пророческих книг – 6 описаний символических действий (Ис 20:2–3, Иер 32:7–15, Иез 4:1–3.7, Иез 4:9–11.16, Иез 12:8–9, Иез 21:24 (19)), рассмотренных в работе К. Отт (см.: Ott K. *Die prophetischen Analogiehandlungen im Alten Testament*. Stuttgart, 2009).

²⁸⁶ В немецком языке применяется более точный термин *die Analogiehandlung* ‘действие по аналогии’, но в данной работе будут использоваться устоявшиеся в отечественной библеистике терминосочетания символическое действие и знаменательное действие.

действия)²⁸⁷. Тем не менее в видении Иисуса присутствует указание на факт свершения действия (обозначается цепочкой *wauiqtōl*), но ни Иисус, ни Венцы не являются описаниями символических действий по ряду критериев. Во-первых, символическое действие предполагает совершение в рамках профанной реальности, претендующее на аналогию в реальности сакральной или же грядущее событие в профанной же реальности, но глобального масштаба²⁸⁸. В Зах 3:1–5 и 6:9–15 таковых аналогий не наблюдается, кроме того, действия с Иисусом совершаются при неких *мужах знаменательных*, под которыми принято подразумевать «небесный совет» *Yhwh*, т.е. за пределами профанной реальности. Не соответствуют рассматриваемые эпизоды и другой черте знаменательного действия — оно должно научить, подвигнуть человека, народ к действию²⁸⁹.

Завершая данный параграф, можно с уверенностью констатировать, что видение Иисуса и эпизод Венцов характеризуются совершенно р а з н ы м и синтаксическими структурами. Из этого можно заключить, что видение Иисуса представляет собой повествование о совершившемся на глазах созерцателя, но не завершённом, тогда как эпизод Венчания ориентирован на исполнение в будущем. Косвенно в пользу такой трактовки обоих перикоп указывают особенности упоминаний Отрасти в одном и другом тексте: в Зах 3:8 она лишь вводится, в Зах 6:12 уже присутствует²⁹⁰. Для понимания смысла данных перикоп следует обратиться к более широкому историческому контексту, что и будет сделано в соответствующей главе.

2.5. Числовая символика видений в структуре Зах 1:7–6:15

В данном параграфе в завершение анализа структуры видений пророка Захарии будет рассмотрено использование в видениях пророка Захарии числовой

²⁸⁷ См.: Иез 4:1–3.7, Иез 4:9–11.16, Иез 12:8–9, Иез 21:24 (19).

²⁸⁸ См. в Ис 20:3–4: *kaʾāšer wəqātal S – kēn yiqṭōl S* (как раб Мой Исаия ходил нагой и босой... так поведет царь Ассирийский).

²⁸⁹ Triana Rodríguez J. Y. Propuesta de modelo pedagógico de los gestos y acciones simbólicas de los profetas // Actualidades Pedagógicas. 2014. № 64. P. 85–86.

²⁹⁰ См.: Sicre J.-L. De David al Mesías: Textos básicos de la esperanza mesiánica. Pamplona, 1993. P. 308–309.

символики. То, что встречающиеся в библейских текстах числа имеют дополнительный (символический) смысл, который вытесняет в этих текстах изначальное значение лексемы, становясь основным, является фактом очевидным²⁹¹. Однако помимо символического смысла, число может выполнять и структурирующую функцию (в свою очередь связанную с мнемонической), и это особенно характерно для композиции книг апокалиптического жанра²⁹². Если это справедливо и для текста видений пророка Захарии, то необходимо выявить связь числовой символики (упоминаемых чисел) со структурой этого текста²⁹³. Для этого необходимо последовательно (в порядке их упоминания в тексте) рассмотреть все числа, которые встречаются в видениях пророка Захарии²⁹⁴.

1. Четыре (הַאָרְבָּעָה). Впервые прямо указывается в видении Рогов и Рабочих (2:1. 3). В некоторых святоотеческих толкованиях рога идентифицировались как четыре мировые империи из 7 гл. книги Даниила²⁹⁵. Подобная интерпретация касается аллегорического и анагогического уровня, но не может быть принята при выявлении буквального смысла: пророк Захария подразумевает в данном видении виновников катастрофы 586 г. Следовательно, правомерно согласиться с Л. Алонсо Шёкелем и Х.-Л. Сикре Диасом в том, что число рогов — это результат гармонизации текста а) с четырьмя рабочими (הַאָרְבָּעָה

²⁹¹ Быт 41:53–54, 50:10, Исх 12:15.19, 24:4, 29:30.37, 34:18, 37:23, Лев 4:6.17, 8:11.33, 12:2, 14:16.51, 24:5, Втор 1:23, Нав 4:3, 6:7.12.14, 18:24, Суд 16:8.13.19, 2Цар 2:15, 21:6, 4Цар 5:10, Иов 2:13, 42:8, Притч 24:16, 26:25, 30:15.24, Ис 4:1, Иер 49:36, 52:20, Иез 1:6.17, 7:2, 10:9.10, 40:41.42, 43:25.26, Дан 4:13 и др.

²⁹² Напр., в Откровении Иоанна Богослова мы видим семь церквей (1:4), книгу за семью печатями (5:1), четыре животных (4:6), число зверя (13:18) и проч.

²⁹³ Этот аспект архитектоники видений Захарии важен, поскольку мнение ученых о количестве видений долгое время значительно разнились. Так, Л. Г. Ригнелль, отстаивая литературное единство всего текста 1 – 6 гл. книги Захарии, выделял 8 видений (см.: Rignell, L. G. *Die Nachtgesichte des Sacharja: Eine exegetische Studie*. Lund, 1950. 268 S.)

²⁹⁴ См.: Бельский В. В. Числовая символика видений пророка Захарии и структура Зах 1–6 // Слово и образ. 2021. № 3(5). С. 108–120.

²⁹⁵ См.: Cyrillus Alexandrinus. *Commentariorum in XII prophetas minores*. In *Zachariam prophetam* // PL. 72. Col. 29 (приводит в качестве бытовавшего в его эпоху мнения); Hieronymus, beatus. *Commentariorum in Zachariam prophetam* // PL 25. Col. 1427. Впрочем, сам святитель Кирилл полагал, что речь скорее идет о ходивших на Израиль и Иудею походами царях — Фуле, Салманассаре, Синаххерибе и Навуходоносоре (см.: Cyrillus Alexandrinus. *Commentariorum in XII prophetas minores*. Col. 29). Блаженный Феодорит так же полагал, что речь идет о тех народах, которые воевали против евреев в прошлом (см.: Theodoretus beatus, ep. Cyrensis. *Interpretatio Zachariae prophetae* // PG 81. Col. 1885). О различных смысловых значениях лексемы קַרְנֵי см. в статье: Скобелев М. А. Значение слова קַרְנֵי «рог» в библейской метафоре // XVIII ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2008. С. 61–68.

חַרְשִׁים) Зах 2:3 и б) с четырьмя царствами пророка Даниила²⁹⁶. Также четыре ветра небесных (כְּאַרְבַּע רוּחוֹת), подобно которым Yhwh рассеял Иуду, упоминаются в речи γ (Зах 2:10) и четыре колесницы — в видении VII (אַרְבַּע מְרַכְבוֹת), столько же, сколько и ветров небесных רְחוֹת הַשָּׁמַיִם в 5 ст.).

Перед исследователем нумерологии пророка Захарии возникает целый ряд примеров использования одного и того же числа в различных контекстах, из чего следует, что рассматриваемый священный текст открыт для интерпретации семантики числа «четыре» посредством поиска аналогий такого узуса данного числа. Вопреки мнению библеистов, усматривающих в числе четыре ветхозаветное число полноты²⁹⁷, К. и Э. Мейерсы, полагают, что в древнееврейской традиции таковым числом было три²⁹⁸. В принадлежащих к ветхозаветной пророческой письменности текстах довольно часто в качестве числа полноты (как бы абстрактно ни звучало это словосочетание) встречаются и три²⁹⁹, и четыре³⁰⁰. Наконец, есть ряд примеров (вроде числовых притч и проч.), где оба эти числа стоят рядом³⁰¹. Специфика использования чисел в пророческих книгах требует отдельного исследования, здесь же следует ограничиться исследуемым источником.

Все случаи узуса числа четыре в видениях Захарии так или иначе связаны с понятиями пространства, что обусловлено естественнонаучными (в данном случае — географическими) представлениями той эпохи о четырех сторонах света, т. е. всей земле, которая подчинена власти Yhwh. Кроме того, текстология

²⁹⁶ Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.-L. Profetas. T. 2. P. 1155. Бартелеми обращает внимание на то, что в конце 2:4 LXX свидетельствует чтение τὰ τέσσαρα κέρατα, когда в МТ о числе рогов не сообщается (אֲרְבַּע קַרְנוֹת; см.: Barthelemy D. Critique textuelle de l' Ancien Testament. T. 3. P. 937). Косвенно эти чтения могут свидетельствовать об ассимиляции двух метафор: аграрной и политической.

²⁹⁷ Jeremias C. Die Nachtgesichte des Sacharja. S. 128–129; Alonso Schökel L., Sicre Diaz, J.-L. Profetas. T. 2. P. 1155; Labuschagne C. J. Numerical secrets of the Bible. North Richland Hills, TX, 2000. P. 71–73.

²⁹⁸ «Three is indeed a number symbolic of completeness in Semitic tradition». (Meyers C., Meyers E. M. Haggai, Zechariah 1–8. P. 112). Точки зрения этих исследователей будет уместно коснуться ниже, когда речь пойдет о семи.

²⁹⁹ См.: Ис 17:6, Иер 1:2, 25:3, 36:23, 48:34, Иез 5:12, 14:14.16, 40:10, 41:16, 42:3.6, Дан 3:23, 6:13, 10:2, Ам 1–2, 4:8, Ион 2:1.

³⁰⁰ См.: Иер 15:3 (ср. Иез 14:21), Иез 1:6.8. 10.15, 7:2, 10:21, 43:15, Дан 1:17, 7:2.3.6.17, 8:6.22, Ам 1–2.

³⁰¹ Вспомнить хотя бы типичное для Амоса: *За три преступления N и за четыре не пощажу его* (Ам 1–2). У Иезекииля три праведника (14:14.16) упоминаются рядом с четырьмя казнями (21 ст.). Примечателен (но сомнителен как аргумент) в этом смысле и отрывок из пророка Иеремии (Иер 36:23). Ср. Притч 30:15, 18.21..24.29.

видений Захарии знает попытку гармонизации видений I и VII (в том числе и в «арифметическом» плане): вместо трех мастей коней в Зах 1:8 (MT) в LXX их оказывается четыре — столько же, сколько окрасов коней, запряженных в колесницы из Зах 6:1–8³⁰².

Будет целесообразно экстраполировать на все рассмотренные случаи позицию архимандрита Ианнуария (Ивлиева), определявшего символическое значение числа четыре в качестве числа мира, числа земли³⁰³. В целом же структурообразующая функция данного числа в видениях Захарии на уровне единиц текста (видений, пророчеств) довольно мала: в тексте нет очевидным образом маркированных, являющихся бесспорными для исследователей «четверниц» видений или пророчеств.

2. Один (אֶחָד) упоминается в речи ζ (Зах 3:9), где сообщается об одном камне с семью очами/начертаниями (עַל־אֶבֶן אֶחָד שִׁבְעָה עֵינַיִם) и о том, что уничтожении Богом греха (עוֹן) этой земли *в один день* (בְּיוֹם אֶחָד). Можно предположить, что единица подразумевает некоторую целостность, однако дальнейшие размышления в этом направлении могут увести ученого в сферу малообоснованных догадок.

3. Семь (שִׁבְעָה). Это вышеупомянутый камень с семью очами, а также множественные указания в видении Меноры: семь лампад (שִׁבְעָה נְרֵתֶיהָ) и семь трубочек (שִׁבְעָה מוֹצְאוֹת) во 2 ст., а также *семь очей Господа, которые охватывают взором всю землю* (שִׁבְעָה־אֵלֶּה הָמָּה עֵינַי הוֹנֶה מְשׁוֹטְטִים בְּכָל־הָאָרֶץ) в ст. 10β. Толкование семи лампад подразумевает всеохватность взора и всевидение (=всеведение) Яхве. Такое понимание не исключает более узкого толкования блаженного Феодорита. Этот автор пишет: «Ибо *свещник злат* показывал теперь Ангел Пророку, как образ Божественного Промышления (εἰς τύπον θείας... προμήθειας), которое управляет и небесным и земным; *седьмь светильник*, равночисленные семи дням недели, представляют собою непрерывность и непрекращаемость

³⁰² См.: Barthelemy D. Critique textuelle de l' Ancien Testament T. 3. P. 935 – 936.

³⁰³ См.: Ианнуарий (Ивлиев), архим. И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. М., 2016. С. 90.

Божия Промысла (τῆς θείας... πρόνοιας); *седьмь чашниц*, изливающие елей, означают преизобильную щедроту Божия человеколюбия»³⁰⁴.

Прямую связь между седмичным циклом видений пророка Захарии и центральным положением меноры в этом цикле видит К. Дж. Лабушань. Проводя прямую аналогию с нарративом о Скинии свидения, библеист пишет: «В Исходе 30:26–28 заповедь Бога Моисею помазать святые предметы и их снаряжение, мы насчитываем 7 предметов с менорой в центре:

1. Скиния Свидения
2. Ковчег Завета
3. Престол и все его сосуды
4. **Светильник и его принадлежности** [выделено Лабушанем – В. Б.]
5. Кадилажный Жертвенник
6. Жертвенник Всесожжения и все его сосуды
7. Умывальник (бассейн?) и его подставка»³⁰⁵.

При этом К. Дж. Лабушань подчеркивает, что эта перикопа встречается в четвертой божественной речи (30:22–33) в центре первой серии семи речей Yhwh в законах о скинии. Аналогии структурного плана прослеживает этот исследователь и в дошедшем до нас тексте видений, полагая, что автор текста Зах 1–8 зависел от повествования о меноре:

- | | |
|--|-------------------------|
| «1. Всадник и кони | 1:1–17 |
| 2. Четыре рога и четыре рабочих | 2:1–4 (1:18–21) |
| 3. Муж с землемерной вервью | 2:5слл. (2:1слл.) |
| 4. Менора с лампадами и маслинами 4:1–14 [так в тексте – В. Б.] | |
| 5. Летящий свиток | 5:1–4 |
| 6. Мерный сосуд | 5:5–11 |
| 7. Четыре колесницы и их лошади | 6:1–8» ³⁰⁶ . |

В предложенной схеме первое и последнее видения параллельны друг другу, поскольку оба упоминают коней, и делают симметричным весь цикл. При

³⁰⁴ Феодорит Кирский, блаженный. Толкование на двенадцать пророков. С. 99; PG 81, col. 1897.

³⁰⁵ Labuschagne C. J. Numerical secrets of the Bible. P. 48.

³⁰⁶ Ibid. P. 48.

этом в ряде библейских перикоп К. Дж. Лабушань квалифицирует как структурообразующее число сумму двух «чисел полноты» — одиннадцать ($7+4=11$)³⁰⁷. Если даже это так, то для Зах 1–6 данное положение не применимо.

Интерпретация К. Дж. Лабушаня противоречит концепции К. и Э. Мейерсов, которые подчеркивают свое наблюдение того, что вместе первое и последнее видение дают семь групп коней. Видение I упоминает четырех коней и три лошадиных масти, а в видении II написано о колесницах, запряженных конями четырех мастей. И хотя масти в основном дублируются, в результате своих вычислений К. и Э. Мейерсы получают семь ($3+4=7$). Свою гипотезу библеисты подкрепляют тем фактом, что лексема «земля» трижды используется в 1 гл. и четырежды — в 6. Наконец, К. и Э. Мейерсы резюмируют: «Структура три + четыре = семь повторяется, символизируя, возможно, целостность или полноту первого и последнего видений, а также всего, что происходит между ними»³⁰⁸.

Концепция К. и Э. Мейерсов могла бы служить весьма убедительным объяснением усложненной структуры видений пророка Захарии. Например, пророческое (по определению Э. Ценгера) видение Иисуса делит цикл видений на три и четыре, поэтому помещено именно между видением III и видением IV. В то же время Венчание (Зах 6:9–15) завершает седмичный цикл, как и видение Иисуса, не входя в число семи. $3+4=7$. Однако следует учитывать, что при отсутствии в тексте видений прямого указания числа три позиция К. и Э. Мейерсов остается весьма уязвимой для критики.

Стоит подчеркнуть и то, что число семь в изучаемых видениях встречается весьма чаще, чем четыре и имеет устойчивые аналогии в структуре данного пророческого текста. Маркеры видений, их повторяющаяся структура (см. п. 2.3 данной работы) позволяют весьма четко выделить в визионерском материале семь частей со сходными структурными характеристиками.

4. Два (שְׁנַיִם הַזַּיִתִּים) упоминается в видении Меноры: *две маслины* (שְׁנַיִם הַזַּיִתִּים) в Зах 4:11, *две масличные ветви* (שְׁתֵּי שִׁבְלֵי הַזַּיִתִּים) и *две золотые трубочки* (הַזָּהָב)

³⁰⁷ Labuschagne C. J. Numerical secrets of the Bible. P. 57–70.

³⁰⁸ “The pattern of three + four = seven recurs, symbolizing perhaps the totality or completeness of the first and last visions, and of all that comes between them”. (Meyers C., Meyers E. M. Haggai, Zechariah 1–8. P.322).

שְׁנֵי צִנְתָּרוֹת) в Зах 4:12. Все эти предметы пророческого созерцания связаны друг с другом следующим образом: с двух ветвей (по одной – от каждого оливкового дерева) масло капает и через трубочки-צִנְתָּרוֹת подается к светильнику. Т.е. главный акцент здесь сделан на оливковых деревьях, а всё остальное описывает технологию или физику естественного снабжения маслом золотой меноры. В 14 ст. деревья истолкованы как *два сына помазания* (שְׁנֵי בְנֵי־הַיֶּצֶקֶה). Видение Ефы сообщает о *двух крылатых женщинах* (в 5:9 שְׁתֵּים נָשִׁים), унесших ефу в землю שִׁנְפָר *Šinfar*. В видении VII колесницы выезжают *между двух гор* (מִבֵּין שְׁנֵי הַהָרִים, Зах 6:1). В завершающей эпизод Венчания речи ו (Зах 6:13) содержится пророчество о совете мира между двумя (עֲצַת שְׁלֹם תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם).

В видении Всадника между миртами (Зах 1:8–13) возможно, что имплицитно подразумеваются два мирта (по аналогии с двумя медными горами, между которыми проходят колесницы в Зах 6:1). Такое предположение допускает интерпретация двух деревьев как некоего «портала» («небесных врат») в созерцаемый мир³⁰⁹.

5. Последними числами здесь будут рассмотрены Двадцать (עֶשְׂרִים) и десять (עָשָׂר). В видении V приводятся длина и ширина свитка (20×10 локтей) с целью акцентировать его гигантские размеры.

Итак, наиболее часто встречающимися в видениях пророка Захарии являются числа: один (2 раза) четыре (4 раза), семь (4 раза) и два (6 раз). Однако основным структурирующим числом этого раннеапокалиптического текста является число семь. Из этого следует заключить, что «арифметическую формулу» видений можно обозначить как 7+2, где 7 — собственно число видений цикла, которые выстроены по принципу меноры; а 2 — «исторические» или «пророческие» видения (видение А и аудиция В), включенные в структуру этого седмеричный цикл.

³⁰⁹ См., например, «небесные врата» (Himmelstor) у Ревентлау (Reventlow H., Graf. Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi. S. 40–41) или некое место «взаимодействия реального и трансцендентного мира, человеческой и Божественной сферы» («ein Ineinander von realer und übersinnlicher Welt, menschlicher und göttlicher Sphäre») у Вилли-Пляйн (Willi-Plein I. Haggai, Sacharja, Maleachi. S. 62).

Выводы к главе 2

Таким образом, произведенный анализ структуры 1–6 гл. пророка Захарии показывает неоднородность данного текста, состоящего из текстов меньшего объема, относящихся к разным жанрам. Эта неоднородность становится особенно явной при анализе синтаксических структур исследуемого библейского текста. При том, что основой, структурирующей весь этот текст, выступает цикл из семи видений (Коней, Рогов и Мастеров, Верви, Меноры, Свитка, Ефы, Колесниц), в указанных главах пророческой книги содержатся и другие видения (пророческое видение Иисуса, аудиция Венцов), а также «малые единицы» в форме традиционных пророческих речей (см. приложение 3). Различия между этими текстами подчеркиваются не только разницей в их организации на синтаксическом уровне, но и разными адресатами. При этом если видение Иисуса (видение А), эпизод Венчания/Венцов (аудиция В) и особенно девять пророческих речей в целом продолжают пророческую традицию, то седмеричный цикл видений формально можно отнести к нарождающейся апокалиптической письменности.

Тем не менее на семантическом уровне эти организованные в единую концентрическую схему видения ориентируют аудиторию не только на отдаленную трансцендентную перспективу (как в апокалипсисах), но и на обозримую в ближайшем будущем и в рамках профанной реальности. Это черта именно пророческой письменности. Полисемантические образы видений, соединенные в цикл и дополненные конкретизирующими их смысл текстами, изображают вполне конкретную историческую ситуацию, а в бóльшей мере — перспективу разрешения стоявших перед иудеями Палестины последней трети VI в. до РХ — народом Yhwh проблем.

Глава 3. ПЕРСИДСКАЯ ИМПЕРИЯ И ПАЛЕСТИНА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ VI В. ДО Р.Х.

3.1. Дарий I и его религиозная и административная политика

Исследование ранней истории послепленной Иерусалимской общины и текста видений пророка Захарии невозможно без понимания сути тех событий, явлений и процессов, которые имели место на начальном этапе истории Персидской империи: в правление Кира II, Камбиза, (лже)Бардии и Дария I Гистаспа. Внутриполитический курс этих монархов и его изменения в значительной степени определяли демографические процессы (миграция), правовой статус иудеев (будь то вернувшиеся из плена, оставшиеся в Месопотамии или избежавшие депортации при Навуходоносоре), а также правовой и религиозный статус Иерусалимской общины. Принципиальное значение для статуса последней имело строительство храма Yhwh на месте храма Соломона, разрешение на которое также находилось в компетенции персидских царей. Установление и верификация исторических фактов, связанных с обстоятельствами ранней истории Ахеменидской державы в целом и Йехуд в частности позволит уточнить *Sitz im Leben* видений пророка Захарии и определить взгляд пророка на события его времени, его отношение к персидской власти, и позицию относительно современных ему палестинских иудеев.

Использование выражения «обстоятельства возникновения текста/книги» относительно пророческих произведений требует учитывать тот факт, что пророческое служение слова изначально носило устный характер (подробнее об этом см. выше, в гл. 2), в обязанности пророка не входила запись речей, отражающих пророческую керигму. В Ветхом Завете практически нет прямых свидетельств того, чтобы пророческое слово письменно фиксировалось при непосредственном участии самих пророков (единственное исключение — нарратив в Иер 36). Следовательно, уместно предположение, что время фиксации пророческого текста могло значительно отстоять от времени деятельности

пророка и произнесения соответствующих пророчеств, носить длительный или даже многоэтапный характер. Значит, дата в Зах 1:7, локализирующая возникновение видений Захарии в пределах *второго года Дария*, необходимо подразумевает в тексте время возвещения слова Господня Захарией, но необязательно обозначает дату фиксации 1–6 глав книги пророка Захарии в том объеме, в котором текст сохранился до нашего времени.

Понимание общего исторического контекста изучаемого периода позволит выявить те религиозные и социально-политические условия, которые оказали влияние на пророческую керигму Захарии и нашли отражение в книге. Необходимость изучения исторического контекста книги детерминирована тем, что видения Захарии несмотря на изображение ангельского мира и победы царства Yhwh над враждебными силами созданы в конкретной исторической ситуации, отражают современные созерцателю религиозные, политические, социальные и экономические реалии. Эта черта является характерной для всей книги Двенадцати. «Не смотря на свой незначительный объем они, — писал П. И. Казанский, — весьма богаты для истории современного им общества»³¹⁰.

В Зах 1:7 откровение слова Yhwh датируется 24-м днем 11-го месяца (𐤍𐤑𐤍𐤔 *šābāt*, соответствующего персидскому *θavaγauvā*) второго года Дария. В патристической письменности (блаженный Иероним, блаженный Феодорит, святитель Кирилл) подчеркивается, что указание даты пророчества с упоминанием правления иноземного правителя демонстрирует для аудитории факт подчиненного статуса богоизбранного народа и отсутствие у него суверенитета³¹¹. Очевидно, что речь идет о Дарии I Гистаспе — персидском царе, правившем в 522–486/5 гг. до Р.Х.³¹² Его правление было важной вехой в истории

³¹⁰ Казанский П. И. Об историческом значении книг малых пророков. С. 105.

³¹¹ Иероним Стридонский, блж. Одна книга толкований на пророка Аггея // Творения, т. 14. Киев, 1898. С. 317–318; Феодорит Кирский, блж. Толкование на двенадцать пророков... С. 79–80; Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Малых пророков // Богословский вестник. 1896, 9, Прил., с. 403–404.

³¹² О том, что речь в книге Ездры — Неемии и, следовательно, Аггея и Захарии, несомненно, идет об этом монархе, писал еще С. Дорошкевич. См.: Дорошкевич С. Хронология книг 1 Ездры и Неемии // Христианское чтение. 1886. № 7–8. С. 12.

Ахеменидской державы, однако для начала необходимо вспомнить, как персы стали гегемонами в Передней и Средней Азии.

Захватив Иерусалим, вавилонский царь Навуходоносор II (605–562) разрушил храм Соломона, а значительную часть населения (аристократию, священство, ремесленников) угнал в плен в 587/6 г. до Р.Х. Все эти события положили конец древнеизраильской государственности, но не уничтожили традицию библейского пророчества: уже в плену к этому служению был призван представитель священнического рода Иезекииль³¹³.

После краткого правления Амель-Мардука (Евильмеродаха в 4Цар 25:23=Иер 52:31) последовал династический кризис, преодолеть который не смогли ни Нергал-шар-уцур (Нергал-шарецер в Иер 39:3), ни его сын Лабаши-Мардук. В результате власть в Вавилоне захватил Набонид (556–539). Последний начал радикальные религиозные реформы, которые вызвали недовольство как вавилонского жречества, так и рядовых вавилонян. Эти преобразования только обострили политические (между военной и жреческой партиями), социальные (между знатью и рядовыми общинниками) и этнические (между халдеями, арамеями и депортированными народами) противоречия³¹⁴. В результате в 539 г. царь Аншана и Парсумаша Кир II оккупировал Вавилон и всю остальную Месопотамию без особого сопротивления³¹⁵.

Восстановив «старые» вавилонские культы, Кир позиционировал себя законным наследником вавилонских царей, но отказался от политики депортации и разрешил покоренным народам вернуться на родину. В том числе по этой причине Ветхий Завет именуется его помазанником Yhwh (יְהוָה в Ис 45:1). Однако прочно обосновавшиеся в Двуречье иудеи не стремились возвращаться в Палестину, и едва ли желание вернуться в южный Левант разделяли дети и внуки пленников Навуходоносора. Тем не менее, в земле Израиля оставалось иудейское

³¹³ Как известно, Иезекииль был переселен в Двуречье вместе с царем Иоакимом в 597 г. до Р.Х. См.: Иез 1:1–3, 2:3–10. Тезис о непрерывности пророческой традиции в плену поддерживает и И. Вилли-Пляйн (см.: Willi-Plein I. Haggai, Sacharja, Maleachi. Zürich, 2007. S. 11).

³¹⁴ См.: Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. С. 33–36.

³¹⁵ См.: Олмстед А. Т. История Персидской империи. М., 2012. С. 68–69; Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. С. 108–109.

население, которое со своей стороны продолжало допленную традицию³¹⁶. Предпринятые Киrom политические меры обеспечили поддержку покоренных народов, однако достигнутая им стабильность новой империи не могла быть долговременной. Назревшие в государстве политические, социальные, этнические и религиозные противоречия уже через восемь лет после гибели ее основателя (Кир скончался в июле 530 г.) проявятся в многочисленных восстаниях, прокатившихся (за редким исключением) по всем регионам державы.

В марте 522 г. наследовавший Киру сын Камбиз узнал о мятеже его брата Бардии (Марда, Смердиса), тайно убитого или исчезнувшего ранее. Стремившийся вернуть себе царский престол Камбиз не успел вернуться из Египта и умер при загадочных обстоятельствах в июле того же года³¹⁷. Был ли Бардия действительно сыном Кира или же его именем пользовался самозванец Гаумата (как это утверждал Дарий в DB) — вопрос открытый. Хотя М. А. Дандамаев приводит весьма убедительные аргументы в пользу того, что никакого династического кризиса после безвременной кончины Камбиза в империи не было. Имела место борьба между сыном Кира Бардией, опиравшимся на рядовых общинников-персов, и дальним родственником Кира Дарием, поддержанным персидской знатью и фактически узурпировавшим власть³¹⁸.

29 сентября 522 г.³¹⁹ до Р.Х. (1 числа 7 месяца по вавилонскому календарю) в результате организованного представителями семи персидских аристократических родов (в их число входил и Дарий) заговора в Мидии Бардия был убит. Череда произошедших в течение одного года политических событий

³¹⁶ См. 4Цар 25:12=Иер 52:16, ср.: Агт 2:4. Л. Фрид, ссылаясь на Барстада и Торри, пишет, что помимо земледельцев оставшееся население Иудеи включало ремесленников, торговцев, сельских и городских старейшин, священников, пророков, книжников (см.: Fried L. S. *The Priest and the Great King: Temple-palace relation in the Persian Empire*. Winona Lake, 2004. P. 158).

³¹⁷ См.: Дандамаев М. А. *Иран при первых Ахеменидах*. С. 121, 163; он же. *Политическая история Ахеменидской державы*. С. 64.

³¹⁸ См.: Дандамаев М. А. *Иран при первых Ахеменидах*. С. 135, 179–183; он же. *Политическая история Ахеменидской державы*... С. 76–77. Взгляд на Дария Гистаспа как на узурпатора разделяет и А. Олмстед (см.: Олмстед А. Т. *История Персидской империи*. С. 128–129).

Стоит отметить, что изложенная здесь точка зрения противоречит более традиционной концепции, согласно которой восстание Гауматы рассматривается как заговор мидийского жречества (магов). Эта концепция основана на некритическом чтении источников, прежде всего — DB, целью которой было дискредитация личности Гауматы как враждебного персам и легитимация Дария.

³¹⁹ Эта и последующие упоминаемые в тексте даты приведены по юлианскому календарю.

порождала слухи и враждебные новому правителю настроения, которые вкупе с социальными противоречиями и атмосферой неопределенности явились факторами последовавших национальных восстаний в различных уголках Ахеменидской державы. Все эти восстания были подавлены Дарием к 520 г. (последним было третье эламское восстание).

Поскольку видения Захарии датируются вторым годом Дария, перед исследователем возникает правомерный вопрос, от какой даты необходимо отсчитывать начало правления этого царя. «Год вступления» Дария на престол открывается 29 сентября 522 г. до Р.Х., когда он захватил власть, сместив (лже)Бардию. Однако календарный («гражданский») год начинался весной следующего 521 г. Дело в том, что в вавилонской традиции (а Ахемениды, позиционировавшие себя преемниками вавилонских царей, во многом восприняли эту традицию) год восхождения годом правления не считался. Год правления начинался с новолетия, следовавшего за восхождением на престол (так называемая система *Postdatierung*)³²⁰. В таком случае «первый год Дария» длился с 14 апреля 521 г. по 2 апреля 520 г.; предыдущий же год, длился с 27 марта 522 г. по 13 апреля 521 г. (год был високосным), был годом трех царей: годом смерти Камбиза, воцарения и смерти (лже)Бардии, и воцарения Дария. Таким образом, второй год Дария, которым датируется начало пророческой деятельности пророков Аггея и Захарии, начался 3 апреля 520 г. (см. приложение 4).

Дарий принадлежал к тому же аристократическому роду, что и Кир: оба царя происходили от Чишпиша, сына Хахаманиша. Греческий вариант имени последнего — Ахемен — лег в основу получившего распространение понятия «Ахемениды». Судя по тому, что никто из предшественников Дария не подчеркивал свою принадлежность к потомкам Ахемена, можно предположить, что «династия Ахеменидов» — это конструкт, изобретенный самим Дарием³²¹. В этой связи некоторые исследователи для обозначения династии, к которой

³²⁰ Болотов В. В. Валтасар и Дарий Мидянин: Опыт решения экзегетической проблемы // Христианское чтение. 1896. II. С. 334.

³²¹ Дандамаев М. А. К вопросу о династии Ахеменидов // Палестинский сборник. Вып. 5 (68). М.-Л., 1960. С. 13–20; Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. С. 182–183.

принадлежали Кир и Камбиз, используют термин «Теиспиды» (Чишпишиды)³²². В любом случае Дарию необходимо было обосновать легитимность своей власти, чтобы привлечь на свою сторону значительные вооруженные силы для усмирения последовавших за убийством Бардии волнений.

Дарий вернул контроль над империей и восстановил ее единство в течение примерно полутора лет (а не одного года, как он пишет в DB). В результате на Ближнем и Среднем Востоке ко второму году Дария наступил период относительного мира³²³. В 518 г., через два года после подавления восстаний начнутся знаменитые административные реформы, унифицировавшие административную систему и упорядочившие фискальную сферу. Посредством этих преобразований царь не только упрочил свою власть, но и сделал Ахеменидскую империю более устойчивой, чему способствовало не только новое деление на сатрапии с реорганизованным управлением, но введение и подчиненной непосредственно царю секретной службы («глаза и уши царя»).

Все вышеизложенные события были проявлениями сложных процессов политического, социально-экономического и религиозного характера, которые происходили на конечном этапе существования Нововавилонского царства и в начале истории Персидской империи. Обсуждая религиозную политику Ахеменидов, следует учитывать, что культовый аспект древневосточных религий включал храмовое и нехрамовое богослужение. В свою очередь функции храмов не сводились к мировоззренческим, социально-регулятивным и проч.: в экономике Ахеменидской державе храмовый сектор наряду с частновладельческим являлся преобладающим. Кроме того, обширные храмовые хозяйства являлись полноценными административно-территориальными единицами (общинами), и храмовое управление было низовым уровнем административно-политической структуры сначала Нововавилонской, а затем и

³²² Silverman J. M. Persian Royal-Judean Elite Engagements in the Early Teispid and Achaemenid Empire. P. 5.

³²³ Именно в этом ключе оценивает Зах 1:11 Т. Пола (см.: Pola T. Das Priestertum bei Sacharja. Tübingen, 2002. S. 275). Дарий I примерно в это время находился в походе против саков тиграхауда (Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. С. 272; Рунг Э. В. Скифский поход Дария I и древнеперсидская надпись из Фанагории // ВДИ. 2018. №4. С. 847–869.). Этот поход, хоть он и отражен в DB, был актом внешней экспансии царя царей, а не подавлением внутреннего восстания.

Персидской империи. В этой связи дифференциация, проведенная М. А. Дандамаевым и В. Г. Лукониным между религиозной и храмовой политикой, имеет под собой серьезные основания³²⁴. Поскольку имеются весомые аргументы в пользу того, чтобы рассматривать общину иудеев-репатриантов как храмовую уже со времени Дария I, религиозная политика первых Ахеменидов будет рассмотрена как в мировоззренческом, так и в социально-политическом ее аспектах. В условиях, когда верховная светская и религиозная власть была сосредоточена в руках монарха, принципиальным становится и вопрос о религиозном мировоззрении первых персидских правителей. Однако изменения в религиозной политике целесообразно проследить, начиная с последних десятилетий исторического бытия Нововавилонской державы.

В халдейской Вавилонии управление храмами, являвшимися крупными собственниками, ведущими торговую и ростовщическую деятельность, осуществлялось царскими администраторами, тесно связанными со столичной аристократией³²⁵, тем не менее «вся храмовая собственность считалась коллективным имуществом граждан данной храмовой округи»³²⁶. В то же время в пользу храмов собиралась «десятина» (акк. *ešrētum*)³²⁷, которую выплачивали в том числе и вавилонские цари. Ситуация изменилась при Набониде: для укрепления царской власти он насаждал культ Сина (Наннара) как бога всей Вавилонии и всей Ассирии и альтернативу Мардука. С этой целью он развернул масштабное храмовое строительство, в т. ч. восстановил храмы Сина в Уре (Экишнугаль) и в Харране (Эхульхуль)³²⁸. Кроме того, каждый храм теперь был обязан делать отчисления в пользу царской казны, для чего была учреждена особая должность управляющего «кассы царя» (*qurru ša šarri*). Все эти мероприятия проводились в ущерб традиционным вавилонским культам, и о последствиях такой политики было уже сказано выше.

³²⁴ См.: Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. С. 331, 344.

³²⁵ См.: Дандамаев М. А. Вавилония в 626–330 годы до н. э. С. 26–28.

³²⁶ Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. С. 344.

³²⁷ См: САД. 4е. Р. 368.

³²⁸ Минаева В. В. Набонид // Православная энциклопедия. Т. 48. М., 2017. С. 220–221.

Кир II и Камбиз II были приверженцами политеистической древнеперсидской народной религии, пантеон которой включал Митру, Анахиту, Веретрагну и других богов природных сил³²⁹. При этом правление обоих монархов характеризовалось веротерпимостью³³⁰. Такой плюрализм проявлялся и в языковой политике: даже в административных структурах Персидской державы использовались языки покоренных народов³³¹. После прихода к власти Кир восстановил старые вавилонские храмы, сохранил «десятину» в их пользу. При этом сам Кир перестали платить этот налог, оставил в храмах «кассы царя», а сверх того обложил храмовые хозяйства натуральными податями и обязал храмовые общины предоставлять рабочую силу для несения трудовых повинностей в пользу казны³³². Новый курс фискальной политики требовал усиления государственного контроля над храмовыми хозяйствами через государственных чиновников³³³. Таким образом, религиозная политика Кира Великого и его сына сочетала плюрализм в отношении верований подданных с жестким контролем за храмовой экономикой и ограничением храмовых доходов. В целом (за некоторыми исключениями) эта линия будет продолжена и последующими персидскими царями. Впрочем, Камбиз, стремясь заручиться поддержкой определенных групп жречества, делал исключения из этих правил и сохранял за некоторыми храмами вновь покоренных народов³³⁴.

Гаумата, стремившийся в борьбе с персидской знатью опереться на рядовых персов-общинников, разрушал храмы персидской знати³³⁵. Хотя Гаумата не

³²⁹ См.: Hdt I, 131; Saadi-nejad M. *Anāhitā: A History and Reception of the Iranian Water Goddess*. London, 2021. P. 1–3.

³³⁰ См.: Дандамаев М. Г. *Иран при первых Ахеменидах*. С. 249–251; Дандамаев, М. А., Луконин, В. Г. *Культура и экономика древнего Ирана*. С. 334.

³³¹ См.: Дандамаев М. А. *Вавилония в 626–330 годы до н. э.* С. 189.

³³² См.: Дандамаев М. А., Луконин, В. Г. *Культура и экономика древнего Ирана*. С. 346.

³³³ См.: Дандамаев М. А. *Вавилония в 626–330 годы до н. э.* С. 89. Тот факт, что фискальная политика во всех регионах империи была относительно единообразной отмечают современные исследователи (см.: Kleber K. (ed.) *Taxation in the Achaemenid Empire*. Wiesbaden, 2021. P. 6–7).

³³⁴ Например, для саисского храма Нейт (см.: Posener G. *La première domination perse en Egypte*. P. 171; Bares L. *Abusir IV. The Shaft Tomb of Udjahorresnet at Abusir*. Prague, 1999. P. 33).

³³⁵ См.: Дьяконов И. М. *История Мидии с древнейших времен до конца IV в. до н. э.* М.-Л., 1956. С. 433.

уничтожал святилища рядовых персов, можно предполагать, что конечной целью (лже)Бардии была централизация культа на основе зороастризма³³⁶.

Дарий I Гистасп восстановил храмы приведшей его к власти персидской аристократии, однако заменил в качестве верховного божества Митру Ахура-Маздой³³⁷. (Замысел Гауматы будет окончательно реализован только Ксерксом I, который запретит поклонение народным божествам (дэвам) и повысит зороастризм до статуса официальной государственной религии). Однако ослабление позиций персидской знати при Гаумате и элит других этносов империи в ходе подавления восстаний 522–520 гг., а также последующее проведение административных реформ позволили Дарию укрепить вертикаль власти. В религиозно-храмовом аспекте это означало отказ от безусловных принципов веротерпимости Кира Великого: теперь по указанию монарха любой храм мог быть уничтожен в случае проявления населением неповиновения персидской власти³³⁸. В этой связи показательно, что в отличие от BM 90920, где Кир обосновывает свои действия волей Мардука, Дарий на всех трех языках DB (а также в ее арамейской версии) регулярно повторяет, что он получил власть милостью Ахура-Мазды. Также стоит отметить, что ветхозаветные тексты не указывают на наличие у Дария Гистаспа религиозной мотивации (в Езд 6:10–12 царь лишь высказывает желание, чтобы в восстановленном храме о нем возносились жертвы и возносились молитвы), тогда как Кира почитателем Yhwh Священное Писание называет³³⁹.

Одновременно из политических соображений Дарий (как и ранее Камбиз) делал исключения для ряда значимых святилищ. В этой связи весьма показательны сведения Деирменджикской надписи, в которой правитель предписывает сатрапу Ионии Гадате освободить от налогов и повинностей храм Аполлона в Магнесии³⁴⁰. В качестве мотивации предоставления святилищам привилегий можно предположить развитие внешнеполитической экспансии

³³⁶ Дандамаев М. А., Луконин, В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. С. 335–336.

³³⁷ См. упоминание Ахура-Мазды в DB, DNa и проч.

³³⁸ См.: Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. С. 259–260.

³³⁹ См.: 2Пар 36:23, Езд 1:2 ср. Ис 44:28–45:4

³⁴⁰ См.: Darei epistula post a. 494 // Dittenberger W. Sylloge inscriptionum Graecarum. Vol. I. S. 21.

Ахеменидской державы. Как оккупировавший Египет Камбиз стремился закрепить свой военный успех предоставлением особого статуса значимым египетским храмам, так и начавший войну с греками Дарий пытался закрепиться в Ионии, бывшей плацдармом для нападения на балканскую и островную Грецию, посредством сохранения за местными храмами их привилегий³⁴¹.

Отступления от общего курса фискальной политики в отношении храмовых общин и даже предоставление святилищам налоговых льгот вряд ли означали изменение их административного статуса. Как и его предшественники, Дарий Гистасп продолжал административную политику контроля за храмовыми доходами. Этот усиленный надзор заключался и в делегированном сатрапам праве утверждать кандидатуры на жреческие должности³⁴².

Итак, приведенный в этом параграфе обзор политической истории и религиозной политики первых Ахеменидов позволяет сделать ряд выводов, прямо и косвенно касающихся текста видений Захарии. Во-первых, легитимность власти Дария Гистаспа не могла не вызывать явные сомнения у современников пророка. Во-вторых, в свете приверженности Кира II, Камбиза II и Дария I политеизму (а не зороастризму) концепции о религиозной мотивации персидских монархов в реставрации Иерусалимского храма выглядят абсолютно несостоятельными. Никаких «симпатий» у адептов Ахура-Мазды (добавим: и других богов) «похожему» на зороастризм религиозному почитанию Yhwh не было и быть не могло. В-третьих, в условиях усиления контроля над хозяйствами храмовых общин и налогового бремени на них, укрепления вертикали власти и процесса централизации официального культа верховная персидская власть в лице монарха и его ближайшего окружения должна была иметь веские аргументы политического и социально-экономического характера, чтобы разрешить и инициировать восстановление Иерусалимского храма. Для выяснения этих

³⁴¹ Вероятно, аналогичные цели преследовал Дарий и в Леванте, тесно связанном через финикийскую торговлю с греческим миром. Об этой связи свидетельствуют многочисленные находки греческой керамики, в т. ч. и чернолаковой (см.: Magness J. *The Archeology of the Holy Land: From the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest*. Cambridge, 2012. P. 57–59).

³⁴² См.: Spiegelberg W. *Drei demotische Schreiben aus der Korrespondenz des Pherendates*. S. 607–611.

причин необходимо выявить место Восточного Средиземноморья в структуре Персидской империи и суть тех процессов, которые происходили в этом регионе.

3.2. Левант в административной структуре Ахеменидской державы второй половины VI в. до Р.Х.

Причины инициации персидскими властями реставрации Иерусалимского храма можно объяснить геополитическими целями, которые преследовали Ахемениды на западных направлениях своей внешней политики. На протяжении второй половины VI в. до Р.Х. внешнеполитические задачи в значительной степени корректировались, что было обусловлено как расширением экспансии, так и стремлением интегрировать новые территории в состав империи. Последнее весьма показательно иллюстрируют изменения в административно-территориальной структуре Леванта.

После ликвидации Южного царства его территория вошла в состав Заречья (аккад. Eber-Nari, араб. עבר-נהרה *ʿabar naharā* ‘За рекой’; также используется термин «Трансевфратена»), а первым наместником новообразованной провинции Йехуд был назначен Годолия. Местом своей резиденции новый правитель выбрал Мицпу (Массифу) Вениаминову — город, являвшийся некогда административным и культовым центром (1Цар 7:5.11–16, 10:17–24, Суд 20:1–3, 8–10), но при этом не связанный с домом Давида. По всей видимости, Годолия предпринял аграрную реформу с целью закрепить за оставшимися земледельцами (*народом земли*) земли, которыми ранее владела переселенная аристократия, но в результате заговора Годолия был убит (4Цар 25:22–25)³⁴³. Тем не менее провинция продолжала существовать на протяжении всей истории Нововавилонской державы, пребывая в состоянии хозяйственного и демографического упадка, пока персидское завоевание не изменило политическую конфигурацию.

³⁴³ См.: Седов А. В. (ред.). История древнего Востока: От ранних государственных образований до древних империи. М., 2004. С. 485.

В библейской науке период, начинающийся эдиктом Кира, устойчиво обозначается как послепленный. Однако Р. Коггинс справедливо отмечает: «Сравнение персов с ассирийцами и вавилонянами предупредит нас против иного предложения, которое является общим в ветхозаветных исследованиях. Это общепринятое деление материала на «допленный» и «послепленный», как если бы оба периода резко отличались друг от друга»³⁴⁴. Иудейская традиция напротив предпочитает отсчитывать новый период израильской истории только с Дария Гистаспа, начавшего эпоху Второго храма³⁴⁵.

После взятия Вавилона Киrom, которое ознаменовало конец истории Нововавилонского царства, регион Иудеи продолжал находиться в состоянии экономического, политического и религиозного упадка. И хотя Иерусалим (или то, что от него осталось после катастрофы 586 г.) стал частью новой Персидской державы, в повседневной жизни Палестины на первых порах существенных изменений не происходило. Версия эдикта Кира в Езд 6:3–5 (из всех трех сохранившихся ветхозаветных текстов этот текст считается наиболее близким к аутентичному тексту) свидетельствует лишь о позволении восстановить Иерусалимский храм Yhwh. Подобное разрешение вполне соответствует общей религиозной и храмовой политике Кира, который хотел укрепить свой авторитет легитимного правопреемника государственной власти в аннексированных регионах.

В остальном, как уже было отмечено, Кир, декларировавший себя как легитимного преемника вавилонских монархов, стремился сохранить *status quo*. Тем не менее в 535 г. Кир объединяет Вавилонию и Заречье в одну провинцию, получившую название «Вавилония и Заречье», и ставит в ее главе Губару (Гобрия греческих источников)³⁴⁶. Дело в том, что в религиозном, этническом и социальном плане Эбер-нари была весьма неоднородна: помимо составляющей бóльшую часть ее территории Сирии сюда входили занятые средиземноморской

³⁴⁴ Coggins R. J. Haggai, Zechariah, Malachi. P. 9.

³⁴⁵ Некоторые исследователи вообще связывают конец Вавилонского плена с именем царя Дария, относя его к 520/519 г. См., напр.: Kusters W. H. Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode. S. 19.

³⁴⁶ См.: Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. С. 52.

торговлей финикийские города (как на побережье Азии, так и на Кипре)³⁴⁷, земледельческие регионы бывшего царства Давида и Соломона, населенные как депортированными (Самария), так и местными (Йехуд) крестьянами³⁴⁸. При этом частично заселенный моавитянами юг со времени Набонида находился под контролем кочевых племен арабов-кедаритов, государство которых находилось в вассальной зависимости от Вавилона³⁴⁹. Поскольку сиропалестинский регион всегда был своеобразным «мостом» между Египтом и Месопотамией, части Заречья тяготели к разным странам и регионам (например, финикийские торговые города были ориентированы на Египет и другие страны Средиземноморья). Возможно, Кир, создав провинцию, объединявшую территории бывшего Халдейского царства, стремился предотвратить вероятность вхождения Леванта в сферу влияния Египта.

Итак, на основании информации источников говорить о принципиальных изменениях социального положения иудеев и административно-политического статуса Палестины не приходится: эдикт Кира оставлял иудеев в качестве подданных монарха-язычника. Об этом факте свидетельствуют датировка видений Захарии временем правления иноземного монарха, отсылка к вавилонскому календарю посредством упоминания месяца шват (евр. שָׁבָט, акк. šabātu)³⁵⁰ в Зах 1:7 и плач Ангела Yhwh об Иудее в Зах 1:12. Иудеи получили разрешение вернуться в Палестину, восстановить святилище в разрушенном

³⁴⁷ Характерно, что в исторической традиции Южного царства вопреки эклектическому характеру финикийской языческой религии зафиксирован в целом положительный образ финикийских городов, точнее — эта положительная оценка связана с именами «благочестивых» царей (см.: Jugoulov V. S. *The Social History of Achaemenid Phoenicia: Being a Phoenician, Negotiating Empires*. London-New York, 2014. P. 151).

³⁴⁸ См.: Stern E. *Archeology of Persian Palestine*. P. 89–90.

³⁴⁹ Циркин Ю. Б. *История библейских стран*. С. 348–349.

³⁵⁰ CAD 17š1. P. 8; BDB, p. 987; Бикерман Э. *Хронология древнего мира. Ближний Восток и Античность*. М., 1975. С. 310–311. Д. В. Эдельман указывает, что и сама форма датировки (день – месяц – год) взята из вавилонской традиции (См.: Edelman D. V. *The origins of the 'Second' Temple: Persian imperial policy and the rebuilding of Jerusalem*. New York, 2014. P. 124). Консонантная основа наименования месяца совпадает с евр. שָׁבָט жезл (вероятно, также восходящим к акк. šabātu 'ударять, бить'). На эту этимологическую связь указывал еще блаженный Иероним: «Месяц же одиннадцатый, называемый Сават, на нашем языке переводится словом лоза (lingua nostra in virgam vertitur), внушает мысль о строгости и исполнении» (Иероним Стридонский, блж. Две книги толкований. С. 8–9, PL 25, col. 1422). Тем не менее подразумевает ли употребление данного термина некую агрессию или конфликт – вопрос открытый.

Иерусалиме³⁵¹. Статус этого святилища будет подробно рассмотрен в следующем параграфе, здесь же следует отметить, что никаких правительственных субсидий на восстановительные работы и обеспечение богослужения при Кире не предполагалось. Для персидских властей Палестина была последним пунктом, перевалочной базой на пути в Египет, и, вероятно, в виду слабой заселенности напрямую управлялась царем царей непосредственно через наместника³⁵². В значительной мере ситуация изменится с приходом к власти Дария I Гистаспа в 522 г.

После смерти Кира II первостепенным направлением внешней экспансии Персидской державы становится Египет. В 525 г. его захватывает Камбиз, однако Дарию около 518 г. приходится завоевывать его вторично³⁵³. Для того, чтобы ослабить центробежные тенденции и предотвратить в дальнейшем волнения в этом регионе, Дарию необходимо было упрочить персидские позиции в Леванте. Возможно, именно с этой причиной связано то, что около 518 или 516 г. монарх разукрупняет «Вавилонию и Заречье», вновь разделив ее на две провинции (причем правитель Эбер-нари Таттанну (Татнай) подчиняется вавилонскому сатрапу Уштану)³⁵⁴. Не следует игнорировать того факта, что путь в Египет контролировался арабами-кедаритами, которые в правление Набонида разгромили и подчинили себе эдомитян³⁵⁵. Кедаритское царство владело пустыней Негев и контролировало *via maris* (הַיָּם הַיָּבֵשׁ ‘путь моря’ в Ис 9:1). Поэтому именно в противовес им персидские цари могли начать создание базы в Иерусалиме.

Точно так же, как Годолия перенес центр в Мицпу (Массифу), чтобы ослабить позиции Давидидов³⁵⁶, уполномоченный персами Зоровавель (или Шешбацар) переносит центр (и административный, и религиозный) в Иерусалим. Новая община создавалась прежде всего по этническому принципу, целью ее

³⁵¹ Coggins R. J. Haggai, Zechariah, Malachi. Sheffield, 1996. P. 9.

³⁵² См.: Willi-Plein I. Haggai, Sacharja, Maleachi. S. 12.

³⁵³ См.: Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. С. 103–108.

³⁵⁴ См.: там же. С. 111–112.

³⁵⁵ См.: Hdt III, 4, 7; Циркин Ю. Б. История библейских стран. С. 348–349.

³⁵⁶ См.: Циркин Ю. Б. История библейских стран. С. 343.

создания была консолидация вернувшегося из плена и оставшегося населения Иудеи. Назначение главой этой общины Зоровавеля нельзя считать экстраординарным явлением. Уже халдейские цари (напр., Амель-Мардук) в борьбе со старой вавилонской аристократией стремились опереться на национальные элиты, что приводило к повышению статуса последних в вавилонском обществе³⁵⁷. В результате депортации в Вавилон перемещенные иудеи оказались интегрированы в социальную структуру и экономическую жизнь поздневавилонского общества³⁵⁸, а элита бывшего Южного царства могла быть включена и в политическую деятельность. Поскольку Кир не стал реформировать административную структуру Вавилонии, иудеи сохранили (а может быть, и усилили) свои позиции в месопотамском регионе. После захвата власти над территорией Халдейской державы Ахемениды не отказались от этой политической линии своих предшественников и продолжили ее развитие³⁵⁹.

Книга Ездры связывает с восстановлением Иерусалимского храма при Дарии I деятельность пророков Аггея и Захарии. Существуют различные мнения историков относительно политической составляющей речей этих пророков и интерпретации профетической керигмы как призывов к восстанию, а также о связи Зоровавеля с вавилонскими мятежниками. Однако целесообразно согласиться с мнением М. А. Дандамаева, что «призывы к самостоятельности в проповедях Аггея и Захарии не связаны с конкретной политической ситуацией, а носят лишь характер общих рассуждений»³⁶⁰. Вообще ни ДВ, ни другие источники не содержат сообщений о каких-либо волнениях в Восточном

³⁵⁷ См.: там же. С. 345–346.

³⁵⁸ Об этом свидетельствует, например, частое упоминание еврейских имен в частном архиве дома Мурашу. См.: Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. С. 295.

³⁵⁹ Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. С. 108

³⁶⁰ Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. С. 95; См. также: Ackroyd P. R. Two Old Testament historical problems of the early Persian period // JNES. Vol. 17, 1958. P. 13–27; Schunk Kl.-D. Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments und ihre Wandlung in exilisch-nachtexilischer Zeit // Studies on Prophecy: A Collection of Twelve Papers. Leiden, 1974. P. 116–132; Russell D. S. Apocalyptic Imagery as Political Cartoon? // After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason. Macon, 1996. P. 191–200; Reimer D. J. Political prophets? Political exegesis and prophetic theology // Intertextuality in Ugarit & Israel: Papers read at the tenth joint meeting of the Society for Old Testament study en Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Held at Oxford, 1997. Leiden, 1998. P. 126–142.

Средиземноморье, что приводит историков к выводу о благожелательном отношении населения Леванта к Дарию³⁶¹.

Вопрос о статусе послепленной Иудеи и репатриантов в современных библейских и исторических исследованиях остается дискуссионным. С одной стороны, ряд ученых (к ним можно причислить С. Балентайна, Р. Хорсли, Дж. Бёрквиста) рассматривает Йехуд как провинцию, которая находилась под управлением наместника-перса, назначавшегося непосредственно царем царей. В таком ключе восстановление Иерусалимского храма интерпретируется как инициатива персидской администрации³⁶². Противоположной позиции придерживается Р. Альбертц, усматривающий в восстановлении храма, инициаторами которого исследователь видит в Зоровавеле и пророках, реализацию национально-освободительных чаяний иудеев в рамках анти-дариевских восстаний 522–520 гг.³⁶³. Однако наиболее убедительной является позиция Д. Кесслера, согласно которой в начале царствования Дария относительно независимая Йехуд находилась под управлением давида Зоровавеля, занимавшего подчиненное положение в отношении к персидской администрации³⁶⁴. В последней четверти VI в. Йехуд скорее всего не была еще отдельной провинцией: административно она входила в состав сатрапии Заречье и выделять ее в самостоятельную административную единицу не было оснований³⁶⁵. Типичной формой организации общества и нижней единицей

³⁶¹ См.: Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. С. 223.

³⁶² Balentine S. The Politics of religion in the Persian period // *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason*. Macon, 1996. P. 138; Horsley R. A. *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea*. Louisville Ky, 2007. P. 18; Berquist J. L. *Approaching Yehud: New approaches to the study of the Persian period*. Atlanta, 2007. P. 3–4.

³⁶³ Albertz R. *Israel in Exile: History and literature of the sixth century b. c. e.* Atlanta. 2003. P. 128. Не следует, однако, отрицать в среде иудеев наличие национально-освободительных настроений в целом. На то, что подобные настроения имели место, косвенно указывает и текст видений Захарии (особенно видения Коней, Рогов и Мастеров, Колесниц).

³⁶⁴ “This subaltern status of both the community and its leader [т. е. Зоровавель– В. Б.] is candidly acknowledged (Hag 1:1)”. (Kessler J. *The book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud*. Leiden, 2002. P. 259).

³⁶⁵ Списки сатрапий приводятся в DB (Malbran-Labat F. (ed.) *La version accadienne de l’inscription trilingue de Darius à Behistun...* P. 94: Porten B., Yardeni A. (eds.) *The Bisitun Inscription* // TAD, 3. P. 61) и Геродотом (Her. III, 89–97). До 516 г. Месопотамия и Заречье составляли одну сатрапию (см.: Дандамаев М. А. *Культура и экономика древнего Ирана*. М., 1980. С. 111–112). Печати с надписями

административно-территориального деления Персидской империи исследуемого периода была гражданско-храмовая община. «В течение нескольких тысячелетий храм оставался важным социальным институтом в Месопотамии, — пишет М. А. Дандамаев, — В жизни каждого из ее городов он играл ведущую роль, устанавливая стандарты мер и весов, плату жрецам и своим чиновникам, пайки рабам храмового хозяйства и, наконец, спасая от голодной смерти многих вдов и сирот»³⁶⁶. Однако главным условием существования гражданско-храмовой общины было наличие храма, строительство которого в свою очередь требовало наличия Божественной санкции (в форме гадания или пророчества, которые аргументировали необходимость постройки святилища), санкции царской, соблюдения определенных бюрократических процедур и значительного человеческого и финансового ресурса. Вопрос об организации богослужения в начале послевоенной эпохи будет рассмотрен в следующем параграфе, а пока можно принять тезис, что по крайней мере до 515 г. до Р.Х. община иудеев-репатриантов (и присоединившихся к ним недепортированных иудеев) храмовой не была.

Итак, в 538–515 гг. до Р.Х. под словом *yhwd* скорее всего подразумевалось этническое или этно-конфессиональное территориальное образование во главе с давидидом Зоровавелем³⁶⁷. В Агг 1:1 Зоровавель титулуется как *רַחֵם יְהוָה רַחֵם* *raḥat Yəhūdā^h*. *Reḥā^h* или по-аккадски *pihātu* — название наместника в ахеменидском государстве³⁶⁸. Это сокращенное название от — *bēl pihātu* ‘господин области’³⁶⁹. Этот термин долго использовался в Вавилонии и после падения Ахеменидской державы, однако в Иудее и Египте вероятнее всего довольно быстро вышел из административно-правового узуса. На это указывает греческий перевод LXX, где *pht Yhwdh* переводится как *ἐκ φυλῆς Ἰουδα* (от колена Иудина). Можно

yhwd фиксируются археологами только с V в. (Stern E. *Archeology of Persian Palestine* // Davies W. D., Finkelstein L. (eds.). *The Cambridge history of Judaism: in 3 vol. Vol. I.* Cambridge, 2008. P. 113).

³⁶⁶ Дандамаев М. А. Вавилония в 626–330 годы до н. э. С. 26. На важность храмового института в структуре общества на примере святилища элефантинских евреев указывает и Л. С. Фрид (см.: Fried L. S. *The Priest and the Great King*. P. 159).

³⁶⁷ См.: Юревич Д., свящ. Зоровавель // *Православная энциклопедия*. Т. 20. М., 2009. С. 335–336.

³⁶⁸ См.: CAD 12p. P. 365–366.

³⁶⁹ Дандамаев М. А. Вавилония в 626–330 годы до н. э. С. 14.

предположить, что переводчик, уже не знавший об этой должности, ориентировался на изначальное значение аккадского слова *rihātu* и перевел лексему как обозначение для административно-территориальной единицы, а не должность руководителя этой единицы.

Указ Дария о строительстве Иерусалимского храма имел довольно сложную мотивацию. С одной стороны, создание в Палестине стабильной базы действительно было необходимым этапом в подготовке военного похода в Египет. В этой связи лояльность почитания *Yhwh* (будь то иудеи-репатрианты или самаряне) была важной задачей на пути к достижению указанной цели. С другой стороны, ссылка на предыдущий декрет Кира не кажется поздним измышлением, если учесть, что женившийся на дочери Кира Атоссе Дарий I стремился самыми разными путями продемонстрировать преемственность своей власти и своей политики политической линии предшественников на персидском престоле. Даже если приказ Кира содержал лишь дозволение депортированным народам вернуться и провозглашал веротерпимость³⁷⁰, Дарий будучи узурпатором мог представить восстановление Иерусалимского храма как логическое продолжение политики своего предшественника.

Для понимания контекста и прагматической цели текста видений пророка Захарии важно иметь представление и о социально-экономическом составе и религиозно-нравственном состоянии палестинских иудеев как адресанта керигмы этого пророка. Интерес пророка Аггея (старшего современника Захарии) к аграрной проблематике легко объясним: сельскохозяйственное производство является основой экономики любого традиционного общества. Сельскохозяйственная терминология применяется и Захарией, но скорее в образном, метафорическом значении. Пророческие речи Аггея свидетельствуют об очень низком уровне жизни иудейского населения³⁷¹, говоря об экономическом

³⁷⁰ См.: Cyrus Cilinder // URL: https://web.archive.org/web/20180311235804/https://www.livius.org/ct-cz/cyrus_I/cyrus_cylinder2.html (Дата обращения: 15.07.2023). Вопреки Попов В. Д. Возвращение иудеев из плена вавилонского. С. 31.

³⁷¹ Чтобы увидеть контраст с допленным положением израильской и иудейской верхушки, достаточно вспомнить предметы роскоши, упоминаемые в книгах допленных пророков (Ам 3:15, 6:4–7). В противном случае пророк Аггей не преминул бы указать это для обличения соотечественников (см.:

кризисе в Палестине. Эти библейские свидетельства об упадке хозяйства в южном Леванте подтверждаются также архелогическими данными³⁷². Можно с большой степенью вероятности предполагать, и к V в. материальное благосостояние палестинских иудеев возросло в незначительной мере (см. Неем 5:3–5).

Характеризуя социальную стратификацию раннеахеменидской Йехуд, стоит помимо земледельцев, ремесленников и торговцев³⁷³ упомянуть также священников³⁷⁴ и, вероятно, воинов. Последние были необходимы в виду соседства с беспокойным Египтом и, вероятно, царством Кедара³⁷⁵. В целом процессы социальной дифференциации в Иерусалимской общине раннеахеменидского периода не были столь же интенсивными³⁷⁶, как в допленных Северном и Южном царствах, что обусловлено в том числе и ограниченностью властных полномочий, которыми обладала вернувшаяся иудейская аристократия. Только этим фактом можно объяснить снижение интереса к социальной проблематике, которое становится новой тенденцией пророческой керигмы Аггея и Захарии в отличие от их допленных предшественников³⁷⁷. Процесс имущественного расслоения активизируется только в V в. до Р.Х.³⁷⁸

Проблемы социально-экономического плана были сопряжены со сложной религиозной ситуацией в иудейской общине. Несмотря на то, что подавляющее

Бельский В. В. Время строить дом Господень (Агг 1:2b): Концепт *bêt YHWH* в первой пророческой речи Аггея // Сборник трудов кафедры Библистики Московской духовной академии. № 5. 2018. С. 98–107). См. также: Попов В. Д. Возвращение иудеев из плена вавилонского. С. 193–194.

³⁷² В результате раскопок при большом количестве поселений на Иудейском нагорье удивительно редки остатки строений, что свидетельствует о слабой заселенности данной территории в указанный период (Stern E. *Archeology of Persian Palestine*. P. 90–91).

³⁷³ Часть подати в пользу персидской короны выплачивалась драгоценными металлами (Дандамаев М. А., Луконин В. Г. *Культура и экономика древнего Ирана*. С. 190).

³⁷⁴ «Охотно вернулись также представители жреческих родов, которые хотели пользоваться доходами от культа». (Дандамаев М. А. *Политическая история Ахеменидской державы*. С. 185).

³⁷⁵ См.: Horsley R. A. *Scribes, Visionaries, and the Politics*. P. 17; Kessler J. *The book of Haggai: Prophecy and Society*. P. 86. Трудно сказать, входили ли в число воинов иудейские колонисты или же мы можем говорить об иудейских наемниках только относительно исторических реалий V в. (ср. Неем 4:13).

³⁷⁶ См.: Вейнберг И. П. Рабы и другие категории зависимых людей в Палестинской гражданско-храмовой общине VI–IV вв. до н. э. // *Палестинский сборник*. Вып. 25(88). Л., 1974. С. 65.

³⁷⁷ Ср.: Ис 1:23, 5:8, 32:7, Иер 22:13–17, Иез 18:12–13, 22:12, Мих 2:1–2, 3:2–3. 9–11. Ср. Соф 3:3. В то же время социальное учение пророка Захарии ограничивается предписаниями, отраженными в Пятикнижии (см.: Бельский В. В. *Социальное учение пророка Захарии (Зах 7:9–10) в отношении к «пророческому движению» в Палестине (первая половина I тыс. до н. э.)* // *Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова*. 2016. № 17. С. 78–81).

³⁷⁸ См.: Вейнберг И. П. Рабы и другие категории зависимых людей в Палестинской гражданско-храмовой общине VI–IV вв. до н. э. С. 65.

большинство палестинских иудеев придерживалось строгого монотеизма³⁷⁹, можно предположить, что незначительная часть общины (это касается прежде всего не подвергшихся депортации иудейских крестьян — народа земли) могла практиковать элементы синкретизма (разумеется, не в Иерусалимском храме, а до реставрации — не на его месте). Последнее вполне допустимо, поскольку после событий 586 г. до Р.Х. религиозные практики *יְהוָה אֱלֹהֵינוּ* ‘народа земли’ со стороны властей и священства не контролировались³⁸⁰. Тем не менее утверждать о целой партии язычников в пределах послепленной иудейской общины нельзя. Действительно, мнение о наличии в общине палестинских иудеев двух групп (строгих монотеистов, возглавляемых священниками и пророками, вернувшимися из Вавилона, и «синкретистов», к которым принадлежала значительная часть оставшегося в Иудее народа (*יְהוָה אֱלֹהֵינוּ*)) является довольно устойчивым в историографии. При этом сторонники этой версии констатируют, что если первая группа «утверждала, что нужно почитать лишь одного Яхве», то вторая «наряду с Яхве поклонялась и другим божествам (например, Астарте)»³⁸¹. В то же время согласно утверждению В. Д. Попова, вопрос об отношении бывших пленников к оставшимся в Палестине иудеям «библия...проходит полным молчанием»³⁸². Далее этот исследователь добавляет: «Конечно, мы могли бы на основании суждения о религиозно-нравственной жизни оставшихся сделать заключение о таком или ином отношении к ним *haggola*³⁸³ (др.евр. изгнание или плен), но к сожалению и эту сторону внутренней жизни оставшихся от плена Библия оставляет без освещения»³⁸⁴.

Еще бóльшую проблему представляли давно осевшие в землях бывшего Северного царства и имевшие собственную административную структуру в

³⁷⁹ См.: Циркин Ю. Б. История библейских стран. С. 351.

³⁸⁰ Езд 6:21: И ели сыны Израилевы, возвратившиеся из переселения, и все отделившиеся к ним от нечистоты (*לְטִמְאוֹת*) народов земли, чтобы прибегать к Господу Богу Израилеву. В пророческих текстах корень *טמא* нередко указывает на идолопоклонничество (Иер 2:23, Иез 20:30.31.43, 23:7:13.30, Ос 5:3, 6:10).

³⁸¹ Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. С. 184.

³⁸² Попов В. Д. Возвращение иудеев из плена вавилонского. С. 195.

³⁸³ Имеется ввиду *הַגּוֹלָה*.

³⁸⁴ Там же. С. 195–196. Правописание (за исключением дореволюционных букв) и пунктуация сохранены.

пределах империи (сначала Халдейской, потом Ахеменидской) самаряне. Книга Ездры — Неемии акцентирует внимание именно на конфронтации между иудеями-репатриантами и самарянами³⁸⁵ (Езд 4, 6, 8, 9). Конфликт между этими этноконфессиональными группами автор этой библейской книги связывает с устройством культового сооружения, а впоследствии — храма. Не стоит игнорировать и присутствие финикийцев, чье религиозное, культурное и экономическое влияние в регионе фиксируется археологическими находками.

Такая конфессиональная ситуация в Заречье осложнялась произошедшим при Дарии Гистаспе поворотом в религиозной и храмовой политике державы. «Начиная с Дария, — пишет М. А. Дандамаев, — религиозная терпимость была продиктована исключительно политическими соображениями, чтобы удержать покоренные народы в составе Персидской империи. При малейшем сопротивлении или восстании покоренных народов персы сжигали и грабили их храмы»³⁸⁶. Сильное языческое окружение (самаряне, финикийцы, кедариты, моавитяне и проч.) и полулегитимный характер богослужебного почитания Yhwh в империи (для полноправного статуса были необходимы храм и община при нем).

Завершая данный параграф приходится констатировать, что в политике персидских властей Восточное Средиземноморье представляло интерес как с экономической точки зрения (именно здесь пролегал так называемый «путь благовоний»), так и с точки зрения контроля над Египтом и расширения экспансии на средиземноморском направлении. Успешная реализация этих задач требовала интеграции данного региона (и прежде всего малонаселенного южного Леванта) в состав империи посредством заселения этой территории лояльным

³⁸⁵ Последние, относим ли мы их к потомкам жителей Северного царства (Попов В. Д. Возвращение иудеев из плена вавилонского. С. 197) или нет, прямого отношения к иудеям не имеют.

³⁸⁶ Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. С. 260–261. Именно поэтому Дарий в отличие от Кира не назван *mšyḥ*. Последнее утверждение свидетельствует о том, что мнение о смещении Зоровавеля по политическим причинам является несостоятельным. Тем более, что после Зоровавеля Йехуд возглавил Эльнатан, по всей вероятности, приходившийся первому зятем. В пользу этого свидетельствует найденная печать некой «Шеломит, служанки Эльнатана», которая могла принадлежать дочери Зоровавеля (1Пар 3:19). (см.: *Fried L. S. The Priest and the Great King*. P. 184). В то же время политические условия для строительства Иерусалимского храма при Дарии в целом нельзя назвать более благоприятными, чем при Кире.

персидской власти населением, создания здесь самодостаточной в религиозном, культовом и экономическом отношении административной единицы и сильного воинского контингента. В то же время для восстановления Иерусалимского храма иудейское население этого региона не имело ни мотивации (хотя практически все верили в Единого Yhwh), ни демографических (о массовом возвращении пленников первоначально говорить не приходится), ни экономических ресурсов. Предпосылки для реставрации создало завоевание Камбизом Египта (хотя он и прошел по прибрежной равнине, а не через Иерусалим), однако разработка и реализация этого проекта произойдут при Дарии I.

3.3. Организация богослужения в Иудее в начальный период послепленной эпохи

Если реконструировать раннюю историю послепленной общины палестинских иудеев на основании нарратива Ездры — Неемии, то получается примерно следующая картина. По возвращении из плена, первая волна иудеев-репатриантов под руководством потомка дома Давидов Зоровавеля (акк. *Zēr-Bābilī* — «семя (т.е. рождённый в) Вавилона»³⁸⁷) и первосвященника Иисуса, ааронита, предпринимает восстановление разрушенного Иерусалимского храма (Ездр 3:8–10). Это святилище мыслится не только как религиозный, но и административный центр храмовой общины, что делается в противовес самарянам³⁸⁸. Именно из-за этого конфликта строительные работы значительно задерживаются. На первых этапах своего существования община иудеев в Иерусалиме³⁸⁹ управляется Зоровавелем и Иисусом, однако после исчезновения Зоровавеля нарратива как действующего лица книги Ездры — Неемии потомки

³⁸⁷ Donner H. Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander der Grossen. Göttingen, 1986. S. 411.

³⁸⁸ Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. М., 1987. С. 62.

³⁸⁹ Казанский П. И. Иудеи по возвращении из плена вавилонского. С. 309.

Давида сходят с политической арены, и власть концентрируется в руках первосвященника³⁹⁰.

Из предыдущих параграфов следует, что восстановление литургической практики поклонения Yhwh в южном Леванте имело принципиальное значение не только для консолидации иудеев, но и для приобретения населенной иудеями части Палестины определенного административного статуса, который не предполагался указами Кира II. Вместе с тем, как реконструкция храмового здания, так и организация регулярного богослужения, согласно текстам Пятикнижия, требовало значительных сельскохозяйственных ресурсов (см.: Исх 29:38–42, Лев 16:1–30, Числ 28:3–6)³⁹¹. Над распределением последних Ахемениды, в целом сохранившие систему управления храмовыми хозяйствами халдейского периода, установили жесткий контроль. Не стоит игнорировать и того, что право на строительство нового храма (и ремонтных работ в уже существующем) являлось исключительной прерогативой персидского царя. Наконец, вернувшиеся из плена иудеи находились в окружении чужеродного и иноверческого населения. Приложение всех этих фактических данных к литургической жизни палестинских иудеев изучаемого периода заставляет исследователя задаться следующими вопросами: 1) в каких формах было организовано богослужение на раннем этапе после пленного периода; 2) кем было инициировано и на какие средства осуществлено строительство Второго храма; 3) кому служили во Иерусалимском храме; 4) кто совершал регулярное богослужение во Втором храме и каково было материальное обеспечение храмового персонала³⁹².

В Езд 1:2–3 сообщается, что царь Кир повелел построить дом (בַּיִת), т. е. храм Yhwh в Иерусалиме. Однако далее Езд 3:23 констатирует факт, что вернувшимися был построен лишь жертвенник (מִזְבֵּחַ) для совершения

³⁹⁰ Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. С. 95.

³⁹¹ В этом смысле древнееврейское богослужение требовало больше жертвенных животных, чем, скажем, месопотамское: в храмах Междуречья, например, сожжения туш совершались редко и не были частью регулярного богослужения (см.: Lafont V. Sacrifices et Rituels a Mari et dans la Bible // Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale. 1999. Vol. 93. № 1. P. 59).

³⁹² Бельский, В. В. Организация иудейского богослужения в Иерусалиме при Теиспидах // Богословский вестник. 2023. № 4 (51) (в печати).

всесожжений (אֵלֹהִים). При этом священнописатель отмечает, что *храму Господню еще не было положено основание* (Езд 3:6b). Такое противопоставление (a wəN qāṭal) подразумевает не только обычные для библейского нарратива смену плана (переход к заднему плану повествования) и авторский комментарий³⁹³, но указывает на принципиальное различие между двумя типами святилищ. В своей монографии, рассматривающей допленное ветхозаветное богослужение, М. Харан выделяет несколько типов культовых мест израильтян: 1) храмы, 2) одиночно стоящие жертвенники, 3) высоты, 4) неогороженные культовые площадки (открытые святилища)³⁹⁴. Все эти типы отличались друг от друга локализацией (в городе / вне города), доступом к совершению жертвоприношения (потомок иудейских ветвей дома Аарона / ааронит вообще / любой израильтянин) и набором тех видов жертвоприношений, которые могли реализовываться на этом месте³⁹⁵.

В Езд 3:4 мы читаем о сооружении אֲבִיבָה 'жертвенника'. Родственная אֲבִיבָה арамейская лексема madbaḥun означает место убоя или канаву, проделанную потоком. В Ветхом Завете этот термин может быть связан с самыми различными типами святилищ. Впервые термин упоминается в повествовании о потопе: после выхода из ковчега Ной устраивает жертвенник, на котором приносит Yhwh всесожжения (Быт 8:20). Книга Бытия упоминает, что аналогичные алтари воздвигались ветхозаветными патриархами: Авраамом в Вефиле (Быт 12:8), Мамре (Быт 13:18), земле Мориа (Быт 22:9); Исааком в Вирсавии (Быт 26:25); Иаковом в Сихеме (Быт 33:20) и Вефиле (Быт 35:7). С именем Моисея книга Исход связывает устройство жертвенника в Рефидиме (Исх 17:15), Хориве (Исх 24:4). Иисус Навин соорудил жертвенник в Гевале (Нав 8:30). Книга Судей сообщает, что Гедеон воздвиг жертвенник в Офре (6:24), а некий человек Божий — в Вефиле (Суд 21:4). Кроме того, в 1Цар 7:17 есть свидетельство о создании жертвенника судьей Самуилом в Раме. Если говорить о монархическом периоде,

³⁹³ Ср.: Лезов С. В. Синтаксис глагола в древнееврейском повествовании. С. 211–215.

³⁹⁴ См.: Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and Historical Setting of Priestly School. Oxford, 1978. P. 16–18, 25, 48.

³⁹⁵ См.: Ibid. P. 16–17, 49.

то исторические книги сообщают о сооружении алтарей Саулом после битвы при Михмасе (1Цар 14:35), Давидом на гумне Орны Иевусянина (2Цар 24:25), Иеровоамом I в Вефиле (3Цар 12:32); также Илия восстановил жертвенник на горе Кармил (3Цар 18:30). Стоит отметить и упоминание в 3Цар 3:4 о *тысяче всесожжений*, которые принес Соломон на главном жертвеннике в Гаваоне (3Цар 3:4)³⁹⁶.

Словарь BDB приводит ссылки и на другие библейские отрывки, где упоминается פָּזִיז, однако настоящая выборка является достаточной для того, чтобы сделать необходимые для решения задач данного диссертационного исследования умозаключения. Прежде всего обращает на себя внимание, что устройство (или почти идентичное ему проведение реставрационных работ) не нуждалось в санкции со стороны царя (к примеру, пророк Илия в 3Цар 18:30 сам сооружает жертвенник). Основанием святости жертвенника могло быть устное предание, связывающее его с фактом откровения Yhwh кому-то из патриархов или народу Израиля. Далее следует отметить, что сооружение алтаря открытого типа происходило по случаю, он не был предназначен для регулярного ежедневного богослужения. В пользу этого утверждения говорит и отсутствие при этих жертвенниках персонала, который бы обеспечивал регулярное богослужение.

Из вышенаписанного следует, что отрывок Езд 3:2–3 сообщает именно о сооружении святилища второго типа — одиночного жертвенника, стоявшего под открытым небом. Согласно М. Харану, на одиночных алтарях в отличие от алтарей храмовых не могли приноситься в жертву первенцы крупного рогатого скота и овец, совершаться жертвы благодарения, обетные приношения (в т. ч. десятина), а также добровольные приношения, приношения начатков урожая (Исх 23:19; 34:26; Втор 26:1–11) и жертвоприношения трех праздников годового круга (Исх 23:14–16)³⁹⁷. В текстах Писания мы не находим свидетельств, чтобы подобные алтари создавались только с особого царского дозволения и при

³⁹⁶ См.: BDB. P. 258.

³⁹⁷ См.: Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel. P. 16–17.

участии царствующих особ. Жертвоприношения на них могли совершать жрецы, однако царской санкции на эту культовую деятельность не требовалось.

Исходя из написанного выше, можно также утверждать, что жертвенник из Езд 3:6 — это не жертвенник будущего Иерусалимского храма. Храмовый жертвенник всегда освящался после сооружения здания, стены которого отделяли сакральное пространство от профанного, причем консекрация жертвенника соединялась с посвящением жрецов (Исх 29, Лев 8–9, основания для такого порядка см. ниже в п. 4.4). Хотя жертвенник был воздвигнут на месте первого Иерусалимского храма, что уже являлось определенной претензией на дальнейшее восстановление всего здания, на создание подобных культовых сооружений не требовалось особого царского указа. В глазах же вернувшихся иудеев богослужения на этом жертвеннике под открытым небом были вполне легитимными в виду причастности к его сооружению давида Зоровавеля и служения на нем ааронита Иисуса, а также в силу исторической памяти о святости данного места³⁹⁸. Только наличием этих ожиданий можно объяснить принесение זָבַח (такое могло приноситься только в храме, подробнее о זָבַח см. ниже) и празднование Кущей (חֻצֹּת), описанное в Езд 3:4.

В отличие от сооружения одиночного жертвенника строительство храмового здания жестко регулировалось законами Персидской империи, частью которой являлась Иудея, оно требовало в качестве необходимого условия разрешение со стороны персидских властей в лице самого монарха. Участие царя в основании храма могло быть весьма формальным (его вообще могло не быть). Однако указ должен был иметь место, иначе любая инициатива по храмовому строительству была бы нарушением сложившихся обычаев и была бы нелегитимной.

Однако организация как богослужebной, так и административно-политической жизни иудеев, вернувшихся в Палестину, была тесно связана с реконструкцией храма Yhwh и восстановлением ааронитского священства. Как

³⁹⁸ Ср.: Богоявленский И. Я., прот. Значение иерусалимского храма в ветхозаветной истории еврейского народа. Пг., 1915. С. 5–6.

уже было отмечено выше, сооружение храмового здания и снабжение его всеми необходимыми литургическими принадлежностями требовало определенных финансовых вливаний. Кроме того, без материального обеспечения в виде регулярного притока денежных средств и (или) продукции аграрного сектора экономики была бы невозможна организация регулярного богослужения в новопостроенном храме. Легитимным инициатором храмового строительства на древнем Ближнем Востоке выступал только монарх (точно так же, как в античной Греции храмы воздвигались по инициативе полиса). Так, египетские и месопотамские источники четко фиксируют участие царя в закладке и освящении нового святилища³⁹⁹. Правда, посвятельная надпись из Сард обозначает в качестве храмостроителя жреца — некоего Саркаса, сына Катовала⁴⁰⁰, однако подобное утверждение служителя еще не означает отсутствие царской санкции на строительство. Поэтому ниже будут рассмотрены вопрос финансирования и вопрос легитимации реконструкции Иерусалимского храма.

Книга Ездры не упоминает ни о каких источниках средств для восстановления храма кроме возвращенного Киrom II храмового имущества и *доброхотных даяний* иудеев (Езд 1:6)⁴⁰¹. Однако текст первой речи пророка Аггея констатирует нежелание⁴⁰², а также отсутствие возможности⁴⁰³ у палестинских иудеев восстанавливать Иерусалимский храм на втором году правления Дария Гистаспа. Следовательно, добровольные пожертвования (если *הַדָּנָה* в тексте Езд 1:6 подразумевает именно *доброхотные даяния*, а не что-то иное) не могли служить источником финансирования, достаточным для восстановления

³⁹⁹ См., напр.: Емельянов В. В. Ритуал в древней Месопотамии. СПб., 2003. С. 71, 82, 84.

⁴⁰⁰ См.: [№ 11]. Marmorstelle in Sardes gefunden // Gusmani R. Lydisches Wörterbuch. Heidelberg, 1964, S. 255.

⁴⁰¹ См. также: Bänziger Th. «Jauchzen und Weinen»: Ambivalente Restauration in Jehud: Theologische Konzepte der Wiederherstellung in Esra-Nehemia. Zürich, 2014. P. 242.

⁴⁰² Агг 1:2: народ сей говорит: «не пришло еще время, не время строить дом Господень». Можно с большой степенью вероятности предположить, что данное высказывание пророка относится не ко всем палестинским иудеям, тем не менее фиксация пророком Аггеем настроений в их среде явно указывает на отсутствие мотивации.

⁴⁰³ Агг 1:6: Вы сеете много, а собираете мало; едите, но не в сытость; пьете, но не напиваетесь; одеваетесь, а не согреваетесь; зарабатывающий плату зарабатывает для дырявого кошелька. Бедность населения Йехуд констатирует и Э. К. Финитсис (см.: Finitsis A. K. Visions and eschatology: A socio-historical analysis of Zechariah 1–6. Chicago, 2007. P. 169).

храмового здания (см. Езд 3:7) и обеспечения регулярного богослужения в нем (см. Езд 3:6). Тем не менее следует рассмотреть контекст использования термина נִדְבָה в Библии, что позволит уточнить то лексическое значение, которое подразумевается в Езд 1:6.

Авторы словаря BDB выделяют два основных значения, в которых слово נִדְבָה встречается в Священном Писании: 1) добровольность (Втор. 23:24, Ос 14:5, Пс 54:8, 68:10, 110:3) и 2) добровольное приношение (Исх 35:29, 36:3, Лев 7:16, 22:18.21.23.38, Числ 15:3, 29:39, Втор 12:6. 17, 16:10, 2Пар 31:14, 35:8, Езд 1:6, 3:5, 8:28, Иез 46:12, Ам 4:5, Пс 119:108). При этом в контексте культа נִדְבָה используется в Исх 35:29 и 36:3, где сообщается о приношениях для скинии (в LXX соответственно $\acute{\alpha}\phi\acute{\alpha}\iota\rho\epsilon\mu\alpha$ и $\tau\grave{\alpha}$ $\pi\rho\sigma\phi\epsilon\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$), во Втор 16:10 (как приношение в праздник Седмиц; $\text{לֶמַחֲנֻכַּת נִדְבָה יְיָ}$ в LXX: $\kappa\alpha\theta\acute{o}\tau\iota$ η $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho$ $\sigma\upsilon\upsilon$ $\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\epsilon\iota$) и в Ам 4:5, где пророк говорит о хлебном приношении. Нерегулярность перевода рассматриваемого термина на древнегреческий язык может свидетельствовать об отсутствии однозначной ассоциации נִדְבָה с добровольностью. Кроме того, узус аккадского аналога этого слова $nindab\acute{u}$ фиксирует в качестве основного и первоначального семантического значения слова «хлебное приношение (в т.ч. зерна и пива)⁴⁰⁴. При чем нередко это приношение носит регулярный характер и используется в значении обеспечения как такового⁴⁰⁵. Как видно из аккадской параллели, значение добровольности для נִדְבָה является дополнительным. Такое прочтение лексем, вероятно связано с контекстом хлебного приношения (см., напр. Лев 2:1сл.), причины и случаи принесения которого в Писании не уточнены, а также упоминанием «влечения сердца» и «расположения духа» в Исх 35:21. 29 ($\text{וַיִּבְאוּ כָּל־אִישׁ אֲשֶׁר־נִשְׁאָו לְבֹו וְכֹל אֲשֶׁר נִדְבָה רֹוּחוֹ}$).

Прежде чем ответить на вопрос об источниках финансирования реконструкционных работ, необходимо установить, на какие образцы из прошлого ориентировались иудеи начала послепленной эпохи в деле этой реконструкции. М. Харан отмечает, что из всех храмов Yhwh, существовавших на

⁴⁰⁴ См.: CAD 11n2. P. 236–238.

⁴⁰⁵ См.: Ibid. P. 236–237.

Святой земле, именно царский храм в Иерусалиме приобретет значение главного и единственного, а впоследствии станет в глазах иудеев эсхатологическим символом⁴⁰⁶. Однако закрепление такого статуса храма Соломона, а впоследствии храма Зоровавеля стало возможным во многом благодаря религиозной и литургической деятельности царя Иосии (639/640–608/609 гг.). «Власть Иосии как «хорошего» царя в Иерусалиме, — пишет Л. К. Хэнди, — определила единый храм, единое божество и персонал первосвященника иерусалимского храма и левитского священства как нормативную, надлежащую религию для любого, кто претендует на то, чтобы быть иудеем в любой точке Персидской империи. <...> Столпами (героями) останутся Моисей, Давид и Соломон, но колышек (the peg), поддерживающий эти столпы — это Иосия»⁴⁰⁷. Несмотря на некоторые спорные стороны концепции автора приведенной цитаты, с этими его утверждениями нельзя не согласиться. Именно деятельность Иосии с ее акцентом на едином месте поклонения в Иерусалиме и соблюдении Закона оставалась в памяти первого поколения репатриантов и парадигму реформы именно этого царя стремились воспроизвести (насколько позволяли финансовые и административные ресурсы) организаторы строительства Второго храма.

Если вышесказанное верно, то сбор необходимых для реконструкции Второго храма средств осуществлялся аналогичным образом или по крайней мере ориентировался на то, как собирали средства для ремонта храма Соломона при Иосии. Реформа Иосии (в т.ч. и ремонт храма) требовали средств, которые не были добровольными пожертвованиями, а собирались с населения по поручению царя неким Захарией (2Пар 35:8)⁴⁰⁸. Об этом свидетельствует изданный в 1996 г. текст остракона № 1 из собрания Ш. Мусаева. Надпись сделана палеоеврейским письмом, однако для удобства чтения она будет приведена квадратным арамейским шрифтом с параллельным русским переводом.

⁴⁰⁶ См.: Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel. P. 44.

⁴⁰⁷ Handy L. K. Josiah as Religious Peg for Persian-Period Jews and Judaism // Edelman D. & al. (ed.). Religion in the Achaemenid Persian Empire: Emerging Judaisms and Trends. Tübingen, 2016. P. 85.

⁴⁰⁸ См.: Циркин Ю. Б. История библейских стран. М., 2003. С. 330–331.

- | | |
|-------------------------|----------------------------|
| 1) כאשר צוך אשי | 1) Как приказал тебе Оси |
| 2) הו המלך לתת ביד | 2) hu царь, (чтобы) дать в |
| 3) [ז]כריהו כסף תר | руку |
| 4) שש לבית יהוה | 3) [З]ахарии серебро Тар- |
| 5) /// ש ⁴⁰⁹ | 4) шиша дому Yhwh |
| | 5)ш [екеля] З. |

[Перевод мой — В. Б.]

На основе источниковедческого анализа данного остракона А. Серандур приходит к выводу, что в отличие от хасмонейской «диархической» модели (которую традиционно экстраполируют на предшествующую Маккавеям историю Израиля и Иудеи) в данном тексте отражена обычная для царств древнего Ближнего Востока норма, согласно которой обладал исключительными и достаточными полномочиями «для строительства священных и светских памятников»⁴¹⁰. Разумеется, эти сборы являлись обязательными, и слово נָתַן в Езд 1:6 не должно вводить в заблуждение: например, дань, собираемая персидскими царями также именовалась «дарами» (греч. δῶρα)⁴¹¹.

Если основные иудейские функционеры реставрации Иерусалимского храма рассматривали в качестве основной парадигмы деятельность царя Иосии, то такое ориентирование на образцы включало не только воспроизведение религиозных установок Иосии, но и использование административных и экономических механизмов, подобных тем, что использовал иудейский царь для реализации своей реформы. В таком случае аналогичным образом должны были поступить и при восстановлении Иерусалимского храма после падения Нововавилонской державы⁴¹².

⁴⁰⁹ Bordreuil P. & al. Deux Ostraca paléo-hébreux de la collection Sh. Moussaïeff / P. Bordreuil, F. Israel, D. Pardee // *Semitica*. 1996. № 46. P. 50.

⁴¹⁰ Sérandour A. Remarques complémentaires sur la contribution ordonnée par le roi 'ShYHW pour le temple de YHWH // *Semitica*. 1996. № 46. P. 79.

⁴¹¹ См.: Hdt III, 89.

⁴¹² Однако теперь этот налог носил полуофициальный характер. Вот почему М. Бедфорд очень точно назвал его «неформальным налогом» (“informal taxation”; см.: Bedford P. R. *Temple Funding and Priestly Authority in Achaemenid Judah // Exile and Return: The Babylonian Context*. Berlin, 2015. P. 336–351).

Из написанного выше следует заключить, что для начала реконструкционных работ в начале правления Дария I было необходимо наличие значительного административного ресурса. Инициировавшее строительство лицо должно было: а) иметь полномочия для сбора налогов, которые бы обеспечили финансирование расходов, и б) являться легитимным представителем царской династии для закладки и освящения храма. Очевидно, что подобными полномочиями не обладали ни пророки Аггей и Захария, ни первосвященник Иисус, ни Зоровавель. Значит, факт строительства Иерусалимского храма при Дарии (вопреки Д. В. Эдельман⁴¹³) ввиду отсутствия прямых небиблейских свидетельств можно объяснить только наличием у персидских властей ясной мотивации политического характера (эта мотивация была рассмотрена выше). Заинтересованность высшей власти империи в восстановлении храма проявилась в предоставлении субсидий на строительство и обеспечение жертвоприношений (Езд 6:8–11), чего не было при Кире II, который ограничился реституцией храмовой собственности (Езд 1:7–11, 6:3–5). При этом субсидии предоставлялись за счет податей с Эбер-нари (*וּמִנְכָסֵי מְלֶכָא דִּי מֵדַת עֶבֶר נַהֲרָה אֶסְפְּרָנָא נְקַתְתָּא תְּהִנָּא מְתִיבָא*) *из имущества царского — из заречной подати — немедленно берите и давайте тем людям, чтобы работа не останавливалась*, Езд 6:8), что свидетельствует о том, что данные выплаты носили временный, а не постоянный характер, поскольку практики содержания храма на государственные средства в Ахеменидской империи не было (см. параграф 3.1). Всё это вкупе с отсутствием указаний на наличие в Иерусалимской общине каких-либо собственных нормативно-правовых актов, регулирующих отношения внутри нее, свидетельствует об особом статусе местной храмовой общины, которая вплоть до времени Ездры не являлась гражданско-храмовой в собственном смысле (община не могла финансово обеспечить функционирование храма, а Тора не имела еще признанного государством статуса законодательного документа).

Следующий вопрос касается того, какому божеству (или божествам) поклонялись во Втором храме периода пророческой деятельности Захарии. Ответ

⁴¹³ См.: Edelman D. V. The origins of the ‘Second’ Temple. P. 144–146.

кажется очевидным, однако некоторые исследователи пишут о синкретическом характере богослужения в Иерусалимском храме до Ездры⁴¹⁴. Этот тезис опирается на сравнении с иудейской колонией Элефантины V в. до Р.Х. и отождествлении религиозной ситуации в среде египетских иудеев с религиозной ситуацией в среде палестинских иудеев. Однако такая идентификация не вполне корректна, хотя бы, потому что экстраполяция религиозной ситуации в Элефантинском храме на ситуацию в Иерусалимском храме не имеет никаких оснований. Действительно, в Иерусалимский храм могли приходить синкретисты-политеисты, но свое служение другим богам они должны были реализовывать в других местах. В пользу такой трактовки свидетельствуют найденные археологами жертвенники (стоит учитывать, что культ других божеств мог предполагать другие формы почитания, а не кровавые жертвы, как в Иерусалимском храме)⁴¹⁵. Наконец, в Ветхом Завете мы не находим прямых свидетельств о поклонении иным богам кроме Yhwh во Втором храме (напр., в Езд 4:1–6 зафиксирован отказ самарянам участвовать в строительстве храма, который мотивирован тем, что эдикт Кира на них не распространяется, а не их уклонением в язычество).

Наконец, последний вопрос данного параграфа заключается в том, кто приносил жертвоприношения на жертвеннике, сооруженном на месте Первого храма, а по завершении строительства (с 515 г. до Р.Х.) и во Втором храме. Выше уже было написано, что с формальной точки зрения богослужение на одиночном жертвеннике мог совершать любой израильтянин. Но специфика жертвенника, поставленного в 538 г. заключалась в том, что историческая память (важный критерий святости места) связывала его не с именами патриархов и судей, а с личностями Соломона и Иосии. Историческое предание о первом храме несомненно сохранило память о священнослужителях дома Yhwh в Иерусалиме: ими могли быть только потомки Аарона, причем исключительно южной

⁴¹⁴ См.: Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. С. 184–185.

⁴¹⁵ См.: Stern E. Archeology of Persian Palestine. P. 103–107.

(иудейской) ветви этой династии⁴¹⁶. По этой причине все остальные иудеи не могли совершать богослужение даже на одиночном алтаре (т.е. в 538–520 гг. до Р.Х.). Вопрос о легитимации и инвеституре иудейских священников будет подробно рассмотрен в следующей главе. Здесь же стоит отметить проблему интерпретации «храмовых» образов в видениях пророка Захарии посредством ближневосточных (главным образом вавилонских) параллелей. Действительно, многие литургические реалии (грязные одежды, камень *libbitu mahritu* и т. п.) в контексте видений можно объяснить лишь привлекая месопотамский материал. Однако безусловное наличие этих параллелей может свидетельствовать не о «вавилонизации» внешних проявлений ветхозаветной религии, а о наличии общей древнеближневосточной традиции. И если говорить об участии Дария I в реконструкции дома Yhwh, встает вопрос: на какие образцы он ориентировался — месопотамские или древнеизраильские. Если же верно последнее, то мог ли он делегировать часть своих полномочий давидиду Зоровавелю. Впрочем, скудость источников пока не позволяет дать достоверный ответ на этот вопрос. Скорее всего Зоровавель, обладая несомненным авторитетом среди иудеев (подкрепленным речами Аггея и Захарии), а также подтвержденным персидскими властями статусом лидера репатриантов, мог собирать полулегальные сборы с иудейского населения юга Леванта, подобные тем, что собирал Иосия, но людские, административные и финансовые ресурсы, находившиеся в распоряжении Зоровавеля были несравнимо меньше тех, какими обладал царь-реформатор.

В завершение данного параграфа необходимо сделать некоторые выводы относительно статуса раннеахеменидской Иерусалимской общины и места видений Захарии в ней. Можно вслед за Сильверманом сказать, что текст видений пророка Захарии был тем самым пророчеством, которое выражало Божественную санкцию на храмовое строительство, и в таком случае впервые это сообщение или текст могло появиться в Мицпе или Рамат Рахеле как административном центре

⁴¹⁶ См.: Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel. P. 90, 100, 102.

Южного Леванта⁴¹⁷. Но бытование текста не ограничилось узкими кругами провинциальных чиновников, оно могло быть озвучено перед палестинскими иудеями — как репатриантами, так и потомками не подвергшихся депортации крестьян. Необходимость в распространении этого текста была продиктована специфическим положением общины палестинских иудеев, которая имела формальное царское разрешение на строительство храма, но была лишена дополнительных регулярных источников финансирования этого проекта, имела признанных руководителей, но управлялась ими посредством полужуральных полномочий и ограниченных административных ресурсов. Можно предполагать, что именно такой узус видений обеспечил их окончательную фиксацию как текста и дальнейшее его использование как богодухновенного и литургического текста — части писаний ветхозаветных пророков.

Выводы к главе 3

Подводя итоги данной главы, можно констатировать, что в 538–520 гг. до Р.Х. созданный Киrom II и в целом поддерживаемый Камбизом и Гауматой, режим максимального благоприятствования, никаких условий (административного и финансового плана) для восстановления Иерусалимского храма создано не было. Отсутствие интереса Кира к Леванту выразилось в объединении Заречья и Вавилонии в одну провинцию (ок. 535 г.). На месте храма был лишь сооружен одиночный жертвенник, богослужебная функциональность которого была сильно ограничена, поскольку он не был полноценным храмом в градации древнеизраильских священных мест.

С захватом власти в империи Дарием Гистаспом и подавлением восстаний подвластных народов (к 520 г.) ужесточается контроль за религиозной жизнью населения и храмовыми хозяйствами. В новых политических условиях для получения специального царского дозволения на реконструкцию храма стало

⁴¹⁷ См.: *Silverman J. M. Persian Royal-Judean Elite Engagements in the Early Teispid and Achaemenid Empire.* P. 192–193.

наличие особых мотивов со стороны высшей персидской власти. Таковыми стали необходимость интегрировать в Ахеменидскую империю Египет и получить контроль над *via maris* и «путем благовоний». Усиливая иудейское присутствие в регионе (в том числе и военное), Дарий с двух сторон окружал сатрапию Египет сильными иудейскими гарнизонами (элефантинским и иерусалимским), а также надеялся перехватить у арабов-кедаритов контроль над долиной Беэр-Шева и пустыней Негев.

Именно исходя из этих соображений Дарий около 519 г., апеллируя к иудейской политике Кира Великого, дает разрешение на восстановление храма. Однако вслед за Й. П. Вейнбергом приходится признать, что образованная таким образом Иерусалимская храмовая община имела в рамках Персидской империи особый статус (не имела вовсе или имела ограниченный земельный фонд, была ограничена в плане самоуправления), а также не являлась экономически самостоятельной и обеспечивалась за счет налогов, собиравшихся со всей Эбер-нари. Часть средств собиралась с палестинских иудеев (как и во времена Иосии), но этих средств было явно недостаточно. При этом в перспективе предполагалось, что восстановленный храм Yhwh, а также возможность стать полноправным членом гражданско-храмовой общины, возглавляемой потомком царя Давида, привлечет новые волны иудейских репатриантов. В этих условиях в качестве Божественной легитимации строительных работ начинает формироваться текст видений пророка Захарии.

Глава 4. ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ VI В. ДО Р.Х. В ВИДЕНИЯХ ПРОРОКА ЗАХАРИИ

4.1. Представления об историческом процессе в тексте видений пророка Захарии

В данной главе речь пойдет об отображении в тексте 1–6 глав книги Захарии исторических реалий эпохи реконструкции Иерусалимского храма. При этом подразумевается не только выявление особенностей богословского осмысления исторической действительности в рамках пророческой керигмы, но и попытка определить границы, до которых можно рассматривать видения пророка Захарии как текст, отображающий эту реальность. Произведенный во второй главе данной работы анализ синтаксических структур и семантики исследуемого библейского текста позволяет утверждать, что хотя основная его часть может быть отнесена к апокалиптическому жанру, в тексте присутствуют и ярко выраженные элементы традиционных пророческих речей. Стоит добавить к этому, что и сами видения — жанр для пророческой традиции не новый, а текст Захарии можно локализовать между пророческой письменностью и апокалиптической литературой. В таком случае получается, что исследуемый библейский текст, являясь скорее пророческим, чем апокалиптическим с точки зрения содержания, отражает современные его автору события, явления и процессы преимущественно в контексте ближайшей исторической перспективы, а не отдаленной трансцендентной. В свете этого становится правомерным синтеза данных второй и третьей глав.

При том, что древнеизраильское пророчество глубоко проникнуто историзмом⁴¹⁸, стоит учитывать, что библейские пророки никогда не были историками в собственном смысле этого слова (фиксация исторической

⁴¹⁸ Rad G., von. Das Wort Gottes und die Geschichte im Alten Testament // Rad G., von. Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament. Neukirchen-Vluyn, 1974. S. 191–212; Preuss, H. D. Old Testament Theology: in 2 vol. Vol. I. Westminster, 1995. P. 209–210; Sicre J.-L. Profetismo en Israel. P. 441. Близкие идеи высказывались и ранее, напр. Ш. Айзенштадтом (см. Айзенштадт Ш. Пророки. Их эпоха и социальное учение. С. 26).

информации не являлась прагматической целью пророческого сообщения), на каждого ветхозаветного пророка оказывала влияние конкретная историческая ситуация его служения. Следовательно, значительное место в профетической керигме занимало пророческое видение этой ситуации и всего исторического процесса в целом. Анализируя богословие одной из речей пророка Исаии (Ис 29:17–24)⁴¹⁹ в сравнении с Зах 1:16–17, А. Вагнер отмечает то, что обращение пророка к истории акцентирует неизменность и постоянство Yhwh. Библиист пишет: «Яхве можно доверять в прошлом настоящем и будущем; доказательство, которое становится осязаемым в придаточном предложении о следующем за Яхве, заключается в обращении к спасительным действиям, которые уже произошли»⁴²⁰. В этой связи не стоит игнорировать полисемантичность понятия «история»: с одной стороны, совокупность сменяющих друг друга событий жизни общества, с другой – как повествование об этих событиях. Поэтому, характеризуя библейское пророчество как глубоко историчное, «укорененное» в истории, необходимо учитывать, что с точки зрения пророческой герменевтики истории Израиля и народов основным фактором всегда выступает слово Божие, действующее в истории, то самое слово, возвешение которого было сутью пророческого служения⁴²¹.

В данном параграфе будет рассмотрена та концепция исторического процесса, элементы которой получили отражение и в исследуемом пророческом тексте. Это уместно ввиду того, что сам созерцатель прямо соотносит себя с «прежними пророками», а изучаемая библейская перикопа с содержательной точки зрения является текстом, во многом продолжающим дополненную пророческую традицию, хотя и облеченным в новую жанровую форму. Исходя из

⁴¹⁹ Речь идет прежде всего о ст. 22: *Посему так говорит о доме Иакова Господь, Который искупил Авраама: тогда Иаков не будет в стыде, и лице его более не побледнеет.*

⁴²⁰ «Jahwe ist zu trauen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; der Beweis, der in dem auf Jahwe folgenden Relativsatz greifbar wird, liegt dabei in einem Rekurs auf schon geschehenes Heilshandeln». (Wagner A. *Prophetie als Theologie: Die so spricht Jahwe-Formeln und das Grundverständnis alttestliches Prophetie*. Göttingen, 2004. S. 254)

⁴²¹ См. Айзенштадт Ш. Пророки, их эпоха и социальное учение. С. 24, Sicre J.-L. *Profetismo en Israel*. P. 444.

этих аргументов, будет целесообразно рассмотреть керигму видений Захарии в контексте «пророческой историософии».

Испанский библеист Х.-Л. Сикре Диас выделяет в ветхозаветных пророческих книгах четыре фундаментальных характеристики действия Божьего:

- суверенитет (независимость от внешних факторов)⁴²²,
- своевременность («у Бога все бывает в свое время»)⁴²³,
- «странность» (удивительность, непривычность для человеческого ума)⁴²⁴,
- «соблазнительность»⁴²⁵.

Первая характеристика (независимость Yhwh) очевидна не только на примере видений Захарии, но и читается практически в любом библейском тексте. Т.е., по сути своей эта черта выступает фундаментальной библейской парадигмой, обусловленной спецификой ветхозаветной религии. В видениях пророка Захарии о суверенитете как аспекте действия слова Yhwh в истории можно писать, основываясь на Божественных именах и титулах (*Yhwh воинств, Господь всей земли*), приложении к Нему царственных качеств и неизменности Его слова о семидесяти годах наказания (возвещенных через Иеремию)⁴²⁶. С точки зрения Захарии (и его современников) во второй год Дария I эти слова исполнились (наказание завершилось), но Yhwh будто бы медлит с наказанием языческих народов, ставших орудием в Его руках (Зах 1:15b: *когда Я мало прогневался, они усилили зло*). Этот пример демонстрирует и вторую характеристику — своевременность действия Господня.

⁴²² «La primera característica con que se presenta la acción de Dios en la historia es la de la soberanía». (Sicre J.-L. El profetismo en Israel. P. 449).

⁴²³ «El segundo rasgo de la acción de Dios en la historia, insinuado en las líneas anteriores, es el de la oportunidad: no se adelanta ni se atrasa, llega en el momento fijado» (Ibid. P. 451). На эту особенность также указывал, ссылаясь на Иер 5:24 и Пс 145:15, Х. Пройс (см.: Preuss H. D. Old Testament Theology. P. 220).

⁴²⁴ «Este adjetivo, «extraño», define la tercera característica de la acción de Dios en la historia; es difícil de entender, es extraña sorprendente» (Sicre J.-L. El profetismo en Israel. P. 451). Сикре ссылается на Ис 28:21, где применено слово זָרַז *zār* (в Синодальном пер.: Ибо восстанет Господь..., чтобы сделать дело Свое, необычайное дело) от корня זָרַז *zwr* «быть странным».

⁴²⁵ «Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, no sorprende que la acción de Dios resulte veces escandalosa; es la cuarta característica con que podemos describirla». (Sicre J.-L. El profetismo en Israel. P. 452).

⁴²⁶ Иер 25:11–12, 29:10, ср. Дан 9:2. Однако Агг 1:2 скорее свидетельствует о том, что эту мысль разделяли не все иудеи в Палестине.

Еще один пример своевременности представлен в плаче Ангела (Зах 1:12), который отражает позиции, не похожую на ту, коей придерживались слушатели пророка Аггея⁴²⁷. Аудитория старшего современника Захарии полагала, что время еще не пришло, в Зах 1:12 автор напротив фиксирует конец срока наказания Иуды. Пророк Захария с нетерпением ожидает внешних атрибутов проявления милости Yhwh к Иерусалиму и иудейским поселениям⁴²⁸. Если рассматривать обе точки зрения, бытовавшие в среде палестинских иудеев изучаемого периода, в параллели, то можно резюмировать, что эти два диаметрально противоположных друг другу представления противоречат тому понятию своевременности действия Божия, которое сложилось в ветхозаветной пророческой традиции. Например, у пророка Аггея палестинские иудеи не торопятся начинать строительные работы, ссылаясь на то, что *не пришло ещё время* (Агг 1:2), аудитория Захарии с нетерпением ожидает суда и спасения, поскольку считает, что время у ж е наступило (Зах 1:12)⁴²⁹. И хотя в книге Аггея акцент сделан на человеческом действии, а у Захарии — на действии Yhwh, ни одна из изложенных в этих источниках позиций не соответствует ни Его замыслу, ни понятию о своевременности.

«Странность» (или удивляющая неожиданность) действия Yhwh необходимо отличать от необычности созерцаемых пророком визионерских образов и неожиданной метафоричности языка пророка (примеры последних — женщины с аистинными крыльями (Зах 5:9); гигантский свиток с текстом проклятья, влетающий в дом вора и клятвопреступника (Зах 5:2–4), как в уста женщины-прелюбодейки; медные горы (Зах 6:1) и проч). Наиболее адекватным примером «странности» как характеристики действия слова Yhwh можно назвать слово к Зоровавелю (речь η): *Не воинством, не силою, но духом Моим* (Зах 4:6).

⁴²⁷ Агг 1:2; Kessler J. 't (le temps) en Aggée I 2-4: conflit théologique ou "sagesse mondaine"? // VT. Vol. 48. 1998. Fasc. 4. P. 555–557.

⁴²⁸ Этот акцент в хронотопе Захарии очень важен для понимания данного текста. Народ Яхве вне Палестины для созерцателя будто не является таковым (см. Зах 2:11).

⁴²⁹ Напомним, что Д. В. Эдельман связывает данные стихи двух пророческих книг с представлениями о «благоприятных» и «неблагоприятных» годах (см.: Edelman D. V. The origins of the 'Second' Temple. P. 142–143).

В контексте четвертой характеристики следует отметить, что многие пассажи анализируемого библейского текста выглядят соблазнительными (скандальными) не только для аудитории Захарии или первых читателей его книги, но и для самого пророка. Кони и всадники в видении I оказываются не армией, а только соглядатаями, Иерусалим не нуждается в стенах, и они не будут построены (видение II), мессианский образ מָלְאֵךְ весьма весьма не похож на Зоровавеля⁴³⁰, а воров, клятвопреступников и идолопоклонников Yhwh накажет таинственным, не известным людям образом (показанным в профетическом тексте посредством свитка и духа/дыхания).

Стоит отметить, что представления об историческом процессе, отраженные в тексте видений пророка Захарии, имеют помимо вышеперечисленных общих для всей пророческой письменности ряд специфических черт. При этом циклическая форма структурирования видений не противоречит той исторической динамике, которая свойственна непосредственно исторической концепции пророка, которая носит ярко выраженный линейный характер: текст видений раскрывает перед аудиторией поступательный процесс «возвращения» Yhwh Своего народа, где каждое видение представлено как этап этого процесса⁴³¹.

Помимо универсальных историософских представлений об историческом пути богоизбранного народа в Зах 1–6 присутствует конкретика исторической действительности раннеахеменидского периода. О Дарии I Гистаспе и его политике было достаточно сказано в гл. 2. Помимо персидского царя исследуемая библейская перикопа упоминает первосвященника Иисуса, сына Иоседекова, (Зах 3 гл., 6:11) и давидида Зоровавеля (Зах 4:6–7.9). Для созерцателя персоны Иисуса и Зоровавеля в бóльшей степени представляют интерес именно как символические фигуры и, оставаясь историческими личностями, выступают в

⁴³⁰ См.: Pola T. Das Priestertum bei Sacharja. S. 280. На нетождественность Отрасли и Зоровавеля указывает В. Поуз. (см.: Rose W. H. Zerah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period. Sheffield, 2000. P. 249–251) и Э. Петерсон (Pettersen A. R. Behold your King: The hope for the house of David in the book of Zechariah. New York, 2009. P. 32–36).

⁴³¹ Возможность посредством параллелизма выразить линейные исторические концепции допускает А. С. Десницкий (Десницкий А. С. Поэтика библейского параллелизма. М., 2007. С. 125). О том, что принцип историзма не был чужд древневосточному мышлению писал И. П. Вейнберг (Вейнберг И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. М., 1993.).

качестве образов, живых знамений нового времени. Например, личность Иисуса подразумевает очищение *земли сей* (Иудеи) от греха (3:9). При этом для пророка важно не описание элементов инвеституры, возвешение о грядущем изглаживании греха, с которым ассоциируется фигура верховного жреца, отождествляемого с народом⁴³². То же можно сказать о Давидиде Зоровавеле, являющем собой образ процветания мессианского века⁴³³. При этом такое символическое прочтение исторических фактов и личностей не ослабевает связи видений с исторической реальностью⁴³⁴, но предлагает аудитории воспринимать эту реальность через призму определенной исторической концепции. По этой причине вопрос о соотношении символического и исторического в рецепции Захарией современной ему исторической действительности требует особого внимания исследователя.

Еще одной специфической характеристикой представлений Захарии об историческом процессе выступает соотношение универсализма и партикуляризма (национализма)⁴³⁵. Взгляд на последний как более раннюю характеристику ближневосточной и, в частности, библейской историософии сейчас подвергается обоснованной критике; но, даже если этот тезис об исторической первичности национализма, нельзя отрицать наличия в исследуемой библейской перикопе универсалистских тенденций. «Есть веские основания заключить, — писал И. П. Вейнберг, — что жесткий партикуляризм в отношениях к «ним» в ближневосточном историописании постепенно смягчается и утверждается более универсалистская установка, которая неизбежно сочетается с крепнущим признанием этноса — «своего» и «чужих» — активным участником

⁴³² См.: Экземплярский В. И. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев, 1904. С. 15–16, 18, 20; Иоанн (Смирнов), епископ. Пророк Захария. С. 12–13.

⁴³³ См.: Mowinkel S. He that cometh: The Messiah concept in the Old Testament and later Judaism. Cambridge, 2005. P. 119–120.

⁴³⁴ Например, Л.-С. Тимейер, исходя из сказанного, атрибутирует текст видений именно 520–515 гг. до РХ. См.: Tiemeyer L.-S. Dating Zechariah 1–8: The Evidence in favour of and against understanding Zechariah 3 and 4 as sixth century texts // Bauckham R. J., Lackowski M. (ed.) On dating biblical texts to the Persian period: Discerning Criteria and establishing epochs. Tübingen, 2019. P. 75–78.

⁴³⁵ В приложении к изучаемой эпохе термин «партикуляризм» выглядит более корректным, поскольку понятие «нация» довольно позднее.

исторического действия»⁴³⁶. Восприятие в видениях Захарии всех бывших, современных ему и будущих исторических событий и процессов в универсалистском ключе, станет очевидным ниже, при исследовании отдельных аспектов исторических представлений автора текста рассматриваемых видений.

Возвращаясь к вопросу о соотношении циклической и линейной моделей исторического развития в видениях, можно констатировать, что автор текста видений выражает линейную концепцию истории Израиля и народов через концентрическую структуру видений. Тем не менее признаки линейности также являются характерными для семантической структуры изучаемого пророческого текста. Так, параллельные видения Рогов/Мастеров — Верви и Свитка — Ефы показывают целенаправленное линейное развитие в рамках каждой из этих пар (вопреки точке зрения Х. Гезе⁴³⁷). За ликвидацией внешней угрозы (видение II) логически и хронологически следует устройство Иерусалима (оказавшееся ненужным измерение его будущей территории вервью в видении III). Наказание воров и клятвопреступников из самих иудеев (видение V) предшествует конечному удалению зла от земли Израиля (видение VI).

Выше были отмечены параллели между пророческим восприятием действия слова Божьего в истории и историческими представлениями, отраженными в видениях Захарии. Однако нельзя исключать вероятности принадлежности автора текста видений к другой традиции. Так, в историографии обсуждается вопрос о священническом служении пророка⁴³⁸, а следовательно, о принадлежности текста видений не к пророческой, а к священнической традиции (или, по крайней мере, о влиянии этой традиции на Захарию)⁴³⁹.

На фоне отсутствия каких-либо четких и достоверных сведений о происхождении и социальном статусе пророка Захарии⁴⁴⁰ в ученой среде продолжают споры о соотношении книги Захарии и священнической

⁴³⁶Вейнберг И. П. Рождение истории. С. 161–162.

⁴³⁷Gese H. Anfang und Ende der Apokalyphtik. S. 34–38.

⁴³⁸ На факте этого служения настаивал, например, И. Самборский. См.: Самборский И. О книге пророка Захарии // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1872. № 11. С. 206.

⁴³⁹Pola T. Das Priestertum bei Sacharja. S. 46–48.

⁴⁴⁰ «Противоречия друг другу, различные редакции известия о пр. Захарии не чужды и самопротиворечий» (Рождественский Д., прот. Книга пророка Захарии. С. 34).

традиции⁴⁴¹. Ю. Велльгаузен, квалифицируя после пленное пророчество как результат синтеза пророческой и жреческой традиций, видел в Иезекииле, Аггее и Захарии проводников интересов священства, в определенной мере отступивших от древнего израильского профетизма⁴⁴². Позиция Э. Зеллина была менее определенной. Он отмечал: «В его книге [книге Захарии — *В. Б.*] нет ничего, что прямо говорит за и нет ничего, что прямо говорит против»⁴⁴³. Таким образом, в историографии наметилось две тенденции: с одной стороны, уход от ответа на вопрос о священстве Захарии (и священстве у Захарии), с другой — при отсутствии биографических данных о пророке пытаться решить проблему, опираясь на тексты его авторства. В этой связи в пользу преследования Захарией интересов культа и священства говорит позитивная оценка храма и очищения первосвященника Иисуса⁴⁴⁴.

Г. Зауэр констатировал, что видения и особенно речи Захарии демонстрируют владение пророком культовыми категориями, на основании чего заключал: «Все свидетельствует о Захарии как близком к пророкам, главной заботой которых всегда был Храм и функционирующий в нем культ»⁴⁴⁵. В

⁴⁴¹ «Священническая традиция» — термин более широкий, чем «Священнический кодекс» и включает помимо последнего также другие тексты. С точки зрения плюрализма преданий при единстве Предания термин «священническая традиция» выглядит весьма приемлемым (ср.: Лосский В. Н. Предание и предания // ЖМП. 1970. № 4. С. 61–76).

⁴⁴² См.: Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля: Пер. с нем. М., 2013. С. 358. Мнения о священническом происхождении пророка Захарии придерживались и отечественные исследователи: святитель Филарет (Начертание церковно-библейской истории. СПб., 1823. С. 543), протоиерей Д. Рождественский (Рождественский Д., прот. Книга пророка Захарии. С. 18–19). При этом последние двое не противопоставляли пророческой и священнической партий.

⁴⁴³ «Ist in seinem Buche auch nichts, was direkt hinführt..., so spricht auch nichts dagegen». (Sellin E. Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. S. 467).

⁴⁴⁴ В этой связи неослабный интерес со стороны исследователей вызывает статус Иисуса, сына Иоседекова, и изменение его оценки в после пленной иудейской общине (см.: Jauhiainen M. Turban and Crown Lost and Regained: Ezekiel 21:29–32 and Zechariah's Zemaḥ // JBL 127. № 3. 2008. P. 501–511; Ahearne-Kroll P. LXX/OG. Zechariah 1–6 and portrayal of Joshua: Centuries of restoration of the Temple // Kraus W., Wooden R. G. (ed.). Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures. Society of Biblical Literature, 2006. P. 179–192; Silverman J. M. Vetting the priest Zechariah 3: The Satan between Divine and Achaemenid Administrations // JHS. Vol. 14. Article 6. [DOI: 10.5508/jhs.2014.v.14.a6]. 28 p. и др.)

⁴⁴⁵ «Kultische Kategorien liegen ihm so nahe, daß er nicht erst Zuflucht zu Priestern nehmen muß. Schon in seinen Nachtgesichten war dies zu bemerken; aber auch in den von den Nachtgesichten zu trennenden Worten verrät Sacharja große Vertrautheit mit allen kultischen Fragen. Alles weist Sacharja somit in die Nähe der Propheten, deren Hauptanliegen von jeher der Tempel und der in ihm funktionierende Kult gewesen ist». (Sauer, G. Serubbabel in der Sicht Haggais und Sachaijas // Maass F. (hg.) Das ferne und das nahe Wort (FS L. Rost). Berlin, 1967. S. 206).

отличие от своих предшественников К. Зайболд поставил вопрос о предшествующей Захарии традиции, которая соединяла «сакральную традицию» и «богословие Сиона». Помимо этого, на Захарию, по мнению К. Зайболда влияла и собственно пророческая традиция (Иезекииль, другие пророки плена, второ-Исаи)⁴⁴⁶. Именно К. Зайболд поставил вопрос о священническом влиянии на Захарию в контексте истории традиций, однако при этом он игнорировал терминологические сходства между Захарией между Захарией и пророками изгнания. При этом библеист полагал, что видения Захарии имеют прямое отношение к восстановлению храма, резюмируя свою концепцию следующим образом: «Цикл видений Захарии задуман как призыв и предварительный взгляд на восстановление Иерусалимского храма, как способ мышления и письменная программа реставрации культового центра на Сионе, получает характер Hieros logos нового святилища. Его особое беспокойство проявляется в том, чтобы поддержать непрерывность между первым и вторым храмом <...> По существу они (т. е. ночные видения) являются какой-то священной легендой, писанием основания и легитимации второго храма»⁴⁴⁷. Стоит отметить, что именно тезис К. Зайболда впоследствии получил признание и стал практически общепринятым в англоязычной библеистике⁴⁴⁸.

Не принимая позицию К. Зайболда (довольно сдержанную), сторонники священства Захарии продолжали придерживаться своей позиции, апеллируя к жреческой терминологии в 40–48 гл. книги Иезекииля. Так, К. Маккей, исследуя взаимосвязь между книгой Захарии (игнорируя при этом текст видений) и Иез 40–48 характеризует Захарию как «первого толкователя (expositor) Иез 40–48» и подчеркивает, что именно Захария заимствует у Иезекииля идею о Иерусалиме как универсальном центре поклонения всех народов Yhwh, однако в отличие от

⁴⁴⁶См.: Seybold K. Bilder zum Tempelbau. S. 77.

⁴⁴⁷ «Sacharjas Visionszyklus ist gedacht als Aufruf und Vorschau zum Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels, als Denk- und Programmschrift zur Restauration des Kultzentrums auf dem Zion, und erhält dadurch den Charakter eines Hieros Logos des neuen Heiligtums. Sein besonderes Anliegen ist, die Kontinuität zwischen dem ersten und dem zweiten Tempel zu wahren. <...> So gesehen sind sie (i.e. die Visionen) eine Art Heiligtumslegende, eine Gründungs- und Legitimationsschrift für den zweiten Tempel». Seybold K. Bilder zum Tempelbau. S. 100.

⁴⁴⁸Наиболее ярким примером таких исследователей, несомненно, является Б. Хальперн (Halpern B. The ritual background of Zechariah's Temple Song. P. 167–190).

Иезекииля Захария акцентировал значение Сиона как места жертвоприношения⁴⁴⁹. Проводит параллели между двумя пророками и профессор Виргинской богословской семинарии С. Л. Кук, который делает вывод, что Захария накапливает «терминологию Иезекииля», и констатирует, что «влияние Иезекииля... так очевидно из общих идей, мотивов и даже литературных и структурных характеристик в обоих произведениях»⁴⁵⁰. Однако в отличие от К. Зайболда Кук не считает, что идеи Захарии абсолютно идентичны идеям Иезекииля. При сравнении видений Захарии с проектом восстановления храма Иезекииля (Иез 40–48) Д. Л. Петерсен обнаружил кардинальные различия и заключает: «Эти восемь вопросов и предполагаемые ответы Иезекииля и Захарии безусловно предполагают, что Захария представил альтернативу или пересмотр понятий реставрации, представленной в Иез XL–XLVIII»⁴⁵¹. Наконец, Т. Пола полагает, что важное место священства в книге Захарии акцентируется священническим происхождением пророка и образом двух «сынов помазания» в центральном видении (Зах 4:1–14). Библиист отмечает, что ««высшую точку этого развития... изображает Зах 6:9сл., приложение к циклу видений: венчается только первосвященник Иисус»⁴⁵².

Из вышеописанного видно, что проблема принадлежности Захарии к «священнической традиции» имеет два аспекта: принадлежность пророка к роду Аарона и использование в тексте этой пророческой книги жреческой терминологии. Если по второму вопросу ответ отчасти дан выше, а в гл. 4 он будет дополнен, то некоторые соображения по первому необходимо привести здесь. Надписания Зах 1:1 и 1:7 обозначают Захарию как внука Иддо, которого тексты Неем 12:4, 16 определяют как вернувшегося с Зоровавелем и Иисусом на

⁴⁴⁹MacKay C. Zechariah in Relationship to Ezekiel 40–48 // EQ. 1968. № 40. P. 209–210.

⁴⁵⁰ «the influence of Ezekiel... also apparent from shared ideas, motifs and even literary and structural characteristics in the two literatures». (см.: Cook St. L. Apocalypticism and Prophecy in post-exilic Israel: The social settings of the Apocalyptic sections of Joel, Ezekiel and I-Zechariah, Diss.theol. Yale University 1992 (Mikrofiche). P. 202. Цит. по: Delkurt H. Sacharjas Nachtgesichte. S. 8).

⁴⁵¹ «These eight questions and the presumed answers of Ezekiel and Zechariah surely suggest that Zechariah has presented an alternative to or a revision of the notions of restoration present in Ezek. xl–xlviii». (Petersen D. L. Zechariah's visions: A theological perspective // VT. Vol. 34, Fasc.2 (Apr. 1984). S. 205–206).

⁴⁵² «Den Höhepunkt dieser Entwicklung stellt... Sach 6:9ff dar, einem Anhang zum Visionszyklus: Der Hohepriester Josua allein wird gekrönt». (Pola T. Das Priestertum bei Sacharja. S. 1).

родину священника⁴⁵³. В то же время в Езд 5:1 и 6:14 Захария именуется сыном Иддо. Согласно ветхозаветным текстам происхождение человека по отцовской линии было обязательным условием претензий на священническое служение (см. п. 4.4)⁴⁵⁴, легитимации царской власти⁴⁵⁵ и прав собственности на надел земли⁴⁵⁶. Пророческое служение не было обусловлено происхождением (обязательной была лишь принадлежность пророка к сынам Израилевым), поэтому имена ветхозаветных пророков не всегда указываются с патронимами.

Из всех пророков патронимами сопровождаются имена Исаии, Иеремии, Иезекииля, Осии, Иоиля, Ионы, Софонии и Захарии. Иеремия и Иезекииль прямо именуется Писанием священниками, а генеалогия Софонии (Соф 1:1) должна указывать на принадлежность пророка к дому Давида⁴⁵⁷. Исаия скорее всего происходил из столичной знати (он был вхож к царю⁴⁵⁸ и пророчествовал в присутствии первосвященника⁴⁵⁹). Об Иоиле можно предположить, что он «был тесно связан с богослужебной практикой в Иерусалимском храме»⁴⁶⁰. О происхождении и статусе Осии и Ионы никакой информации нет. Имена остальных пророков указаны без патронима, при чем лишь о социальном статусе Амоса имеется определенная информация (Ам 1:1). Разумеется, занятие скотоводством предполагало материальный достаток⁴⁶¹, но сомнительно, чтобы скотоводы относились к числу почетных лиц, требующих обязательного указания имени отца. Следовательно, упоминаемый патронимами Захария мог быть

⁴⁵³ Из современных ученых вариант генеалогии, зафиксированный у Неемии, отрицая верность хронологии книг пророков Аггея и Захарии, последовательно защищает Д. В. Эдельман (см.: Edelman D. V. The origins of the 'Second' Temple. P. 32, 76).

⁴⁵⁴ Исх 28:1, 29:44, Лев 21:1–2, Числ 16:40, 17:1–10, 20:25–28, 1Пар 6:50–53, 24, 2Пар 13:9.

⁴⁵⁵ 1Цар 16:13, 3Цар 9:4, 11:34–36.39, 2Пар 13:4–8, Ис 11:1, Зах 12:8–10.

⁴⁵⁶ Числ 27:3–11, 33:54, 34:13–14, 36:7, 3Цар 21:3–4 (здесь, однако, имени отца Навуфея не указано).

⁴⁵⁷ Иер 1:1, Иез 1:3, Соф 1:1 (ср. 1Пар 3:13–14).

⁴⁵⁸ 4Цар 19:1–5, 20:7, Ис 7:1–9, 37:1–4, 38:21, кроме того, пророк был осведомлен о дипломатических сношениях Иерусалимского двора (Ис 30:1–2, 31:1). В этой связи примечательно, что книги Царств зафиксировали практику упоминания имени отца для приближенных к царю лиц и именитых людей (см.: 2Цар 14:1, 19:24, 20:23.24, 21:8 и др.).

⁴⁵⁹ Ис 8:2, 4Цар 16:10. Подробнее см.: Неклюдов К. В. и др. Исаия // Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011. С. 106.

⁴⁶⁰ Лебедев П. Ю. и др. Иоиль // Православная энциклопедия. Т. 25. М., 2011. С. 358.

⁴⁶¹ Арсений (Соколов), игумен. Книга пророка Амоса. М., 2012. С. 24–26.

священником, аристократом или потомком Давида — однозначного ответа здесь дать нельзя⁴⁶².

4.2. Исход из Египта как историческая аналогия возвращения из Вавилонского плена

Если говорить о представлениях об историческом процессе в традиции библейского пророчества, воззрениях на историю древнеизраильского народа и его места в мировой истории и промысле Yhwh, то прежде всего необходимо обратиться к теме Исхода. Сразу придется признать, что данный мотив не столь явен в исследуемом пророческом тексте, как богословие Сиона: читатель не найдет в видениях пророка Захарии прямых указаний на событие Исхода, упоминаний имен Моисея, Синая и концепции завета. Тем не менее во всем цикле видений пророка Захарии и в сопутствующих текстах присутствуют те богословские идеи, которые можно соотнести с темой Исхода. В этой связи уместно привести точку зрения Ж. Даниелу, согласно которой типология Исхода имела особую значимость для пророческой письменности⁴⁶³. Поскольку пророк Захария апеллирует к «прежним пророкам» (Зах 1:4), позиционируя себя как продолжателя допленной профетической традиции, будет уместным рассмотреть текст видений в связи с темой Исхода. При этом речь идет не только об аллюзиях на одноименную книгу Торы, но и об упоминаниях о данном событии в пророческих текстах предшественников Захарии⁴⁶⁴.

Предпринимая попытку выявить в изучаемом профетическом тексте мотив исхода как характерной черты исторических представлений Захарии, следует учитывать, что аллюзии на книгу Исход сами по себе не являются еще свидетельствами указания на событие Исхода из Египта. Это означает, что

⁴⁶² Подробнее см. в статье: Бельский В. В. «Отцы ваши — где они?» (Зах. 1, 5): к вопросу о генеалогии и социальном статусе пророка Захарии // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 18–30.

⁴⁶³ Даниелу Ж. Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии. М., 2013. С. 180.

⁴⁶⁴ «Захария, который с самого начала упоминает «прежних пророков», явно идет их стопами. Мы услышим отголоски Исаии, Иеремии, Иезекииля; но также показывает интерес к институтам и практикам книг Левит и Исход». (Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.-L. Profetas. P. 1150).

подобные аллюзии не являются аргументами в пользу того, чтобы рассматривать текст видений Захарии как экстраполирующий историческую концепцию исхода на современные «пророку утешения» события. Также следует отметить, что поскольку цикл видений пророка Захарии представляет собой определенную программу⁴⁶⁵, то принципиальным является вопрос о том, насколько структура этой «программы» соответствует последовательности фактам, составляющим процесс исхода из Египта, как он представлен в библейской ветхозаветной традиции.

Последовательное чтение 1–6 гл. книги пророка Захарии позволяет выделить несколько мотивов и метафор, которые можно квалифицировать как влияние мотива Исхода. А именно: присутствие в тексте фигуры Ангела Yhwh (Зах 1:11), гнев на народы, угнетавшие народ Господень (Зах 1:15), присутствие славы (תִּכְבֹּד) Yhwh среди народа Божья (Зах 2:8.12а.14.15), бегство из чужой страны (Зах 2:10–11), наказание угнетателей (Зах 2:12–13), избрание Иуды в удел Yhwh (2:16), восстановление жречества (3 глава) и святилища (1:16, 4 глава), образ меноры (4 глава).

Одной из ключевых фигур перикопы Зах 1–6 выступает Ангел Yhwh, фигура которого имеет большое значение для нарратива книги Исход (ср. Исх 3–4)⁴⁶⁶. В этой книге Ангел Yhwh фигурирует как заступник Израиля от угнетения и опасности со стороны египтян и путеводителя народа Yhwh к земле Ханаанской⁴⁶⁷. Аналогичное по своим функциям служение Ангела Yhwh наблюдается и в Зах 1:12 (ср. Зах 11:8). Но эта параллель, если воспринимать ее как связывающую событие (и книгу) Исход и видения Захарии, нивелируется фактом постепенного возрастания роли ангелов в ветхозаветных книгах⁴⁶⁸.

К теме Ангела Yhwh примыкает мотив посланничества, который выражается в тексте видений пророка Захарии в так называемой «формуле

⁴⁶⁵ См.: Schöttler H.-G. Gott inmitten Seines Volkes: Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1–6. Trier, 1987.497 S.

⁴⁶⁶ Исх 23:20–23. Эти параллели усматривает Дж. Толлингтон (см.: Tollington J. A. Tradition and innovation in Haggai and Zechariah 1–8. Sheffield, 1993. P. 74).

⁴⁶⁷ Исх 14:19–21, 23:20–21, 33:1–2. См. также: Sicre J.-L. El profetizmo en Israel. P. 70.

⁴⁶⁸ Глаголев А., прот. Ветхозаветное библейское учение об ангелах. С.323–406.

узнавания» (die Erkenntnissformel)⁴⁶⁹. Специфика узуса этой формулы в исследуемой перикопе заключается в том, что в отличие от встречающихся в других текстах «формул познания» Yhwh⁴⁷⁰, у Захарии данный устойчивый оборот трансформируется в формулу узнавания пророка Yhwh, функционирует как *sui generis* легитимация пророческого статуса Захарии⁴⁷¹. В книге Захарии «формула узнавания» используется четыре раза, из них в исследуемой перикопе — трижды. Сам контекст узуса данной формулы заслуживает особого внимания, поскольку каждое из трех мест должно отсылать читателя к исходу. По этой причине далее все четыре отрывка будут последовательно рассмотрены в контексте структуры всей перикопы.

1. «Формулой познания» завершается речь γ (Зах 2:13): формула помещена после призыва к бегству из страны Севера и угрозы Yhwh поднять (מָנִי) Свою руку на язычников. Примечательно, что аналогичная угроза встречается в Исх 3:20, правда, там используется глагол שָׁלַח *посылать*⁴⁷². В свою очередь глагол מָנִי используется пророком Исаией в пророчестве против Египта (Ис 19:16)⁴⁷³.

2. Второй случай узуса формулы фиксируется после призыва к радости в Зах 2:15 (речь δ). Изменение множественного числа на единственное в использовании глагола עָלִי вполне объяснимо тем, что в качестве адресатов

⁴⁶⁹ Lux R. Prophetie und Zweiter Tempel. S. 273.

⁴⁷⁰ וידעתם כי אני יהוה אלהיכם и узнаете, что Я Господь Бог ваш Исх 6:7, 16:12; ср. Исх 16:6.8, Нав 3:10, 1Цар 6:3, Иоил 2:27, 4:17, Мал 2:4. Особенно частотна эта форма у Иезекииля, см.: Иез 6:7.13, 7:4.9, 11:10.12, 12:20, 13:9.14, 13:21.23, 14:8, 15:7, 20:38.42.44, 22:22, 23:49, 24:24, 25:5, 35:9, 36:11, 37:6.13.14. Ю. Н. Аржанов в качестве важнейшей характеристики знания в книгах пророков выделяет его опытный характер (см.: Аржанов Ю. Н. Представления о знании в Пятикнижии и книгах пророков: дисс... канд. филос. наук. СПб., 2005. С. 91). Следовательно, формула познания указывает на исполнение пророческого слова в будущем, в чем опытным путем удостоверится аудитория.

⁴⁷¹ Такая формула используется в Числ 16:28 ср. Иез 17:21.

⁴⁷² В книге Исход употребляется и глагол מָנִי , однако не в том же смысле, как в Зах 2:13. Напр., в значении *налагать* тесло (Исх 20:25) или *потрясать* перед Yhwh (Исх 29:24, ср. Лев 8:27.29).

⁴⁷³ В тот день Египтяне будут подобны женищинам, и вострепещут и убоятся движения (הנפת) в ст. constr.) руки Господа Саваофа, которую Он поднимет (מָנִי) на них. Вся 19 гл. книги пророка Исаии содержит множество аллюзий на событие исхода. Особенно стоит отметить 19:18сл., где «ветхозаветный евангелист» возвещает о том, что египтяне будут чтить Господа Саваофа и принесут дары (ср. Зах 2:15).

призыва к бегству подразумевались многие лица (יְסֻי в Зах 2:10), а призыв к радости условно адресован лишь одной дочери Сион⁴⁷⁴.

3. Третий раз «формула познания» встречается в речи η (слове к Зоровавелю) после видения Меноры (Зах 4:9). Как было отмечено выше, адресатом является, по всей видимости лишь Зоровавель.

Завершая обзор всех случаев использования «формулы познания», можно резюмировать, что это устойчивое выражение применяется в пророческих речах Захарии.

Перекликается с событиями Исхода и тема гнева Yhwh на народы, угнетающие богоизбранный народ (Зах 1:15). Текст 1–2 гл. книги Захарии обнаруживает довольно много параллелей с 14 гл. книги пророка Исаии, сообщающей о грядущем разорении Вавилона. В указанной перикопе книги Исаии явно используется мотив исхода. Например, здесь указывается на *тяжкое рабство*⁴⁷⁵ (как известно, на реках Вавилонских иудеи находились в статусе поселенцев, а не рабов) и есть упоминание о победной песни (לְשִׁירָה) над царем Вавилона (Ис 14:4 ср. Зах 2:10). В связи с наличием аллюзий между указанными отрывками книг пророков Захарии и Исаии можно дать адекватную интерпретацию и ответу всадников из видения I о том, что *вся земля населена и покойна* (כָּל-הָאָרֶץ יִשְׁבָּה וְשָׁקֵטָה, Зах 1:11), является очевидной отсылкой к сообщению Исаии о спокойствии всей земли накануне гибели Вавилона: *Вся земля отдыхает, покоится, восклицает от радости* (נָהָה שְׁקֵטָה כָּל-הָאָרֶץ פָּצְחוּ רִנָּה; Ис 14:7, ср. Иез 16:49). Это мнимое спокойствие Л. Алонсо Шёкель и Х.-Л. Сикре Диас характеризуют следующими словами: «...мир мира есть фактически бесконфликтное насилие, как во времена фараона. Спокойствие могущественных (š'nn, ст. 15) держится на угнетении слабых»⁴⁷⁶. В свете этого толкования видится неверной интерпретация Д. В. Эдельман, которая полагает, что мир рассматривался как *conditio sine qua non* храмового строительства, и редактор

⁴⁷⁴ Кстати, мотив победной песни также отсылает к пению Моисея, Мариам и израильтян после перехода через Красное море (Исх 14:32–15:21).

⁴⁷⁵ הַשְּׁבִיבָה הַקָּשָׁה, Ис 14:3, ср. Исх 1:11, 20:2.

⁴⁷⁶ Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.-L. Profetas. P. 1154.

книг Аггея и Захарии сконструировал дату исхода из этих соображений, чтобы привести датировки в соответствие с пророчеством Исаии о семидесяти годах плена⁴⁷⁷.

Рассматривая присутствие славы (כְּבוֹד) Yhwh среди Его народа (Зах 2:8.12а.14.15), Л. Алонсо Шёкель и Х.-Л. Сикре отмечают: «На фоне Исхода перефразируем: не просто *Я есмь Тот, Кем являюсь и буду*, но конкретно, есмь слава, есмь стена, есмь посреди. Подобно последней фразе Иезекииля: *Господь там* (Иез 48:35)»⁴⁷⁸. В Зах 2:9.12 представление о יהוה כְּבוֹד является, как отмечает Т. Вагнер, отголоском огненного столпа (ср.: Исх 13:21, 14:19.24), который предполагает амбивалентное понимание: это и защита города (*огненная стена* ср. Ис 4:2–5), и предваряющее посланника Yhwh явление света, через которое можно воспринять Его присутствие⁴⁷⁹.

Мотив бегства из чужой страны (ср. Исх 14:10–31), характеризующего выхода спешкой⁴⁸⁰, присутствует в призыве к бегству (Зах 2:10–11), помещенном после видения Верви. По мнению Х.-Л. Сикре Диаса, этот призыв отражает «классическую схему освобождения: исход из Египта – вступление в землю Обетованную»⁴⁸¹. В этом смысле предполагается и безопасность места, которое является конечной целью бегства⁴⁸² и может служить надежным убежищем (у Иеремии это Сион)⁴⁸³, а также фигуру самого Спасителя⁴⁸⁴. Возможно, Захария намеренно умаляет значение Сиона как убежища, обыгрывая слова Иер 4:6: (צִיּוֹן הַמְּלֻטִי *поднимите знамя к Сиону*) в форме *спасайся Сион* (צִיּוֹן הַמְּלֻטִי), *обитающий у дочери Вавилона*. В таком случае Yhwh рассматривается как

⁴⁷⁷ См.: Edelman D. V. The origins of the 'Second' Temple. P. 144.

⁴⁷⁸ Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.-L. Profetas. P. 1157.

⁴⁷⁹ См.: Wagner Th. Gottes Herlichkeit: Bedeutung und Verwendung des Begriffs *kābôd* im Alten Testament. Leiden–Boston, 2012. S. 389–390. Если все же в Зах 2:12а предполагается свет, Т. Вагнер предлагает чтение כְּבוֹד *слава Его* («In diesem sinn ist anstelle von *kābôd* כְּבוֹד zu lesen». Ibid. S. 390).

⁴⁸⁰ Исх 12:11. 39. На спешность при исходе из Египта указывал Ж. Даниелу (см. Даниелу Ж. Таинство будущего. С. 180). Целесообразно отметить, что этот же автор усматривает в «новом исходе», описанном у пророков неспешность и победную торжественность, чего мы, однако не наблюдаем в исследуемой части книги Захарии. О конце вавилонского плена как новом Исходе см. также Иер 4:6, 16:15.

⁴⁸¹ Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.-L. Profetas. P. 1157. Ср. Исх 6:6–8, 13:3–5.

⁴⁸² Быт 19:20, 39:12, Исх 4:3, 9:20, Числ 16:24, 35:25, 4Цар 9:3, Ис 13:14, Иер 46:1, 48:6, Ам 2:14, 9:1.

⁴⁸³ Иер 4:6, ср. Ис 35:10, 51:11.

⁴⁸⁴ Иер 16:9, ср. Ис 10:3, 20:6, Пс 142:5.

абсолютный и универсальный Спаситель, тогда как статус Сиона как убежища становится весьма условным. В этой связи весьма показательна концепция «деконструкции героя» С. Кюрле, согласно которой целью автора книги Исход было изображение Yhwh единственным творцом Исхода, истинным царем и героем Израиля. Библиист пишет: «Песнь в Исх 15 прямо выражает царствование Yhwh; другие части Исхода делают это косвенно, но безошибочно для читателя, разделяющего древние ближневосточные культурные корни. Обеспечение безопасности во внешних делах, забота о жизненных потребностях его подданных и установление законности и порядка среди его подданных — вот те признаки, по которым царя оценивали на древнем Ближнем Востоке»⁴⁸⁵. Поэтому, полагает С. Кюрле, священнописатель дегероизирует Моисея, а для идентификации Израиля и определения его отношения к Господу вводит детальное описание Скинии и строго организованного культового института⁴⁸⁶.

Помимо указанных тем, сходными с Исходом являются темы очищения беззаконий народа, избрание Иуды (а у Захарии Иуда представляет весь Израиль) в удел Господень (Зах 2:16, ср. Исх 34:9: *прости беззакония наши (וְעוֹן) и грехи наши и сделай нас Своим уделом (לְחַיִּי) — избрание, которое делает Иуду землей святой*). Не вызывает никаких сомнений, что образы первосвященнической инвеституры Иисуса, сына Иоседекова, и золотой меноры также перекликаются с последними главами книги Исход (Исх 25:31, 29:22–34). Вообще описание культовых категорий отличает видения Захарии от многих других ветхозаветных пророческих текстов. Пророки Иезекииль и Аггей также уделяют внимание храму и культу, однако видение богослужения и жречества пророком Захарией ближе к концепции Исхода, чем ко взглядам этих пророков⁴⁸⁷.

Наконец, последней темой видений пророка Захарии, которая дает повод для проведения разнообразных параллелей с книгой и событием Исхода,

⁴⁸⁵ Kürle S. The Appeal of Exodus: The Characters God, Moses and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus. Cheltenham, 2005. P.224–225.

⁴⁸⁶ «the institutionalised worship». Kürle S. The Appeal of Exodus. P. 230.

⁴⁸⁷ См.: MacKay C. Zechariah in Relationship to Ezekiel 40–48. P. 209–210; Tuell, S. S. Haggai-Zechariah: Prophecy after the Manner of Ezekiel // Thematic Threads in the Book of Twelve. Berlin–New York, 2003. P. 273–291.

выступает изображение идеального прошлого израильского общества как перспективы его идеального будущего. Пророки допленного периода изображали «альтернативное богословие и альтернативную социологию»⁴⁸⁸ царства Yhwh, идеал которого усматривали в обществе Моисея, и критиковали современную им ситуацию в Северном и Южном царствах. Однако катастрофа 586 г. ликвидировала практически все социальные институты этих обществ. Но после пленная реставрация иудейских религиозных, социальных и политических структур также требовала образа альтернативного общества, который был отображен в пророческих текстах Захарии (см. Зах 3:10).

Все вышеобозначенные темы, которые являются общими для книги Исход и видений Захарии, присутствуют в той или иной мере и в других пророческих книгах⁴⁸⁹. Для исторической памяти древнеизраильского народа Исход имел колоссальное значение, чем можно объяснить широкое распространение аллюзий на этот мотив в библейских книгах. В любом случае при всей своей значимости историческая концепция Исхода как парадигма реконструкции Израиля не занимала и не могла занимать столько места в видениях Захарии, сколько занимало богословие Сиона.

4.3. Богословие Сиона и Иерусалимская община раннеахеменидского периода в Зах 1:7–6:15

В качестве еще одной историософской парадигмы видений Захарии выступает так называемая теология Сиона. Богословский мотив Сиона⁴⁹⁰ присутствует в Зах 1:14.17, 2:11.14 (речи α , γ , δ), на основании которых можно судить о происшедшей в период плена трансформации представлений о Сионе:

⁴⁸⁸ Брюггеман У. Пророческое воображение. Черкассы, 2012. С. 48.

⁴⁸⁹ См., напр.: Bovati P. Parole di libertà. Il messaggio biblico della salvezza. Bologna, 2012. P. 160–161.

⁴⁹⁰ В данном параграфе отчасти используется материал моей статьи Бельский В. В. Богословие Сиона в первой части книги пророка Захарии в контексте и вне контекста реконструкции Иерусалимского храма // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 42–62. Однако в статье в качестве объекта выбраны те стихи Зах 1–8, которые прямо упоминают Сион (в том числе и перикопы вроде Зах 8:1–3, что находятся за пределами видений). В данном параграфе в центре внимания оказываются лишь тексты Зах 1–6, при этом не только прямо называющие Сион, но и параллельные им (напр., визионерский материал 5 гл.).

его не рассматривают место спасения и абсолютно безопасное убежище⁴⁹¹. В любом случае тема Сиона присутствует в видениях Захарии и является еще одной богословской концепцией, через призму которой текст видений предлагает осмыслить первым слушателям Захарии актуальные события мировой истории и истории народа Израиля.

Изначально Сионом именовалась крепость иевусеев, которую Давид захватил, а впоследствии сделал своей резиденцией (2Цар 5:7, 1Пар 11:5). Это укрепление находилось на южном склоне восточного холма напротив храмового холма (2Цар 8:1, 2Пар 5:2). При этом упоминания Сиона в пророческих и псалмических текстах чужды такого буквально-исторического понимания: в ветхозаветной поэзии и ветхозаветных пророчествах лексема «Сион» применяется в расширительном значении как синоним Иерусалима и его населения⁴⁹². Однако в некоторых текстах выражение *гора Сион* используется в значении «храмовая гора»⁴⁹³. Последние два смысловых наполнения слова «Сион» обусловлено восприятием Иерусалима как места присутствия Yhwh⁴⁹⁴. На основании различных ветхозаветных текстах можно вы выделить три аспекта подобного понимания Сиона: политический (монархия Давида как избранника Господа), культовый (Иерусалимский храм) и общинный (жители Иерусалима как члены богоизбранного народа).

Представление о Сионе как месте пребывания Yhwh в допленный период выступало богословской предпосылкой двух тезисов. Первый тезис, политический, основывался на пребывании жилища (מִשְׁכַּן) и престола (כִּסֵּא) Царя Yhwh на Сионе (святой горе) и предполагал защиту и безопасность Иерусалима и окрестных городов от внешнего врага. Поскольку Yhwh является победителем хаоса, предстающего в образе водной стихии — מַיִם и נְהַרֹת, Он, сидя на троне

⁴⁹¹ Ср. Пс 68:36, 73:2, 86:2, 124:1, Ис 18:7, 37:32, Ам 1:2, Мих 4:2, Иоиль 2:32.

⁴⁹² Ам 6:7, Мих 3:10.12, Иер 26:10, Ис 4:3, 30:19, 40:9, 41:27, 52:162:1, 64:9, Соф 3:16, Пс 51:17, как *дочь Сиона* — в Ис 52:3, Мих 4:8, Плач 2:13, *дочери Сиона* – в Ис 3:16.17, *сыны Сиона* – в Плач 4:2, Иоиль 2:13, Пс 149:2 и проч. См.: BDB, р. 851. В символическом смысле рассматривал Сион в своей монографии Б. Олленбургер (см.: Ollenburger B. C. Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult. Sheffield, 1987. 271 p.)

⁴⁹³ Ис 10:12, 31:4, Плач 5:18, Иоиль 3:5.

⁴⁹⁴ Ам 1:2, Ис 2:3, 31:9, Мих 4:2, Иоиль 4:16, Пс 102:22, 135:21, 147:12, 76:3. См.: BDB. P. 851.

Сиона как земной проекции небесного обителя (см. Авв 2:20, Зах 2:17), защищает Свой город и от земных врагов (соседних народов)⁴⁹⁵. Второй тезис, этический, объединял категории социальной справедливости: милость (טֶדֶן), правду/праведность (רָדַף) и справедливость (טִפְסֵם). На фоне социальных противоречий и сложной религиозной ситуации в обеих древнеизраильских монархиях именно такая позиция стала объектом критики со стороны допленных пророков. Например, пророки Исаия и Михей, обличая в своих речах порочность судебной системы и коррупцию в высших эшелонах власти (Ис 1:23, Мих 3:11), видят, что основанием Сиона служат *רָדַף* *убийство* и *הַלְוָה* *неправда*, а не *טִפְסֵם* *справедливость* и *רָדַף* *правда* (Мих 3:10, ср. Авв 2:12, Соф 3:3.). Аналогичная ситуация заставляет пророка Исаию подвергнуть сомнению факт покровительства и защиты Yhwh Сиону и надеяться на веру рядовых жителей города (Ис 1:21, 28:16). В этой связи примечательны метаморфозы восприятия пророком суда Yhwh: сначала Исаия ожидает суда только над верхушкой (Ис 1:21. 24, ср. Иер 1:26), а затем, увидев преступление горожан перед Yhwh, и над всем Иерусалимом (Ис 32:14). Эти сомнения в надежности Сиона усиливаются после трагической смерти царя Иосии, когда Южное царство становится абсолютно беззащитным перед лицом «северной угрозы» — Халдейской державы (см. Иер 4:3–6:30). Со своей стороны пророк Иезекииль именует Иерусалим городом кровей (Иез 22:2сл.), а славу (=присутствие) Бога Израилева созерцает покидающей дом Yhwh (Иез 10:18–19).

К существенным изменениям в теологии Божественного присутствия в целом и в теологии Сиона в частности привела катастрофа 586 г. Параллельно с депортацией иудейской аристократии, священства и горожан понятие «Сион» отрывается от своей изначальной географической привязки (ср. Плач 2:1,

⁴⁹⁵ Подробнее см.: Otto E. יִשְׁרָאֵל // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament: in X Bb. B. VI. Stuttgart, 1989. S.1015-1017. Этот автор рассматривает генетическую связь между богословием Сиона и доизраильскими мотивами присутствия Ваала, его победы над хаотическими силами, а также мотивом солярного божества šmš, однако мы оставим этот вопросы о происхождении, доизраильской истории и ближневосточных параллелях богословия Сиона в стороне как не относящиеся собственно к теме диссертационного исследования. В любом случае концепция Сиона как жилища Yhwh является специфически библейской, а имеющиеся у соседних народов аналоги значительно отличаются от исследуемого феномена.

5:18.19.20–22 и проч.). Как полагает немецкий библеист Э. Отто, именно в плену Сион становится термином «в собственно богословском смысле»⁴⁹⁶. В целом эта точка зрения выглядит довольно аргументированной, однако нельзя отрицать того, что метафорическое понимание Сиона имело место и в допленной библейской традицией (например, ассоциация Сиона и трона Yhwh), а полного отказа от географического понимания Сиона также не произошло и позже (см., напр. Пс 137:1–4). Поэтому справедливо будет говорить скорее об усилении определенной тенденции в понимании Сиона.

Если говорить о том, в каком именно смысле подразумевается Сион в исследуемом тексте видений, то среди ученых нет единого мнения: одни (отечественные библеисты старой школы⁴⁹⁷, Б. Хальперн⁴⁹⁸, Р. Люкс⁴⁹⁹) акцентируют в качестве коммуникативной цели проповеди Захарии восстановление храма и богослужения⁵⁰⁰, в другие (П. Маринковик⁵⁰¹, М. Халлашка⁵⁰²) не согласны с этой позицией и усматривают цель пророческой керигмы Захарии в воссоздании общины⁵⁰³. Во многом это разногласие обусловлено проблемой отношения пророческой традиции к институту жречества и храмового богослужения. В библейской науке эта проблема решалась по-разному. Например, К. Зайболд полагал, что Захария изображал картины своих видений посредством «храмовой символики и имперского стиля»

⁴⁹⁶ «im eigentlichen Sinne theologisch zu bezeichnen». (Otto E. ʾiṣṣ ṣijjôn. 1989. S. 1020).

⁴⁹⁷См. Образцов П., свящ. Опыт толкования св. пророка Захарии в порядке последовательного чтения Священного Писания; Палладий (Пьянков), еп. Толкование на книгу святого пророка Захарии; Рождественский Д., свящ. Книга пророка Захарии: исагогическое исследование. Вып. I.

⁴⁹⁸Halpern B. The ritual background of Zechariah's Temple Song. P. 167–190.

⁴⁹⁹См.: Lux R. Prophetie und Zweiter Tempel. S. 124–148.

⁵⁰⁰ В пользу этой точки зрения говорит и свидетельство Дж. Клауэнса, согласно которому допленные диспуты между пророками и священниками были сложным явлением, которое нельзя свести к общему социальному или религиозному знаменателю (см.: Klawans J. Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism. Oxford, 2006. Pp. 98–99).

⁵⁰¹Marinkovic P. What does Zechariah 1–8 tell us about the Second Temple? // in Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period. Sheffield, 1991. Pp. 88–103.

⁵⁰²Hallaschka M. Haggai und Sacharja 1–8. S. 1, 320.

⁵⁰³ Будет логичным проигнорировать политический аспект – в условиях подавления антиперсидских восстаний и дальнейшей централизации империи, достигшей высокой степени при Дарии Гистаспе («глаза и уши царя»), крайне сомнительными выглядят попытки придать вести пророка Захарии национально-освободительный оттенок.

(“Tempelsymbolik und Imperialstil”)⁵⁰⁴, т. е. активно использовал для выражения мысли известные его современникам (или определенному их кругу) предметы храма Соломона и образы из жизни персидского царского двора. Однако использование этих образов не делает безусловно позитивным отношение пророка к иудейскому священству или к Ахеменидам. Так или иначе, вопрос об подразумеваемом в видениях Захарии объекте реконструкции (храм, община или монархия Давидидов) остается открытым. Очевидно, что для решения этого вопроса следует проанализировать те тексты, которые содержат в себе тему Сиона.

Первым таким текстом будет речь α (Зах 1:14–17), которая, как мы помним, следует за описанием видения I и предваряет собой видение II. Будет не лишним отметить, что оба эти видения (и видение Коней, и видение Рогов/Мастеров содержат весть о судьбе Израиля и языческих народов, от которых пострадал народ Yhwh.

וַיֹּאמֶר אֵלַי, הַמְלַאֲךָ הַדְּבָר בִּי, קְרָא לְאָמֹר, כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת; קִנְאַתִּי לִירוּשָׁלַם וּלְצִיּוֹן קִנְאַתָּה
גְּדוּלָּה:

וְקִצְף גְּדוּל אֲנִי קִצְפָּה, עַל־הַגּוֹיִם הַשְּׂאֲנָנִים; אֲשֶׁר אֲנִי קִצְפָּתִי מִעֵט, וְהִמָּה עָזְרוּ לְרַעָה:
לְכֹן כֹּה־אָמַר יְהוָה, שְׁבַתִּי לִירוּשָׁלַם בְּרַחֲמִים, בֵּיתִי יִבְנֶה בָּהּ, נָאֵם יְהוָה צְבָאוֹת; וְקִנְיָה (וְקוֹ) יִנְטָה
עַל־ירוּשָׁלַם:

עוֹד קְרָא לְאָמֹר, כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת, עוֹד תִּפּוּצְיִנָּה עָרֵי מִטּוֹב; וְנָחֵם יְהוָה עוֹד אֶת־צִיּוֹן, וּבָחַר עוֹד
בִּירוּשָׁלַם:

И сказал мне Ангел, говоривший со мною: провозгласи и скажи: так говорит Господь Саваоф: возревновал Я о Иерусалиме и о Сионе ревностью великою;

и великим негодованием негодую на народы, живущие в покое; ибо, когда Я мало прогневался, они усилили зло.

Посему так говорит Господь: Я обращаюсь к Иерусалиму с милосердием; в нем соорудится дом Мой, говорит Господь Саваоф, и землемерная вервь протянется по Иерусалиму.

⁵⁰⁴Seybold K. Die Bldmotive in den Visionen des Propheten Sacharja. S. 101.

Еще провозгласи и скажи: так говорит Господь Саваоф: снова переполнятся города Мои добром, и утешит Господь Сион, и снова изберет Иерусалим.

В Зах 1:14 основной характеристикой отношения Yhwh к Сиону выступает корень קנא 'ревновать' (в МТ встречается 87 раз). М. Р. Стед обнаруживает здесь устойчивую аллюзию на 1–2 гл. книги Иоиля, хотя пророк Захария предлагает свою композицию материала⁵⁰⁵. Для очевидности этих параллелей ниже приведем предложенное Стедом сопоставление⁵⁰⁶, ориентируясь, однако, на последовательность изложения Захарии, а не Иоиля, как у М. Р. Стеда.

Зах 1–2	Иоиль 1–2
1:3 <i>Обратитесь ко Мне</i> (שובו אלי), <i>и Я обращусь к вам</i>	2:12–14 <i>Обратитесь ко Мне</i> (עדי שובו)... <i>Кто знает, не обратится ли Он.</i>
1:10 <i>лошади, обходящие землю.</i> Ср. 6:1–8 <i>лошади</i> (סוס) <i>и боевые колесницы</i> (מרכבה), <i>выходящие между гор</i> (הר), <i>чтобы обойти</i> (הלך) <i>землю</i>	2:4–10 <i>Воинство Яхве,</i> подобное коням (סוס) <i>и боевым колесницам</i> (מרכבה), <i>скачущим по горам</i> (הר), <i>идушим</i> (הלך) <i>по своей стезе</i>
1:13 <i>И отвечал Господь</i> (ויען יהוה)	2:19 <i>И отвечал Господь</i> (ויען יהוה)
1:14 <i>Я возревновал</i> (קנא) <i>о Иерусалиме</i>	2:18 <i>Господь возревновал</i> (קנא) <i>о земле Своей</i>
1:13,17 <i>утешение, укрепление</i> (נחם, נחמים)	2:14 <i>утешит</i> (נחם)
2:12 <i>Земля Святая.</i> Ср. 8:3 <i>святая гора</i> (הר הקדש)	2:1 <i>На Сионе...на святой горе</i> <i>Моей</i> (בהר הקדש)

⁵⁰⁵ Природа библейской цитации и аллюзии в пророческих книгах дискуссионна (см.: Schultz R. L. The Search for Quotation: Verbal parallels in the Prophets. Sheffield, 1999. P. 53), однако предмет этого спора лежит за пределами вопроса данного исследования.

⁵⁰⁶Stead M. R. The intertextuality of Zechariah 1–8. NY, 2009. P. 97.

2:14 *Радуйся и ликуй* (רָנִי וְשִׂמְחֵי), 2:23 *И вы, чада Сиона* (וְבָנֵי
Дщерь Сиона (בְּתֻצִיּוֹן) צִיּוֹן), *радуйтесь и веселитесь* (גִּילוּ)
Ибо Я приду и поселюсь посреди וְשִׂמְחֵי
тебя (בְּתוֹכָךְ). 2:27 *И узнаете, что Я посреди*
 (בְּקֶרֶב) *Израиля.*

Из Зах 1:14 можно предположить, что в тексте видений Сион не тождественен Иерусалиму. Противопоставление *великой ревности* Yhwh Его *великому гневу*, как считает М. Стед, означает «обращение гнева» (ср. Зах 1:2–3, Ис 54:7, Иер 32:35–37) Yhwh со Своего народа на народы языческие⁵⁰⁷. В то же время в 16 ст. содержится обетование о возвращении Yhwh в Иерусалим «в милости». Т. Меттингер и М. Стед усматривают здесь указание на реинтронизацию Yhwh, видимым знаком которой явился Его вновь отстроенный дом с престолом⁵⁰⁸. Вопреки Т. Меттингеру и М. Стеду и др. П. Маринковик считает, что речь α подразумевает реконструкцию иудейской общины в Иерусалиме. Так, относительно Зах 1:16а он констатирует неопределенность значения термина: «“Дом” в данном контексте может быть истолкован как “храм”, так и как “община”. На данный момент ни то, ни другое значение не может быть предпочтено другому»⁵⁰⁹. Тем не менее обращение к Иисусу в Зах 3:7 П. Маринковик уже явно квалифицирует как относящееся к общине. «Перевод: *Ты будешь судить Мою общину*,— пишет он, — однако, говоря грамматически, подходит в этом месте лучше, нежели *Ты будешь судить храм, или в храме...*»⁵¹⁰.

Следовательно, в видениях пророка Захарии (и в первой части его книги вообще) основной характеристикой отношения Господа к Сиону является קִנְיָה

⁵⁰⁷ Stead M. R. The intertextuality of Zechariah 1–8. P. 99–100. См. также: Miggelbrink R. Der Zorn Gottes: Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition. Freiburg–Basel–Wien, 2000. S. 596–601.

⁵⁰⁸ Mettinger T. N. D. The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies Lund, 1982. P. 19–37; Stead M. R. The Intertextuality of Zechariah 1–8. P. 101.

⁵⁰⁹ «House’ in this context could be interpreted to mean ‘temple’ as well as ‘community’. At this moment, neither meaning can be preferred over other». (Marinkovic P. What does Zechariah 1–8 tell about Second Temple. P. 99).

⁵¹⁰ «The translation ‘You will judge my community’, however, grammatically speaking, fits into this passage much better than ‘You will judge the temple, or ‘in temple’...» (Ibid. P. 99).

(ревность). Даже милость (רַחֵם) и благость (טוֹב) представлены лишь как временные, меняющиеся характеристики Его отношения к народу. Концепт קנא раскрывается в последующих речах пророка.

Богословский мотив Сиона присутствует также в речах γ и δ , которые в актуальном тексте Захарии отделяют видение Верви от пророческого видения Иисуса.

הוֹי הוֹי, וְנָסוּ מֵאֶרֶץ צָפוֹן נְאֻם־יְהוָה; כִּי כְּאַרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם פָּרַשְׁתִּי אֶתְכֶם נְאֻם־יְהוָה:
הוֹי צִיּוֹן הַמְּלֻטָּה⁵¹¹; יוֹשְׁבֵי בֵּת־בְּבֵל:

כִּי כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת, אֱחָד כְּבוֹד, שְׁלַחְנִי אֶל־הַגּוֹיִם הַשְּׁלָלִים אֶתְכֶם; כִּי הִנֵּגַע בְּכֶם, נִגַע בְּבֵת עֵינָיו:
כִּי הִנְנִי מְנִיף אֶת־יָדֵי עָלֵיכֶם, וְהָיוּ שְׁלָל לְעַבְדֵיכֶם; וַיִּדְעַתֶּם כִּי־יְהוָה צְבָאוֹת שְׁלַחְנִי:
רָנִי וְשִׂמְחִי בֵּת־צִיּוֹן; כִּי הִנְנִי־בָא וְשִׁכְנִתִּי בְּתוֹכְךָ נְאֻם־יְהוָה:
וְנָלוּו גוֹיִם רַבִּים אֶל־יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא, וְהָיוּ לִי לְעָם; וְשִׁכְנִתִּי בְּתוֹכְךָ, וַיִּדְעַתֶּם כִּי־יְהוָה צְבָאוֹת שְׁלַחְנִי
אֱלֹהֶיךָ:
וְנָסַח יְהוָה אֶת־יְהוּדָה חֶלְקוֹ, עַל אֲדַמַּת הַקִּדְשׁ; וּבָחַר עוֹד בִּירוּשָׁלַם:

¹⁰Эй, эй! бегите из северной страны, говорит Господь: ибо по четырем ветрам небесным Я рассеял вас, говорит Господь.

¹¹Спасайся, Сион, обитающий у дочери Вавилона.

¹²Ибо так говорит Господь Саваоф: для славы Он послал Меня к народам, грабившим вас, ибо касающийся вас касается зеницы ока Его.

¹³И вот, Я подниму руку Мою на них, и они сделаются добычею рабов своих, и тогда узнаете, что Господь Саваоф послал Меня.

¹⁴Ликуй и веселись, дочь Сиона! Ибо вот, Я приду и поселюсь посреди тебя, говорит Господь.

¹⁵И прибегнут к Господу многие народы в тот день, и будут Моим народом; и Я поселюсь посреди тебя, и узнаешь, что Господь Саваоф послал Меня к тебе.

¹⁶Тогда Господь возьмет во владение Иуду, Свой удел на святой земле, и снова изберет Иерусалим.

⁵¹¹ LXX и следующий ей славянский перевод дают чтение εις Σιων (в Сион), которое однако не подтверждается другими, более авторитетными свидетелями. Вероятно, здесь пророк Захария иронически обыгрывает Иер 4:6: *Выставив знамя, бегите к Сиону* (שָׂאוּ־נֶס צִיּוֹן).

(Зах 2:6–12 в нумерации синодального перевода).

Примечательно, что святитель Кирилл Александрийский толкует ст. 14 только аллегорически, рассматривая призыв к радости как адресованный «духовному Сиону, который есть Церковь Бога живого»⁵¹². Зах 2:10–11 показывает, что для священнописателя Сион не сводится к географическому объекту. Сион обитает (בשׁי=постоянно живет) в Вавилоне. «Стих хочет поразить своей пародией, — пишет Х. Л. Сикре Диас, — Сион находится в Вавилоне»⁵¹³. Фраза выглядит оксюмороном, но в ней предполагается, судя по всему, несколько семантических аспектов. Во-первых, лексемой בְּשִׁי Зах 1:11 определяет *всю землю*, под которой более узко понимаются языческие народы (Зах 1:15); т. е. указанное причастие отмечает идентичность между גוֹיִם и обитающими в Вавилоне иудеями. Необходимо отметить, что подобный прием — утверждение тождественности сынов Израиля язычникам — имеет место и в предыдущей пророческой традиции (Иез 2:3, 16:3, 3:4–6). Во-вторых, בְּשִׁי имеет и оттенки социальной семантики: תושב 'присельник' — название особой категории населения, включавшей жителей общины, не принадлежавших к ней и не имевших в ней гражданских прав⁵¹⁴. Жившие в Месопотамии иудеи действительно были tōšāb'ами, поскольку не принадлежали к членам общины Вавилона и других городов этого региона. Следовательно, оставшиеся в Вавилоне сами предпочли быть присельниками в Вавилоне, а не полноправными гражданами в Иерусалиме. В 11 ст. приложение к оставшимся в Междуречье иудеям имени Сиона — символа религиозной и политической независимости и самодостаточности Израиля — подчеркивает этот контраст. В любом случае есть

⁵¹² «Τέρπασθαι γὰρ καὶ εὐφραίνεσθαι προστέταχεν ἀναγκαίως τὴν νοητὴν Σιών, ἣτις ἐστὶν Ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος». Cyrillus Alexandriae archiep., s. Commentariorum in XII prophetas minores. In Zachariam prophetam. Col. 40. То же понимание Сиона как Церкви имеет место у блаженного Иеронима (см.: Eusebius Hieronymus. Commentariorum in Zachariam prophetam. Col. 1434). Однако именно 2:14 последний относит к вернувшимся из плена иудеям: «Эти слова также надо понимать как сказанные от лица Господа, ибо Он призывает Свой возвратившийся в прежнее жилище из плена народ радоваться и веселиться, ибо придет Сам Господь и будет обитать среди него, и многие народы имеют уверовать в Него...» (Иероним, блж. Две книги толкований на пророка Захарию; Третья книга толкований на пророка Захарию; Одна книга толкований на пророка Малахию. С. 27).

⁵¹³ «El verso quiere chocar con suparadoja». Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.-L. Profetas. T. 2. P. 1157.

⁵¹⁴ См.: Вейнберг И. П. Рабы и другие категории зависимых людей в Палестинской гражданско-храмовой общине VI–IV вв. до н. э. С. 64.

все основания предполагать, что данный стих носит иронический характер и обыгрывает стремление евреев видеть в Сионе универсальную категорию, а не конкретный топоним.

После призыва к бегству Сион в речи δ (Зах 2:14) призывается к радости (ср.: Ис 35:10, 51:11). Здесь встречается один из двадцати шести случаев использования в Ветхом Завете выражения «дочь Сиона»⁵¹⁵. Данный призыв выступает антитезой «призыву к бегству» в речи γ (двойное повеление (בְּתֶצֵי־יִוֹן—בְּתֶבֶל־בְּרָל), обращение к адресатам в женском роде (בְּתֶצֵי־יִוֹן—בְּתֶבֶל־בְּרָל), вводимое посредством בְּיָהֳנָי הַנְּנִי обоснование повеления)⁵¹⁶.

Проводя параллели между статусом Иерусалима в Ветхом Завете и мифической историей Афин Э. Р. Фоллис, отмечает, что метафорическое именование города «дочерью» призвано было подчеркнуть его особую близость к божеству. Как не вышедшая замуж девица находилась в полной власти и под особым покровительством отца, так и главный город народа Божьего пользовался особой любовью и защитой со стороны Yhwh⁵¹⁷. Углубляясь в эти параллели, исследовательница идет дальше и отмечает, что в отличие от девственной Афины дочь Сион выступает скорее замужней женщиной. Тем самым библейские тексты указывают на брак Yhwh с городом Иерусалимом и народом Израиля (напомним и יְרוּשָׁלַם, и צִיּוֹן в древнееврейском языке — женского рода) и, как считает Э. Р. Фоллис, являются следами «забытого женского божества» в религии Древнего Израиля⁵¹⁸. Последний тезис выглядит весьма натянутым: даже если ученый попытается абстрагироваться от христианской догматики, он должен отдавать себе отчет, что широко применяемая в Ветхом Завете метафора брака в качестве богословского символа относится к отношениям между Yhwh и избранным Им народом⁵¹⁹. Допущения же наличия женского божества в

⁵¹⁵ Другие такие случаи — 4Цар 19:21 (= Ис 37:22), Ис 1:8, 10:32, 16:1, 52:2, 62:11, Мих 1:13, 4:8.10.13, Соф 3:14, Иер 4:31, 6:2.23, Плач 1:6, 2:1.4.8.10.13.18, 4:22, Зах 9:9, Пс 9:15.

⁵¹⁶ См.: Lux R. *Prophetie und Zweiter Tempel*. S. 74.

⁵¹⁷ Follis E. R. *The Holy City as daughter // Directions in the Biblical Hebrew poetry*. Sheffield, 1987. P. 180–183.

⁵¹⁸ Ibid. P. 174.

⁵¹⁹ См. Ис 5:1–7, Иез 23, Ос 1.

ветхозаветной религии приведут исследователя в область необоснованных домыслов и религиозоведческих спекуляций.

Тексты речей γ и δ ставят перед исследователем также проблему соотношения универсалистской и партикуляристской тенденций у Захарии. В Зах 2:12 (согласно *ius talionis*, ср. Исх 21:24, Лев 24:20) возвещается воздаяние языческим народам, разорившим Иуду и Иерусалим. В то же время в 15 ст. открывает пророк открывает Иерусалим для других народов, чтобы они стали народом *Yhwh* (*и прибегут многие народы к Yhwh в день тот, и будут мне народом*). Очевидно, что предпочтение той или иной тенденции экзегетом, должно отразиться и на понимании Сиона как политической или религиозной категории. Так, Д. Бартелеми по поводу Зах 2:12 пишет: «Захария хочет сказать не то, что его послали проповедовать языческим народам, но то, что эффект его проповеди должен сводиться к стечению сокровищ язычников во вновь восстановленный храм (ср. 2:15 и 8:20–23), в возмещение грабежа, который они совершили»⁵²⁰. А Х.-Л. Сикре отмечает, что обращение народов ко Господу «не подрывает закрепленного привилегированного положения Иудеи и Иерусалима»⁵²¹.

Итак, в Зах 2:10–16 акцент переносится на благоустройство собственно Иерусалима. При этом отношение к языческим народам отличается амбивалентностью: с одной стороны, *грабившие будут разграблены*, с другой — *все притекут к Yhwh*. Тем не менее приходится заключить, что именно данный отрывок содержит наиболее ярко выраженные универсалистские устремления исследуемой части пророческой книги.

В рамках Зах 1–6 слово «Сион» уже не упоминается. Тем не менее, принимая достоверность хиастической структуры, можно обратиться к тем видениям, которые являются параллельными разобранным текстам. Зах 2:10–16

⁵²⁰ «Zacharie ne veut pas dire qu'il a été envoyé pour prêcher aux peuples païens, mais que l'effet de sa prédication doit être de faire affluer vers le temple récemment reconstruit les trésors des païens (cf. 2.15 et 8,20-23), en compensation du pillage qu'ils y ont commis». Barthélemy D. Critique textuelle de l'Ancien Testament T. 3. P. 941.

⁵²¹ «Eso no quita el puesto privilegia dore servado a Judá y Jerusalén». (Alonso Schökel, L., Sicre Diaz, J.-L. . Profetas. T. 2. P. 1158).

мы относим к видению Рабочих, поэтому рассмотреть следует видения V и VII. В то время как в видении Колесниц тема Сиона не прослеживается никаким образом, видение Свитка предлагает весьма примечательный материал.

Видение Свитка тесно связано с видением Ефы (не случайно в науке бытовало мнение, что они составляют одно «двойное» видение) – это «женские» видения. Дело не в том, что слова «свиток» (סֵפֶר) и «ефа» (פַּחַד) женского рода. Сам смысл видений предполагает явную женскую тематику: свиток с проклятием дают выпить жене-прелюбодейке⁵²², а Ефа скрывает под свинцовой крышкой нечестие в образе женщины. В пользу данной трактовки говорит и то, что между собой через тему Иерусалима тесно связаны параллельные видениям Ефы и Свитка видения Верви и Рогов-Рабочих. Синтезируя содержание всех этих текстов, можно с высокой степенью достоверности утверждать, что женские образы в видениях Свитка и Ефы указывают вовсе не на богиню-противницу Yhwh (как считал Х. Гезе и др.)⁵²³, а на Израиль и «дочь Сион» — «прелюбодейную супругу» Yhwh. Таким образом, мы видим, что драматическое противостояние дочери Сиона и дочери Вавилона двух первых видений переходит в V и VI видениях в совершенно иную плоскость — здесь пророк намекает на завет Yhwh со Своим народом как брачный союз⁵²⁴.

4.4. Первосвященническая инвеститура Иисуса (Зах 3) и вопрос о диархии в ранней общине Второго храма

Для Иерусалимской храмовой общины раннеахеменидского периода актуальными оставались вопросы чистоты священства и лидерства в общине. Именно эту проблематику отражают видение первосвященника Иисуса и эпизод с

⁵²² Ibid. Т. 2. Р. 1164.

⁵²³ Gese H. Anfang und Ende der Apokalyptik. S. 30–31, 56. См. также: Körting C. Sach 5:5–11 — Die Unrechtmäßigkeit wird an ihren Ort verwiesen// Biblica. Vol. 87. No. 4. 2006. S. 491. Однако уже Х. Фревел отрицал, что женщина в ефе воспринималась как реальная угроза культа богини, хотя и не отрицал, что ассоциации с этим культом могли возникать у аудитории Захарии (см.: Frevel Chr. YHWH und die Göttin bei den Propheten: Eine Zwischenbilanz // Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel. Zürich, 2003.S. 68–70.).

⁵²⁴ Ср.: Иер 3:7–10, 7:18–19, Иез 16:26, 20:7–8, 23:1–49, Ос 1–2.

Венцами. Принимая тезис об общине палестинских иудеев времени Дария Гистаспа как общине храмовой, исследователь не может избежать проблемы легитимности ветхозаветного священства этого периода. Эта проблема тесно связана и с вопросом об управлении общиной: кто был фактическим руководителем, было ли место диархии (совместному правлению Иисуса и Зоровавеля), и если было, то каким образом распределялись полномочия. Адекватные ответы на эти вопросы невозможны без понимания специфики видений Захарии как основного источника по данному периоду.

Важным условием для совершения храмового богослужения является наличие компетентных лиц, соответствие которых определенным критериям служит допуском к совершению жертвоприношений. С формальной точки зрения это происходит через определенный обряд посвящения (консекрации) или инвеституры, который служит инициацией священослужителя. Примечательно, что согласно ветхозаветным текстам такого рода обряды могли совершаться не только над различными категориями жрецов⁵²⁵. Пятикнижие знает пять обрядов консекрации: инвеститура священников, инвеститура левитов, переосвящение / «осквернение» назореев, освящение всего общества сынов Израилевых в связи с богоявлением и засвидетельствование (=освящение) исцелившегося от проказы. При этом очевидно, что первичным в этом ряду ветхозаветных уставов освящения является посвящение первосвященника и священников. Чтобы авторский замысел в Зах 3 стал понятным, необходимо рассмотреть порядок посвячительных обрядов первосвященника и священников, как они изложены в книгах Исход и Левит, и попытаться выявить семантику каждого элемента этого обряда⁵²⁶.

Авторы «Толковой Библии» выделяют в последовании священнической инвеституры четыре обряда, которые совершаются над посвящаемыми. Это омовение, облачение в священные одежды, помазание елеем и особые

⁵²⁵ Автор данного диссертационного исследования полностью разделяет позицию Ф. Г. Елеонского, утверждавшего богоустановленный характер ветхозаветного священства (см. Елеонский Ф. Г. О ветхозаветном священстве // Христианское чтение. 1879. № 11–12. С. 606–638). В то же время использование термина «жрец» для ветхозаветного священства вполне допустимо, поскольку словом жрецъ передает евр. *ḵōhēn* в некоторых местах (см., напр., Лев 6:7) церковно-славянского текста Библии.

⁵²⁶ См.: Бельский В. В. Видение первосвященника Иисуса (Зах. 3,1–7) и чин поставления священников в Пятикнижии: историко-эзегетический анализ // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 41–58.

жертвоприношения⁵²⁷. Тем не менее французский библеист А. Маркс выделяет три фазы посвятельного ритуала жрецов. Первая фаза предполагает очищение и омовение первосвященника и священников и их соби́рание с целью изоляции (выделения) от остального народа. В рамках этой фазы происходит и помазание первосвященника⁵²⁸ и Скинии Свидения и ее принадлежностей (Лев 8:10-11). Вторая фаза носит промежуточный характер и включает в себя двойное жертвоприношение חַטָּאת *hattā't* (за грех) и жертву всежжения עֹלָה *'ōlā(h)*, при которых закаляются соответственно бык и овен⁵²⁹. Третьим этапом, по мнению А. Маркса, выступает собственно посвящение. Его осуществление происходит с использованием проса и хлеба и состоит из двух серий обрядов, «которые на последовательных этапах будут устанавливать все более и более тесные отношения с Yhwh»⁵³⁰. Первая серия обрядов выполняется с кровью овна посвящения מִלֵּי־זֵיֵם *millū'îm* и служит для создания посредственных отношений между священниками и Яхве: часть крови наносится, на самом деле, на мочку правого уха и на большой палец правой руки и ступни священника, в то время как другой *кропят*, זָרַק עַל *zāraq 'al*, против алтаря; затем, после сжигания жертвенной туши на алтаре, кровью, взятой на алтаре, הֵן הִנָּהוּ *nāzāh hi*, вместе с маслом для помазания священников кропят священные одежды (Исх 29:19-21 // Лев 8:22-24.30). Вторая серия обрядов создавала между священниками и Yhwh двойное отношение сотрапезничества: тот, который разделил мясо между Yhwh, Который, помимо тука, получает правую ногу, Моисей, которому приписывается грудь, и священники, которые разделяют остальную часть мяса; другой, делясь хлебами между Yhwh и единственными священниками (Исх 29:22–26. 31–34 // Лев 8:25–29. 31–32). В то время как в первом случае сотрапезничество ограничено тем, что каждый из сотрапезников получает различную долю, во втором случае священник

⁵²⁷ См.: Лопухин А. П. (изд.) Толковая Библия: в 3 т. Стокгольм, 1987. Т. 1. С. 430–431.

⁵²⁸ Исх. 29:4-9 // Лев 8:6-9, 12-13.

⁵²⁹ Исх 29:10-18 // Лев 8:14-21.

⁵³⁰ Marx A. Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament: Formes et fonction culte sacrificiel à Yhwh. Leiden–Boston, 2005. P. 173.

и Yhwh вкушают строго одинаковую пищу, приготовленную таким же образом, в одном и том же месте, как бы в совершенное приобщение⁵³¹.

Исследовав две вышеизложенные схемы, приходится признать, что по сравнению с изложением А. П. Лопухина модель А. Маркса менее осмыслена с позиции богословия и в значительной степени усложнена. Последнее обусловлено тем, что французский исследователь избрал предметом своего исследования систему жертвоприношений и стремится включить в эту систему и жертвы, приносившиеся при жреческой инвеституре. Синтезируя обе схемы, можно получить примерно такое чинопоследование: омовение первосвященника и облачение в священнические одежды, помазание первосвященника и Скинии миром, жертвоприношения (за грех, всесожжения и особая жертва) посвящения) помазание кровью жертвы посвящения первосвященника и жертвенника, сотрапезничество священников и Яхве (вкушение священством части жертвенного овна).

Для понимания этого богословского смысла обряда необходимо уяснить функциональную сущность древнеизраильского жречества. Эта тема исчерпывающе раскрыта в специальной монографии профессора В. И. Экземплярского. При рассмотрении сущности ветхозаветного священства Экземплярский апеллировал к той двойственности отношения Израиля к Богу, которую выявил Закон Моисеев: с одной стороны, осознание неспособности вступить в общение с Богом непосредственно в силу греховной нечистоты человека; с другой — освящение народа Самим Господом⁵³². Как посредник священник должен был близок к обеим сторонам: к народу — в силу происхождения, к Богу — в силу «дара Божественной воли»⁵³³. Таким образом, священник был тождественен народу Израилеву (грех первосвященника считался грехом всего народа, в то же время за грехи народа в целом и отдельно взятых израильтян приносил жертвы первосвященник) и в то же время был облечен

⁵³¹ См.: Marx A. Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. P. 173–174.

⁵³² Экземплярский В. И. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. С. 18.

⁵³³ Там же. С. 19.

особой сакральной властью через прямое избрание Самим Yhwh. Такое понимание священства отражает и ритуал посвящения.

Из всех вышеперечисленных элементов последования посвящения в 3 гл. книги Захарии упоминается (или акцентируется) лишь перемена одежд. Поэтому здесь будет уместно подробно рассмотреть порядок возложения первосвященнических одежд и, насколько это представляется возможным, выявить их символику. Это позволит также установить, действительно ли в указанном отрывке Захарииных видений подразумевается именно поставление во первосвященника.

В Исх 28:2 отмечается, что назначение священных одежды – *слава и великолепие* (וּלְתִפְאָרָה לְכָבוֹד), т. е. одежды должны были отражать величие Yhwh. Далее в Исх 28:4 перечисляются собственно одежды: חֹשֶׁן (наперсник), עֹפֹד (ефод), מְעִיל (риза), חִתּוֹן קְתוֹן תְּשֻׁבֵץ хитон узорчатый (в переводе РБО) или *стяжной* (в Синодальном переводе), מְצַנְפָּה (тюрбан, букв. «повязание») и חֲבֻטָּה (пояс). При этом особое нижнее одеяние (штаны?) служило для прикрытия наготы при входе в святилище (28:42–43). Какой-то специфический смысл остальных элементов одежд в указанном отрывке не раскрыт за исключением нагрудника и тюрбана: камни с вырезанными именами колен Израилевых на первом «у сердца» ассоциировали первосвященника с богоизбранным народом (Исх 28:29–30), дощечка с надписью «*святыня Господня*» на втором означала связь верховного жреца с Самим Yhwh (Исх 28:36–38).

Повествование в 8 гл. книги Левит содержит собственно порядок возложения одежд. Омыв Аарона и его сыновей (Лев 8:6), Моисей облачает его в חִתּוֹן הַקְּתוֹן (хитон), который вождь препоясывает поясом חֲבֻטָּה (7 ст.). Далее на поставляемого возлагается מְעִיל הַמְּעִיל (верхняя риза) и ефод עֹפֹד הָעֹפֹד, который подвязывается особым пояском (там же). Затем пророк возлагает на брата наперсник חֹשֶׁן הַחֹשֶׁן и урим הָאוּרִים с туммимом הַתְּמִים. Последним возлагается מְצַנְפָּה (кидар, тюрбан), украшаемый золотой пластиной צִיץ הַזָּהָב— диадемой святыни נֹזֵר הַקֹּדֶשׁ.

Таким образом, облачение ветхозаветного первосвященника служит выражением его служения. С одной стороны, одежды покрывают его человеческую наготу и отождествляют его с другими членами израильского народа (12 камней на нагруднике с именами израильских колен), с другой — красота и великолепие одежд отражает величие Yhwh, а Его имя на диадеме святыни ассоциирует носящего её с Тем, кому первосвященник служит.

Достижение полноценного представления об инвеституре израильских и иудейских кохенов, а следовательно — и понимание смысла видения Иисуса в Зах 3 невозможно без понимания сути жреческого служения вообще. Такое понимание может обеспечить обращение к данным о богослужении других народов древности, особенно — народов древнего Ближнего Востока и Египта. Подобный подход несколько не противоречит общим выводам прошедшей в начале XX в. в отечественной науке дискуссии о богоустановленном характере ветхозаветного священства. Возникшая в древней Передней Азии израильская цивилизация была молодой относительно существовавших на тот момент не одно столетие культур Месопотамии, Египта и Малой Азии. Об обширных контактах с другими народами и цивилизациями свидетельствует текст Священного Писания, фиксирующий не только многочисленные факты подобных контактов в виде нарративных сообщений о них, но и отражающий эти контакты на лингвистическом уровне (заимствования в языке Библии из языков других народов древности). Всё это заставляет думать, что ветхозаветное священство по своей социальной, литургической функции и иерархической структуре мало чем отличалось от аналогичного института у древних вавилонян, египтян, хеттов. На это указывает и сходство богослужебной терминологии (шум. *é.gal* ‘большой дом’, ‘дворец’ → акк. *ekallu* → др.-евр. *הֵקָל* *hêkāl* ‘дворец’, ‘храм’; акк. *ērib-bīti* ‘входящие в дом’, ‘жрецы’ и др.-евр. *בַּיִת* *bayt* ‘дом’, ‘храм’; угарит. и финик. *khnm* ‘жрецы’ *gb khnm* ‘верховный жрец’ и соотв. др.-евр. *כֹּהֵן* *kōhēn* и *kōhēn hagādōl*; акк. *zimru(m)* ‘песнь’, ‘гимн’ и др.-евр. *מִזְמוֹר* *mizmôr* ‘песнь’, ‘псалом’), и многочисленные запреты на ряд культовых практик, аналогичных тем, что совершались в языческих храмах месопотамскими, хеттскими и угаритскими

жрецами (Лев 19,26–31, Втор 23,17–18), в том числе — на пострижение волос на голове (Лев 21:5; в Вавилонии жреца *ērib-bīti* полностью обривали⁵³⁴). Характерно, что эти запреты зафиксированы в текстах священнической традиции и адресованы ветхозаветным священнослужителям.

В то же время нельзя говорить о полной идентичности этих явлений: специфический характер ветхозаветной религии накладывал особый отпечаток на древнеизраильское жречество. Уже неполное семантическое совпадение приведённых выше терминов и наличие запретов прямо свидетельствуют о наличии принципиальных отличий, что заставляет исследователя ветхозаветного богослужения очень осторожно проводить параллели с небиблейскими источниками.

Основная функция жречества — регулярное совершение жертвоприношений в особо устроенных и освященных для этого священных местах и зданиях (храмах). При этом очевидна непосредственная связь структуры жречества устройством литургического пространства храма (ср. Исх 29, 44: освящение скинии и инвеститура священников представлена как единое целое). Данное положение будет вторым тезисом, на основании которого мы будем строить концепцию предлагаемого исследования.

Предстояние божеству (нахождение в его «доме») требовало от кандидата на жреческое служение соответствия присущим божеству качествам чистоты, святости и совершенства. Эти требования касались происхождения кандидата, его тела и возраста, нравственного облика. За соблюдением этих требований в Месопотамии следили особые коллегии экспертов. Жрецы древневосточных храмов делились на три степени, принадлежность к каждой из которых предполагала доступ в определенную секцию литургического пространства храма («степень приближения» к божеству) для исполнения возложенных на служителя обязанностей. Разумеется, степень посвящения и «степень приближения» были

⁵³⁴ См.: Waerzeggers C. (with contrib. by Jursa M.) On the Initiation of Babylonian Priests // ZAR. 2008. № 14. P. 3.

прямо пропорциональны и степени строгости требований к кандидатам на жреческое служение⁵³⁵.

Жрецы первых двух категорий непосредственно приносили жертвы (т. е. они-то и были жрецами в собственном смысле этого слова) и имели доступ в соответствующие помещения храма. При этом в «святое святых» храма (если таковое предполагалось архитектурной планировкой) мог входить лишь верховный жрец этого святилища, который и принадлежал к первой степени жречества. Жрецы второй степени были вхожи в святилище для совершения жертвоприношений суточного и годового цикла.

Требование к происхождению обусловлено наследственным характером жреческого служения: именно принадлежность к освященному, избранному самим Богом для служения Ему роду являлась доминантой в занятии жреческой вакансии. Поскольку основным критерием принадлежности человека к роду его отца выступала девственность его матери до брака, этот вопрос подвергался тщательному исследованию со стороны экспертов, допрашивавших кандидата и его мать (девственность матери до брака рассматривалась как гарантия принадлежности претендента к роду отца, т.е. к освященной божеством жреческой династии⁵³⁶). Определенные требования предъявлялись и к чистоте тела, которая включала чистоту от грязи (для избавления от нее совершалось омовение) и растительности (ритуал *gullubu*, являвшийся обязательным элементом посвящения вавилонского жреца)⁵³⁷, отсутствие телесных недостатков (сюда могли относиться ушибленный палец, сколотые зубы, проказа и т.д.) и воздержание от исполнения супружеских обязанностей⁵³⁸. Требования к нравственной чистоте предполагали отсутствие у кандидата судимости по

⁵³⁵ Ср.: Waerzeggers C. (with contrib. by Jursa M.) On the Initiation of Babylonian Priests // ZAR. 2008. № 14. P. 14–17.

⁵³⁶ «The purity of the mother thus related to her ability to guarantee uncontested paternal descent in her children». (Ibid. P. 12).

⁵³⁷ См.: CAD. 5g. P. 129.

⁵³⁸ См.: Toorn K., van der. Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study. Assen, 1985. P. 29–32.

уголовным делам (говоря в современной терминологии) и следов телесного наказания⁵³⁹.

Жречество третьей, самой низшей категории выполняло различного рода работы при храме, однако не участвовало непосредственно в жертвоприношении. Числ 18:3 чётко запрещает левитам приступать к жертвеннику и всему священному. В силу этого указанным служителям низшей степени, именуемым жрецами лишь условно, запрещалось (да и не было нужды) входить во двор священников, а значит — проходить какие-либо обряды посвящения или инициации, связанные с ритуальной чистотой совершителя богослужения, не было необходимости. Вот почему на страницах Священного Писания мы не находим особого чина для поставления на служение левитов: текст Ветхого Завета предполагает, что они просто приступают к выполнению своих функций по достижении определенного возраста.

Теперь следует рассмотреть, каким образом изображено очищение и облачение первосвященника Иисуса (сына Иоседекова) в Зах 3:1–7. То, что в этом видении на первом плане представлены элементы жреческой инвеституры, не вызывает никаких сомнений. Другой мотив, который обычно выделяют в данной перикопе, — мотив «небесного совета» (с присутствующим на нем сатаной; ср. Иов 1, 3Цар 22). При этом у Захарии синтез обоих мотивов столь тесен, что сложно сказать, происходит ли на небе поставление Иисуса, сына Иоседекова в первосвященника, или же он становится равным другим ангелам в небесном совете. В любом случае, читая этот отрывок, следует учитывать, что оба эти мотива здесь присутствуют, и, выясняя вопрос об инвеституре Иисуса, нельзя игнорировать того факта, что в представлении автора действие происходит на небе или, говоря языком Л.-С. Тимейер (относительно данного видения это допустимо), на третьем уровне реальности видений — в «созерцаемом мире» (the visionary world)⁵⁴⁰.

⁵³⁹ См.: Waerzeggers C. (with contrib. by Jursa M.) On the Initiation of Babylonian Priests. P. 13.

⁵⁴⁰ Tiemeyer L.-S. Zechariah and his visions. P. 46.

Образ רִשְׁפָּן , «противоречащего», в Ветхом Завете несколько отличен от представления о сатане как о дьяволе — *отце лжи* (Ин 8,44), враге рода человеческого и главном антагонисте Бога. На древнем Востоке этот персонаж предстает критически настроенным придворным, который обнажает перед Царем (Богом) проступки и неприглядные стороны Его подданных (в Ветхом Завете — людей)⁵⁴¹. Экстраполируя данный аспект древнеизраильских представлений о רִשְׁפָּן , на описание видения в Зах 3,1–7, можно утверждать, что здесь речь идет о том, соответствует ли Иисус, сын Иоседеков, требования к первосвященству в глазах Yhwh. В этой связи облачение Иисуса как элемент инвеституры, разумеется, является скорее метафорой, выражающей санкцию Yhwh на служение Иисуса в качестве верховного жреца.

Оценка смены одежд Иисуса как инвеституры находит своё отражение в христианской традиции. Так, блаженный Феодорит отождествляет одежды, возложенные на Иисуса, со священническими, а само облачение объясняет как поставление на священнослужение⁵⁴². Преподобный Ефрем усматривает прямую параллель описания процедуры облачения в Зах 3:1–5 с пророчеством Иезекииля: «Священнику, служившему пред наступлением плена, сказано было: «*сниму с тебя украшение и кидар*» (Иез.21:26⁵⁴³), который был на главе его. Теперь же Ангел повелевает, говоря: на главу возвращающегося из плена священника «*возложите кидар чист*» (Зах.3:5)»⁵⁴⁴. (Надо сказать, что цитируемые отцом Церкви слова Иезекииля обращены к некоему *вождю Израиля* ($\text{לְרֹאשֵׁי אִשְׂרָאֵל}$, Иез 21:30). Этой же традиции придерживались и отечественные библеисты «старой школы»⁵⁴⁵. Аналогичное мнение разделяет и ряд современных библеистов.

⁵⁴¹ Alonso Schökel L. Job. Madrid, 1971. P. 19–20. Естественно, с точки зрения догматической, подобные представления не противоречат христианскому учению, поскольку подчеркивают другой аспект ангелологии, а именно: тварность и подчиненный статус дьявола по отношению к Богу.

⁵⁴² «*Ἀλλὰ γὰρ οὕτω, φησὶν, ἀπαλλαγείς τοῦ πενθικοῦ σχήματος, καὶ τοὺς θυμηδίας μεστοὺς δεξάζομενος λόγους, ἀπολαμβάνει καὶ τὴν τῆς ἱερωσύνης στολήν*» (Theodoret, beatus, ep. Cyrensis. Interpretatio Zachariae prophetae // PG. 81. Col. 1893).

⁵⁴³ В МТ соответственно 21:31.

⁵⁴⁴ Ефрем Сирийский, преп. Толкование на книгу пророчества Захарии. С. 164.

⁵⁴⁵ См.: Образцов П., свящ. Опыт толкования св. пророка Захарии. С. 37; Палладий (Пьянков), еп. Толкование на книгу святого пророка Захарии. С. 36–38; Рождественский, Д., свящ. Книга пророка Захарии. С. 112–114.

Например, Л. С. Фрид пишет: «Видения пророка / священника Захарии очерчивают священнические цели для правителя и первосвященника в после пленной Иудее. В одном Захария видит Иисуса, первосвященника, стоящего перед Yhwh, перед ангелом Yhwh и перед сатаной (Зах 3:1). Они, очевидно, находятся в храме, но также и перед божественным судом. Ангел говорит стоящим перед ним «надеть чистый тюрбан (תְּבִיטָה) на голову [Иисуса], чтобы они надели ему на голову чистый тюрбан (תְּבִיטָה) и надели на него его одеяния». Это церемониальная одежда первосвященника, и видение обозначает инвеституру священника»⁵⁴⁶

Тем не менее Б. Хальперн, проводя прямые параллели со строительством храмов в Месопотамии, отмечал, что в чистые одежды Иисус был одет как храмостроитель, а тюрбаном увенчан подобно монарху⁵⁴⁷. Однако такой взгляд на Захарию как на поборника иерократической власти жреца был подвергнут справедливой критике М. Бода⁵⁴⁸. В то же время Т. Пола полагает, что в этом отрывке Иисусу передается лишь царское право относительно начала храмостроения, что не означает претензий первосвященника на царскую власть, поскольку жрец здесь выступает в качестве некоего «заместителя» (Amsinhaber) царя при обряде закладки храма⁵⁴⁹. Однако точки зрения Б. Хальперна и Т. Пола выглядят слабо обоснованными по сравнению с традиционной точкой зрения, потому в данной статье эпизод переоблачения Иисуса будет рассматриваться именно как элемент инвеституры верховного жреца.

Можно предположить, что выбор именно ритуала облачения в священные одежды обусловлен тем, что омовение (оно подразумевается тем, что в Зах 3:3–4

⁵⁴⁶ Fried L. S. The Priest and the Great King. P. 203. См. также: Alonso Schökel, L., Sicre Diaz, J.-L. Profetas. P. 1159–1160.

⁵⁴⁷ «Like the builder of the Mesopotamian Temple, Joshua is clad in a pure garment. Like the Mesopotamian monarch, the high priest is crowned with a pure “turban” (*ṣānīp*)». (Halpern B. The Ritual Background of Zechariah’s Temple Song. P. 173). Подобное воззрение основано на том, что в Ис 62,3 תְּבִיטָה означает царский головной убор. Однако Ветхий Завет свидетельствует, что головную повязку, помимо царей и священников, могли носить другие люди: женщины (Ис 3:23(22)) и мужчины (Иов 29:14).

⁵⁴⁸ Boda M. J. Oil, Crowns and Thrones: Prophet, Priest and King in Zechariah 1:7–6:15 // Boda M. J. Exploring Zechariah. Vol. 2: The Development and Role of Biblical Traditions in Zechariah. Atlanta, 2017. P. 66–67, 82.

⁵⁴⁹ «Übertragung der vorexilische Rechte des Königs hinsichtlich des Tempels auf den einstigen Oberpriester, der damit letztlich zum Hohenpriester geworden ist». (Pola T. Das Priestertum bei Sacharja. S. 187; курсив автора).

сообщается о грязных одеждах кандидата) и облачение в соответствующие степени служения одежды являются самыми первыми элементами обряда инвеституры (по А. Марксу это первая фаза посвящения). Следовательно, речь здесь идет не только о легитимации со стороны Yhwh первосвященства Иисуса и демонстрации этого нового статуса последнего, но и о том, что описанное в видении будет в действительности реализовано при освящении храма (выше было отмечено, что посвящение священников всегда совершалось вместе с освящением храмового здания и его принадлежностей, с которыми связано будущее служение посвящаемых). В этой связи уместно процитировать эпизод облачения.

Зах 3:3–5:

ויהושע הָיָה לְבָשׁ בְּגָדִים צוּאִים; וְעָמַד לְפָנַי הַמְּלֹאֲךָ:
וַיַּעַן וַיֹּאמֶר, אֲלֵי־הַעֲמֻדִים לְפָנָיו לֵאמֹר, הִסִּירוּ הַבְּגָדִים הַצּוּאִים מֵעָלָיו; וַיֹּאמֶר אֵלָיו, רֵאֵה הַעֲבָרְתִּי מֵעָלָיְךָ עֲוֹנָךְ,
וְהַלְבַּשׁ אֶתְךָ מִתְּלֻצוֹת:

וַיֹּאמֶר יְשִׁימוּ צִנְיָף טְהוֹר עַל־רֹאשׁוֹ; וַיְשִׁימוּ הַצִּנְיָף הַטְּהוֹר עַל־רֹאשׁוֹ, וַיִּלְבַּשְׁהוּ בְּגָדִים, וּמְלֹאֲךָ יְהוָה עָמַד:

А Иисус был одет в одежды грязные и стоял перед Ангелом,

И сказал Ангел стоящим пред ним: «Снимите грязные одежды с него!» И сказал ему: «Смотри: я снял с тебя вину твою и облачаю тебя в одежды торжественные.

И говорю: да возложат чистый тюрбан на голову его!» И возложили тюрбан чистый на голову его и облачили в одежды; а Ангел Yhwh стоял⁵⁵⁰.

Структура wəN qāṭal противопоставляет данный отрывок предыдущему (у сатаны были основания обвинять Иисуса) и в то же время отсылает читателя к описанию фоновой ситуации, цель которого — объяснить читателю смысл происходящего. В рамках перикопы Зах 3:1–7 отрывок, состоящий из 3, 4 и 5 стт., отделяет и начало речи Ангела в 6 ст. В этом отрывке из трёх стихов хортативные формы глагола чередуются с повествовательными qāṭal и wayuīqṭōl (*да возложат* – *и возложили*). Напомним, что в отрывках, касающихся консекрации Аарона в книгах Исход и Левит используется waw+perfect (с гортативным значением) и waw+imperfect (обычный маркер для повествовательного текста). Здесь же, у

⁵⁵⁰ Перевод мой — В. Б.

Захарии, сочетаются *imperativ* и *waw+imperfect*, что весьма напоминает символическое действие при пророческом призвании, однако в отличие от Исаии (Ис 6) пророк Захария остается лишь пассивным созерцателем⁵⁵¹.

Одежды, которые были на Иисусе именуется *грязными* (צוֹאִיִּם). Во Втор 23:14, 4Цар 18:27 и Иез 4:12 однокоренное слово פֶּשֶׁעַ означает человеческие фекалии. В то же время в Ис 4:4 пророк свидетельствует, что Господь очистит скверну (פֶּשֶׁעַ) дочерей Сиона, а в Ис 28:8 относит эпитет פֶּשֶׁעַ к блевотине (לִקְיָהּ; кстати, из ст. 7 следует, что речь идет о пьяных священниках и пророках). Во всех указанных отрывках данный термин предполагает некую отвратительную нечистоту.

В исследуемом отрывке *грязные одежды* могут символически указывать на вину (יָיִן) первосвященника. Следуя разделению Т. Пола⁵⁵², Йенсен предложил риторическую структуру видения в 3,1–7 и пророчества в 3,8–10. Так четвертое (по его счёту) видение содержит два компонента: 1) решение снять с Иисуса грязные одежды (ст. 4) и 2) проблему – грязное одеяние Иисуса, символизирующее вину (стт. 3, 4).⁵⁵³ С этой точки зрения именно вина оказывается центральным понятием текста Зах 3,1–7.

В Исх 34:9 снятие вины напрямую связывается с темой присутствия Яхве: *прости беззакония наши* (לְעֲוֹנוֹתֵינוּ) *и грехи наши и сделай нас наследием Твоим* (נַחֲמֵנוּ). Мысль об Иуде как наследии встречается в Зах 2:16(12)а, однако «пророк утешения» пока не вводит понятие вины. Это может быть индивидуальная вина, как, например, в Ис 6:7 (*и вина твоя удалена от тебя*), в 2Цар 24:10 (вина Давида) или вина семьи (династии), как в 1Цар 3:14 (вина дома Илия). При этом в двух последних случаях мы видим, что вина руководителя опасна своими последствиями для всего возглавляемого им народа (соответственно поражение израильтян и потеря ковчега и мор среди израильского народа). В то же время целый ряд текстов говорит о коллективной вине всего народа: Пс 78(77):38 (вина людей, которую простил Господь); 85(84):3 (Господь *простил вины народа*

⁵⁵¹ См.: Jeremias C. Die Nachtgesichte des Sacharja. S. 205–206.

⁵⁵² Pola T. Das Priestertum bei Sacharja. S. 176.

⁵⁵³ Jensen C. H. A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions. P. 66.

Своего); Ис 22:14 (*И открыл мне в уши Господь Саваоф: не будет прощено вам это нечестие, доколе не умрете, сказал Господь, Господь Саваоф*); 27:9 (*И чрез это загладится беззаконие Иакова; и плодом сего будет снятие греха с него, когда все камни жертвенников он обратит в куски извести, и не будут уже стоять дубравы и истуканы солнца*); 33:24 (*И ни один из жителей не скажет: «я болен»*; народу, живущему там, будут отпущены согрешения), Иер 18:23 (*Но Ты, Господи, знаешь все замыслы их против меня, чтобы умертвить меня; не прости неправды их и греха их не изгладь пред лицом Твоим; да будут они низвержены пред Тобою; поступи с ними во время гнева Твоего*), Дан 9,24 (пророчества о семидесяти седмицах), Ос 14:3 (*Возьмите с собою слова и обратитесь к Господу; говорите Ему: «отними всякое беззаконие и прими во благо, и мы принесем жертву уст наших*), Мих 7,18.19 (*Кто Бог, как Ты, прощающий беззаконие и не вменяющий преступления остатку наследия Твоего? не вечно гневается Он, потому что любит миловать. Он опять умиосердится над нами, изгладит беззакония наши. Ты ввергнешь в пучину морскую все грехи наши*), Неем 3,37 (4,5) (*и не покрой беззаконий их, и грех их да не изгладится пред лицом Твоим, потому что они огорчили строящих!*).

Вышеприведенные тексты ставят вопрос, снимается ли с первосвященника Иисуса вина за грехи народа или же собственный грех (согласно Езд 10:18 — брак его сыновей с женами-иноплеменницами). В Зах 3:4 читаем о вине самого Иисуса (*вина твоя*), аналогично во 2 ст. он уподобляется выхваченной из огня головне (если следовать переводу РБО). В то же время отождествление жреца с богоизбранным народом предполагает идентичность личного греха первосвященника и грехов израильтян (иудеев). Такой взгляд на верховного жреца обусловлен «коллективным» характером его личности⁵⁵⁴. Кроме того, сама трансцендентность «небесного совета» оставляет за экзегетом определённую свободу в интерпретации. Таким образом, продолжая тему присутствия Yhwh, пророк вводит понятие вины, тесно связанное с понятиями беззакония и нечестия

⁵⁵⁴ О соотношении общинного и персоналистического в Ветхом Завете см.: Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. С. 93, 99, 104–106; Вейнберг И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. М., 1993. С. 205–263.

народа Yhwh — тех явлений, о которых пророк доселе молчал (исключая пролог Зах 1:1–6), а затем обратится к ним в видениях Свитка и Ефы.

Теперь уместно перейти к *головной повязке* $\eta'ny$. Во-первых, это единственная из первосвященнических облачений, названная пророком Захарией — остальные объединены под абстрактным $\eta'ny$ *одежды*. Во-вторых, обращает на себя внимание факт, что в отличие от последования облачения в Исх 28 и Лев 8 на Иисуса тюрбан возлагается прежде других одежд, хотя должен возлагаться последним. Выше было отмечено, что он знаменовал особую близость первосвященника к Яхве. И если даже предположить, что текст Зах 3,3–5 построен по принципу параллелизма: А-В-А' (грязные одежды — чистый тюрбан — торжественные одежды) — $\eta'ny$ всё равно оказывается в центре внимания. В противовес грязным одеждам головная повязка характеризуется эпитетом $\eta'ny$ *чистый*, который может обозначать и нравственную чистоту (ср. Притч 30:12).

К. и Э. Мейерсы отмечают: «Несмотря на эти формальные различия, которые привели нас к исключению главы 3 из последовательной нумерации видений, это пророческое видение, тем не менее, во многом является частью последования видений»⁵⁵⁵. Подобное допущение позволяет рассматривать данный отрывок не только в контексте общей тематики цикла видений, но и как элемент, связывающий мотивы предыдущих видений (Коней, Верви, Рогов и Рабочих) с мотивами видений последующих (Светильника, Свитка, Ефы и Колесниц). То есть только рассмотрение видения Иисуса с позиции его места в литературной композиции видений даст окончательный ответ на вопрос о богословии и символике изложенного в нём действия.

Цикл видений пророка Захарии иллюстрирует обращение Yhwh к Своему народу, обращение Господа от гнева к милости. Yhwh воинств, надзирая за всем миром (видение Коней, Светильника), ограждает Иерусалим и Иуду от внешних врагов (видение Верви) и наказывает их (видения Рогов-Рабочих и Колесниц), а

⁵⁵⁵ «Despite these formal differences, which have led us to exclude chapter 3 from the sequential numbering of the visions, this prophetic vision is nonetheless very much a part of the visionary sequence». (Meyers C., Meyers E. M. Haggai, Zechariah 1-8. P. 179).

также ограждает иудеев от внутренней опасности – воровства и лжи как греха против ближнего (видение Свитка) и идолопоклонства как греха против Господа (видение Ефы)⁵⁵⁶. Как и весь цикл видений, видение одежд Иисуса, сына Иоседекова, выражает милость Yhwh к иудейскому народу: последний в лице первосвященника очищается от прежних грехов, при этом от Иисуса не требуется иных очистительных жертв и обрядов (даже если они имели место в храме или на «небесном совете», они остаются за полем зрения священнописателя). Здесь же Yhwh, как и в других видениях, Сам проявляет инициативу, венчая первосвященника тюрбаном, знаменовавшим особую близость жреца к Нему. С другой стороны, как и в видениях Свитка и Ефы, в видении Иисуса акцентируется «внутренняя опасность», угрожающая народу Yhwh. Эта опасность связана с понятиями вины (греха, беззакония), проклятия и нечестия. Вероятно, не случайно поворот, «обращение» к этим проблемам открывается именно видением Иисуса, сына Иоседекова.

Акцентированные в видениях Захарии легитимация и вступление в должность (пусть не в момент видения, но в будущем) первосвященника Иисуса в контексте формирования Иерусалимской храмовой общины ставят перед исследователем вопрос о распределении властных полномочий в этой общине. В этой связи интерес представляет другой текст, входящий в состав изучаемой перикопы, — это аудиция о Венчании.

В перикопе Венчания (Зах 6:9–15) ст. 13 сообщается о совете мира между священником и неким мужем по имени Отрасль (תִּרְשָׁנָה). Основная сложность здесь связана с вопросом идентификации Отрасли: подразумевается ли здесь Зоровавель или же один из последующих потомков царя Давида или даже Аарона? Если верен первый вариант, то можно предположить, что перикопы Зах 6:9–15 ангажирована административно-политической ситуацией в Иерусалиме на момент начала правления Дария I Гистаспа.

⁵⁵⁶ См.: Ценгер Э. (ред.) Введение в Ветхий Завет. С. 756–757. К. и Э. Мейерсы усматривают в видении Ефы образы Иудеи и Персии (см.: Meyers C., Meyers E. M. Haggai, Zechariah 1-8. P. LIV–LVI), однако эта позиция выглядит безосновательной по сравнению со схемой, предложенной Х. Гезе (Gese H. Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch. S. 36.). Хотя и эта схема страдает крайностями.

В ветхозаветных книгах потомок Давида Зоровавель и первосвященник Иисус упоминаются вместе (Агг 1:1. 12.14, 2:2.4, Езд 2:2=Неем 7:7) или, как в тексте видений Захарии — в параллели друг с другом. Ключевыми для понимания того, в каком виде присутствует диархия в исследуемом библейском тексте, будут эпизоды очищения Иисуса (3 гл.), видение Меноры (4 гл.) и Венчание (Зах 6:9–15), здесь же важно оценить объективные исторические обстоятельства. Иначе говоря, ответить на вопрос, поставленный в начале этого параграфа: кто обладал реальной властью в иудейской общине в 519 г. до РХ. И первым шагом здесь должно быть выяснение вопроса: кто те двое, о которых сообщается в Зах 6:13.

Уже в святоотеческой традиции мы встречаем некоторую неоднозначность. Прп. Ефрем Сирийский, не отрицая мессианского прочтения Зах 6:13, идентифицирует двоих из этого стиха как первосвященника Иисуса и Зоровавеля⁵⁵⁷. Блж. Феодорит толкует данный стих аналогичным образом, однако ставит Иисуса в зависимое положение от Зоровавеля: именно Давидид удостоит первосвященника его достоинства⁵⁵⁸. Экзегеза данного отрывка свт. Кириллом Александрийским ближе к прп. Ефрему, но толкует с перспективой «тайнства Христа», отмечая совмещения в нём царства и первосвященства⁵⁵⁹. Даже эти примеры позволяют заключить, что отождествление (на буквально-историческом уровне понимания) двоих из Зах 6:13 с Зоровавелем (Отраслью) и Иисусом оставляло открытым вопрос о первенстве в иудейской общине исследуемого периода.

Д. О'Кеннеди отмечал заинтересованность царя Дария в восстановлении Иерусалимской храмовой общины: опыт административного строительства в Иудее мог быть востребован в перспективе дальнейших преобразований⁵⁶⁰. С точки зрения персидских властей Иисус и Зоровавель обладали примерно равным авторитетом. Первый — потомок священнического рода, представлял интерес как

⁵⁵⁷ См.: Ephraem Syrus. In Zachariam prophetam explanatio. // S. Ephraem Syri Opera omnia: in 6 t. T. 2. Roma, 1740. P. 294.

⁵⁵⁸ «Τοῦτον λέγει... καὶ τὸν ἀρχιερέα πάσης ἀξιόσειν τιμῆς...» («Говорит о нём [Зоровавеле — В. Б.]... что и архиерея удостоит всякой чести...»). Theodoretus beatus, ep. Cyrensis. Interpretatio Zachariae prophetae // PG. 81. Col. 1905.

⁵⁵⁹ См.: Cyrillus Alexandrinus. Commentariorum in XII prophetas minores. Col. 93–95.

⁵⁶⁰ См.: O'Kennedy D. Haggai and Zechariah 1–8: Diarchic model of leadership in a rebuilding phase // Scriptura. 102 (2009). P. 582.

будущий возглавитель храмового культа (напомним, что храмово-гражданская община была типичной формой территориальной организации уже для поздней Вавилонии). Второй, будучи потомком Давида был наделён властью гражданского чиновника (некий аналог губернатора). Как справедливо пишет тот же Д. О'Кеннеди, персы шли на определенный риск: бывший объектом мессианских и политических чаяний иудеев давидид обладал и рычагами административной власти⁵⁶¹. (В связи с этим вспомним, что персидские монархи на первых порах опирались на местные элиты, как и их предшественники-халдеи). Таким образом, сама структура власти в после пленной Иерусалимской общине раннеахеменидского периода создавала некоторые предпосылки для диархической модели власти как предмета мессианских надежд. Если пророк Аггей делает акцент в своём последнем пророчестве делает акцент на личности Зоровавеля⁵⁶², то у Захарии предлагается совершенно новаторская схема: равенство царской и жреческой власти. Тем не менее, вряд ли «совет мира» (по крайней мере в той идеальной форме, что представлена в Зах 6:13) имел место между двумя лидерами иудейской общины. Если диархия и имела место, то просуществовала недолго: вместе с Зоровавелем надолго исчезают со страниц Священного Писания и давидиды⁵⁶³.

Последовательной критике изложенную позицию подверг в своей монографии У. Роуз: он отвергает как теорию тождественности Отрасли и Зоровавеля (теорию ZZ⁵⁶⁴), противопоставляя ей теорию Отрасли как фигуры будущего (the FF view). Кроме того, библиист отрицает идею земной диархии, рассматривая «двоих» из Зах 6:13 как таинственные небесные сущности из «небесного совета» Yhwh. Земная власть, по мнению Роуза, была сосредоточена в

⁵⁶¹ См.: O'Kennedy D. Haggai and Zechariah 1–8: Diarchic model of leadership in a rebuilding phase. P. 585.

⁵⁶² *Я возьму тебя, Зороваель, сын Салафишлев, раб Мой, говорит Господь, и буду держать тебя как печать, ибо Я избрал тебя, говорит Господь Саваоф* (Агг 2:23).

⁵⁶³ Что, по мнению, Дж. Баркера отражено в 8–14 гл. книги пророка Захарии (см.: *Barker J. Leadership Renewed, Rebuked and Replaced: An Analysis of the Vision for the Royal, Priestly and Prophetic Leadership Streams in the Book of Zechariah: a Master's thesis. Hamilton, 2005. P. 184.*

⁵⁶⁴ Англ. the ZZ view: Zerah=Zerubbabel (Цемах (Отрасль) — это Зороваель). См.: Rose W. H. Zerah and Zerubbabel. P. 248.

руках священников — «*мужей знаменательных*» (Зах 3:8)⁵⁶⁵. Ученый высказывает правомерные сомнения относительно наличия у иудеев политических надежд на реальное восстановление земной монархии⁵⁶⁶.

В завершение данного параграфа следует отметить, что идентификация «двоих» из Зах 6:13 как Зоровавеля и Иисуса не решает еще вопроса о наличии двоевластия в иудейской общине раннеахеменидского периода, с одной стороны, и не противоречит гипотезе об Отрасли как ожидаемой в будущем личности — с другой. Не следует забывать, что будучи пророческой по существу и апокалиптической по жанру книга пророка Захарии нацелена на будущее, изображает идеал общины народа Yhwh. В то же время можно предположить, что желание «*совета мира между двумя*» в Зах 6:13 было обусловлено отсутствием согласия (а возможно, и наличием реальных конфликтов) между потомками царской династии Давида и иудейским священством.

Выводы к главе 4

В завершение данной главы следует заключить, что представления об историческом процессе, отраженные в видениях пророка Захарии, в целом следуют пророческой традиции восприятия слова Божьего как главного фактора исторического процесса со всеми его характеристиками (независимость, своевременность, «странность», «соблазнительность»). Отличием от допленных пророков является акцентирование в тексте видений Захарии безусловного характера милости Yhwh. При этом для изображения перспективы общины палестинских иудеев пророк Захария обращается к традиционным для допленных пророков богословским мотивам, в том числе — мотивам Исхода и Сиона. И если первый в исследуемом библейском тексте не получил особого развития, то второй оказался более востребованным на фоне восстановления храма, города и формирования общины иудеев. Адаптируя теологию Сиона к текущей

⁵⁶⁵ Ibid. P. 250.

⁵⁶⁶ Rose W. H. Zerah and Zerubbabel. P. 251.

исторической реальности, богодухновенный автор текста видений минимизировал политическую составляющую этой концепции (Сиона как символ власти Давида над Израилем), а также предпринял попытку вернуться к традиционной (географической) рецепции Сиона.

С реконструкцией Иерусалимского храма и общины связано также отраженное в видениях Захарии представление о лидерстве в этой общине. Несомненно, что эти представления, хотя и укоренены в актуальной для автора изучаемого библейского текста исторической ситуации, нацелены на перспективу и являются чаемым идеалом. (Не стоит забывать, что текст видений — это пророческий текст, и изображенные в нем элементы поставления Иисуса в сан первосвященника являются предвосхищением будущих событий, а не отражением уже свершившихся на момент создания текста исторических фактов). Таким идеалом выступала диархия Давида (Зоровавель обладал авторитетом как потомок царской династии) и первосвященника из Ааронитов, поставление которого могло произойти только вместе с освящением алтаря в храмовом здании. Но вопрос о реализации диархии в раннеахеменидский период остается открытым.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Целью предпринятого исследования было выявить специфические черты отображения исторической информации о начальном периоде эпохи Второго храма в видениях пророка Захарии (Зах 1:7–6:15). Книги пророков Аггея и Захарии являются самыми информативными источниками о раннем этапе существования Иерусалимской храмовой общины в послевоенный период, и в то же время самыми трудными для интерпретации, что подтверждает обширная историография. Для достижения поставленной цели был применен комплекс исторических и филологических методов, включающий текстлингвистический анализ структуры библейского текста, интертекстуальный метод, источниковедческий анализ, конкретно-исторический и сравнительно-исторический методы, элементы теории коммуникации и др.

В результате анализа синтаксических структур текста основного источника данной диссертации была выявлена его неоднородность. В пределах указанной перикопы объединены цикл из семи видений (Коней, Рогов и Мастеров, Верви, Меноры, Свитка, Ефы, Колесниц), пророческое видение Иисуса, аудиция Венцов, а также «малые единицы» в форме пророческих речей. Эти тексты дифференцируются не только на уровне синтаксиса, но и отсутствием единства адресата. Краткие пророческие речи (по формальным синтаксическим признакам мы выделили девять) обнаруживают континуитет с дополненной пророческой традицией. Видения (7 из цикла и 2 «пророческих») имеют черты предыдущей пророческой и новой апокалиптической традиции, но в отличие от текстов последней ориентированы на перспективу разрешения стоявших перед иудеями Палестины последней трети VI в. до Р.Х. — народом Yhwh проблем.

Так, видение I деконструирует чаяния иудеев на победоносную войну Yhwh против языческих народов. Видение II заменяет надежды на военную победу темой защищенности народа Yhwh от внешней опасности. Видение III развивает тему возвращения иудеев в Иерусалим, которая конкретизируется в речах β, γ и δ. Золотой светильник в видении IV символизирует для слушателей присутствие

Yhwh и Его всеведение. Это присутствие означает искоренение воровства и лжи в народе Израиля (видение V) и зла как такового вообще (видение VI). Завершающее цикл видение VII являет долгожданную войну Yhwh против зла. Показывая универсальную концепцию прошлого и будущего, видения Захарии, будучи конкретизированными посредством сопровождающих их текстов, обещают слушателю изменения текущей ситуации не только в отдаленном, но и в ближайшем будущем.

Превалирование в тексте изучаемого библейского источника особенностей пророческой письменности свидетельствует в пользу того, что, как и тексты допленной пророческой традиции, видения Захарии глубоко основаны на актуальной исторической ситуации, в которой оказался народ Yhwh, и нацелены на ее изменение. А историческая ситуация для (вос)создания храмовой общины была довольно сложной.

Поскольку для строительства храма и организации регулярного богослужения в нем при Кире II не было создано условий, репатрианты ограничились сооружением на месте храма одиночного жертвенника (ок. 538 г.), богослужебная функциональность которого была сильно ограничена, поскольку он не был полноценным храмом с точки зрения ветхозаветных и древневосточных представлений о священных местах. Есть все основания полагать, что жертвы на этом алтаре приносились только священниками из южных ветвей рода Аарона и что эти богослужения продолжались и во втором году Дария, когда началась проповедь Захарии с призывом к строительству храма. В то же время факт сооружения при Кире II одиночного жертвенника на месте Иерусалимского храма свидетельствует о том, что это место могло быть заселено иудеями — как оставшимися здесь после 586 г., так и репатриантами.

Несмотря на укрепление вертикали власти (как реакция на восстания 522–520 гг.) и ужесточения контроля над храмами и храмовыми хозяйствами, Дарий I был заинтересован в восстановлении Иерусалимского храма и создании полусамостоятельной храмовой (а в перспективе — гражданско-храмовой) общины в южном Леванте. Мотивы персидского правителя были чисто

политическими: интеграция Египта в Ахеменидскую империю требовала обеспечения беспрепятственного прохождения войск в эту сатрапию, тогда как «дорога моря» находилась под контролем Кедаритского царства. Одним из вероятных решений этой политической задачей было заселение юга Палестины лояльными персидской власти иудеями, однако для этого необходимо было каким-то образом привлечь их к переселению в указанный регион, поскольку Ахемениды отказались от практики насильственных депортаций. Примерно в 520/519 г. начинается проповедническая деятельность Аггея, а потом Захарии, содержание которой было в призыве строить храм Yhwh в Иерусалиме и легитимации этого строительства со стороны Yhwh. При этом можно говорить о совпадении интересов иудейских репатриантов со стратегическими и административными планами Дария I, но считать пророков агентами персидских царей нет никаких оснований.

Рецепция всех этих фактов современности выражена в видениях Захарии через призму пророческих представлений об историческом процессе, согласно которому главным фактором исторического процесса выступает слово Yhwh. Однако в отличие от своих предшественников по пророческому служению Захария акцентировал безусловный характер милости Yhwh. При этом для изображения перспективы Иерусалимской общины в тексте видений используется традиционная для допленных пророков терминология, в том числе — характерные понятия богословия Исхода и Сиона. В конкретных исторических условиях раннеахеменидской эпохи богословие Сиона становится более востребованным. В исследуемом библейском тексте происходит адаптация существовавших представлений о Сионе к текущей исторической действительности, а именно: а) через отказ акцентировать Сион как символ царства Давида осуществляется минимизация политического оттенка этого топонима, б) в виду необходимости привлечения иудеев к репатриации делается попытка возвращения к географическому пониманию Сиона. Наконец, неформальное лидерство в общине представителя Давидовой династии Зоровавеля и легитимация прав ааронита Иисуса на первосвященство стали

историческим основанием для видения перспективы руководства создаваемой храмовой общины в формате диархии.

Исследуя текст видений пророка Захарии как источник по истории Иерусалимской храмовой общины раннеахеменидского времени, следует учитывать не только историю этого текста, но и то, что это — памятник пророческой письменности. А любой пророческий текст, будучи глубоко укорененным в истории (прошлом и настоящем народа Yhwh) и сконцентрированным на проблемах, актуальных для времени его создания, является предиктивным текстом, который смотрит на прошлое и настоящее в перспективе будущего.

За пределами данного исследования оказалось решение ряда проблем (как соотносились керигмы Аггея и Захарии, как реализовывалось управление Йехуд при столь малых полномочиях, каковыми был наделен Зоровавель, кто определял чистоту и пригодность к служению ветхозаветных священников и проч.) — вопросов, ответы на которые еще ждут своего исследователя.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

Тексты Священного Писания

LXX	Септуагинта.
MT	Масоретский текст.
Targ	Таргум Йонатана на пророков.
Vulg	Biblia sacra, iuxta Vulgatam versionem (Вульгата)

Другие источники

BM 90920	Цилиндр Кира II
DB	Бехистунская надпись Дария I
DNa	Накше-Рустамская надпись а Дария I
Hdt	Ἡρόδοτος Μοῦσαι (Геродот. История)

Периодические издания, серии, словари и институции

ВДИ	Вестник древней истории. М.: ОГИЗ (Соцэкгиз, Госполитиздат), 1937. №. 1(1)–1941. 1(14); М.: Наука, 1946. № 1(15)–.
ЖМП	Журнал Московской Патриархии. М.: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1948–.
ATD	Das Alte Testament Deutsch. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht. 1949–.
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Basel: Majer. 1944–.
BDB	The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an Appendix containing the Biblical Aramaic. Peabody, MA:

- Hendrickson, 2000.
- BWANT Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer Verlag, 1926–.
- BZAW Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Berlin-New York: W. de Gruyter, 1881–.
- CAD The Assyrian dictionary of the Oriental institute of the University of Chicago: in 21 vol. — Chicago: The Oriental institute, 1956–2010. (The Chicago Assyrian Dictionary).
- CBQ The Catholic Biblical Quarterly. Waddell, AZ: Catholic Biblical Association, 1939–2016. Vol. 1–78.
- CSEL Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae (Wien): Hoelder-Pichler-Tempsky; 1866–.
- EQ The Evangelical Quarterly. London-Exeter: Paternoster Press, 1929–.
- FAT Forschungen zum Alten Testament. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991. Bd. 1–.
- FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907.
- JBL Journal of Biblical Literature. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1881. № 1–.
- JETS Journal of the Evangelical theological society. 1958. № 1–.
- JNES Journal of Near Eastern Studies. Chicago: University of Chicago Press, 1884–.
- JSOTS Journal for the study of the Old Testament supplement series. Sheffield: Sheffield University press, 1976–.
- OTE Old Testament Essays. Pretoria: The Old Testament Society of Southern Africa, 1959–1986; New series, 1988–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurate J.-P. Migne. Parisiis, 1857–1866. T. 1–161.

- PL Patrologiae cursus completus. Series Latina / accurate J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. T. 1–225.
- SBL Society of Biblical Literature, Atlanta.
- SC Sources Chrétiennes. Paris, 1941–
- SJOT Scandinavian Journal of the Old Testament. Copenhagen: Copenhagen University press, Taylor & Francis, 1985–
- SPAW Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. B. Berlin, 1922–
- VT s Testamentum. Leiden: Brill, 1951–.
- ZAR chrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
- ZAW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Berlin-New York: Ricker-Gießen-Töpelmann-W. de Gruyter, 1881–.
- ZThK Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tübingen: Mohr Siebeck, 1891–.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Тексты Священного Писания

1. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. R. Kittel; 5 ed. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. — 1574 S.
2. Biblia sacra, iuxta Vulgatam versionem / Ed. quartam emendatam. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. — 1980 S.
3. Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. — 941 S.
4. The Bible in Aramaic based on the old manuscripts and printed texts. In 4 vol. Vol. III: The latter Prophets according to Targum Jonathan / Ed. by A. Sperber; 2 impression. — Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 1992. — 504 p.
5. 4Q78–4Q XII^e // Dead Sea Scrolls [сайт] // URL: <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive>. (Дата обращения: 21.02.2019).
6. 4Q78–4Q XII^e // *Ulrich, E. & al.* Discoveries in the Judaean Desert. Vol. 15: Qumran Cave 4.X: The Prophets. — Oxford: Clarendon Press, 1997. — P. 257–266.
7. Еврейская Библия. Поздние пророки / пер. с др.-евр., комм., предисл., глоссарий и др. прил. И. Тантлевского; при участии лит. ред. М. Вайскопфа; под общ. ред. А. Кулика. — М.: Книжники; Лехаим, 2013. — 736 с. — (Библиотека еврейских текстов. Первоисточники).
8. Пятикнижие и Ѓафтарот: ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». — М.-Иерусалим: Гешарим, 1999. — 1456 с.
9. Тексты Кумрана. Вып. I / Пер. с древнеевр. и древнеарам., введ. и комм. И. Д. Амусина. — М., 1971. — 495 с.

Комментарии христианских авторов I–V вв.

10. Cyrillus Alexandrinus. Commentariorum in XII prophetas minores. In Zachariam prophetam // PL 72. — Col. 9–275.
11. Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie / Introd., texte crit., trad. et not. L. Doutreleau. — P., 1962. 3 vol. — (SC; 83-85).
12. Ephraem Syrus. In Zachariam prophetam explanation // S. Ephraem Syri Opera omnia: in 6 t. T. 2. — Roma: Typographia pontificia vaticana, 1740. — P. 285–311.
13. Hieronymus, beatus. Commentariorum in Zachariam prophetam // PL 25. — Col. 1415–1542.
14. Hieronymus, beatus. Epistola LVII. Ad Pammachium. De Optimo genere interpretandi // PL 22. — Col.568–579.
15. Hieronymus, beatus. Epistola LVII. Ad Paulinum de studio Scripturarum // PL 22. — Col.540–549.
16. Methode d'Olympe. Le Banquet / Introduction., texte critique par H.Musurillo. Traduction et notes par V.H.Debidour // SC 95. — 340 p.
17. Theodoretus beatus, episcopus Cyrensis. Interpretatio Zachariae prophetae // PG 81. — Col. 1873–1959.
18. Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in XII Prophetas minores // PG 66. — Col. 501C–505A.
19. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу пророчества Захарии // Ефрем Сирин, преп. Творения иже во святых отца нашего преп. Ефрема Сирина. Ч. 6. / 4-е изд. — Сергиев Посад: Типография СТСЛ, 1901. — С. 163–198.
20. Иероним Стридонский, блж. Две книги толкований на пророка Захарию; Третья книга толкований на пророка Захарию; Одна книга толкований на пророка Малахию // Творения. — Киев, 1900. — Т. 15. — С.1–195.
21. Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Малых пророков/ Пер. П. И. Казанского; под ред. М. Д. Муретова // Богословский вестник. — 1896, 9, Прил., с. 403–418; 1896, 11, Прил., с. 419–434; 1896, 12, Прил., с. 435–448; 1897, 1, Прил., с. 1–16; 1897, 2, Прил., с. 17–32; 1897, 3, Прил., С. 33–48; 1897, 4,

Прил., с. 49–64; 1897, 5, Прил., с. 65–80; 1897, 8, Прил., с. 81–96; 1898, 1, Прил., с. 97–112; 1898, 2, Прил., с. 113–128; 1898, 3, Прил., с. 129–144; 1898, 4, Прил., с. 145–160; 1898, 5, Прил., с. 161–176; 1898, 6, Прил., с. 177–192; 1898, 7, Прил., с. 193–224; 1898, 8, Прил., с. 225–232.

22. Феодорит Кирский, блж. Толкование на двенадцать пророков // Творения бл. Феодорита. — М., 1857. Т. 5. — С.78–152.

Другие источники

23. Bares, L. Abusir IV. The Shaft Tomb of Udjahorresnet at Abusir / L. Bares. — Prague: Karolinum Press, 1999. — 112 p.
24. Bordreuil, P. & al. Deux Ostraca paléo-hébreux de la collection Sh. Moussaïeff / P. Bordreuil, F. Israel, D. Pardee // *Semitica*. — 1996. — № 46. — P. 49–76.
25. Cyrus Cylinder // URL: https://web.archive.org/web/20180311235804/https://www.livius.org/ct-cz/cyrus_I/cyrus_cylinder2.html (Дата обращения: 15.07.2023).
26. Darei epistula post a. 494 // *Dittenberger W. Sylloge inscriptionum Graecarum*: in 4 vol. Vol. I. — Lipsiae, 1915. № 22. — P. 20–21.
27. DNa inscription [Накше-Рустамская надпись Дария I] // URL: <https://www.livius.org/sources/content/achaemenid-royal-inscriptions/dna/> (Дата обращения: 29.11.2019).
28. Lubetski, M. (ed.) *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean, and Cuneiform* / Ed. M. Lubetski. — Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007. — 325 p. — (Hebrew Bible Monographs 7).
29. Malbran-Labat, F. (ed.) *La version accadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun* / Ed. F. Malbran-Labat. — Roma: Gruppo editoriale internazionale, 1994. — 174 p.
30. [№ 11]. Marmorstelle in Sardes gefunden // *Gusmani, R. Lydisches Wörterbuch*. — Heidelberg, 1964. — S. 255.

31. Porten, B., Yardeni, A. (eds.) *The Bisitun Inscription* / Ed. B. Porten, A. Yardeni // *Textbook of Aramaic documents from ancient Egypt. Vol. 3.* — Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 1999. — P. 59–71.
32. Spiegelberg, W. *Drei demotische Schreiben aus der Korrespondenz des Pherendates, des Satrapen des Darius' I., mit den Chnum-Priestern von Elephantine* / W. Spiegelberg // *SPAW.* — 1928. — Bd. 30. — S. 604–622.
33. *Statuette Naophore du Vatican № 158 [113]* // *Posener, G. La première domination perse en Egypte : recueil d'inscriptions hiéroglyphiques.* — Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1936. — P. 1–26.
34. Tolman, H. G. (ed.) *Ancient Persian Lexicon and the Texts of the Achaemenidan Inscriptions Transliterated and Translated with Special Reference to Their Recent Re-examination* / Ed. H. G. Tolman. — New York: American Book Company, 1908. — 134 p. — (Vanderbilt Oriental Series VI).
35. Αἰσχύλος. Πέρσαι // *Perseus Digital Library* [сайт] // URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0011>. (Дата обращения: 6. 11. 2018).
36. Ἡροδότου Μοῦσαι // *The little Sailing: Ancient Greek Texts* [Сайт] // URL: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.html> (Дата обращения: 17.11.14).
37. Эсхил. Трагедии / Пер. с древнегреч. С. Апта. — М.: Художественная литература, 1971. — 382 с.

Литература

38. Айзенштадт, Ш. Пророки, их эпоха и социальное учение / Ш. Айзенштадт. — М.: Параллели, 2004. — 248 с.
39. Аржанов, Ю. Н. Представления о знании в Пятикнижии и книгах пророков: дисс. ... канд. филос. наук / Аржанов Юрий Николаевич. — СПб.: СПбГУ, 2005. — 189 с.
40. Арсений (Соколов), игум. Книга пророка Амоса / игумен Арсений (Соколов). — М.: Новоспасский монастырь, 2012. — 399 с.

41. Астапова, О. Р. Священное царство и царственное священство в религиозно-политической традиции Древнего Ближнего Востока: Египет, Месопотамия, Израиль: дисс. ... канд. ист. наук / Астапова Ольга Рудольфовна. — М.: ИНИОН РАН, 2009. — 364 с.
42. Бахтин, М. М. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет / М. М. Бахтин. — М.: Художественная литература, 1975. — С. 6–71.
43. Бельский, В. В. Богословие Сиона в первой части книги пророка Захарии в контексте и вне контекста реконструкции Иерусалимского храма / В. В. Бельский // Богословский вестник. — 2020. — № 1 (36). — С. 42–62.
44. Бельский, В. В. Видение первосвященника Иисуса (Зах. 3,1–7) и чин поставления священников в Пятикнижии: историко-экзегетический анализ / В. В. Бельский // Богословский вестник. — 2020. — № 2 (37). — С. 41–58.
45. Бельский, В. В. Интерпретация образа «посланного вслед славы» в Зах 2:12(8) в контексте пророческих книг Ветхого Завета / В. В. Бельский // Христианское чтение. — 2014. — № 6. — С. 225–243.
46. Бельский, В. В. Организация иудейского богослужения в Иерусалиме при Теиспидах / В. В. Бельский // Богословский вестник. — 2023. — № 4 (51) (в печати).
47. Бельский, В. В. «Отцы ваши – где они?» (Зах. 1, 5): к вопросу о генеалогии и социальном статусе пророка Захарии / В. В. Бельский // Богословский вестник. — 2021. — № 1 (40). — С. 18–30.
48. Бельский, В. В. Призыв к обращению в Зах 1,3 и евангельское учение о покаянии / В. В. Бельский // XXIV ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. — М., 2015. — С. 11–14.
49. Бельский, В. В. Социальное учение пророка Захарии (Зах 7:9–10) в отношении к «пророческому движению» в Палестине (первая половина I тыс.

- до н. э.) / В. В. Бельский // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. — 2016. — № 17. — С. 78–81.
50. Бельский, В. В. Числовая символика видений пророка Захарии и структура Зах 1–6 / В. В. Бельский // Слово и образ. — 2021. — № 3(5). — С. 108–120.
51. Бикерман, Э. Хронология древнего мира. Ближний Восток и Античность / Э. Бикерман; пер. с англ. И. М. Стеблин-Каменского; отв. ред. М. А. Дандамаев. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975. — 336 с.
52. Богоявленский, И. Я., прот. Значение иерусалимского храма в ветхозаветной истории еврейского народа / протоиерей И. Я. Богоявленский. — Пг., 1915. — 202 с.
53. Болотов, В. В. Валтасар и Дарий Мидянин: Опыт решения экзегетической проблемы / В. В. Болотов // Христианское чтение. — 1896. — II. — С. 279–341.
54. Брюггеман, У. Пророческое воображение / У. Брюггеман. — Черкассы: Коллоквиум, 2012. — 213 с.
55. Вевюрко, И. С. Пророческое вдохновение в Ветхом Завете: древнейшая интерпретация в свете современных исследований / И. С. Вевюрко // Философия религии: аналитические исследования. — 2018. — Т. 2. — № 2. — С. 25–50.
56. Вейнберг, И. П. Рабы и другие категории зависимых людей в Палестинской гражданско-храмовой общине VI – IV вв. до н. э. / И. П. Вейнберг // Палестинский сборник. — Вып. 25(88).— Л.: Наука, 1974. — С. 63–66.
57. Вейнберг, И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. / И. П. Вейнберг. — М.: Наука, Восточная литература, 1993. — 352 с.
58. Вейнберг, И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока / И. П. Вейнберг. — М.: Наука, 1986. — 208 с.
59. Велльгаузен, Ю. Введение в историю Израиля: пер. с нем. / Ю. Велльгаузен; вступ. ст., введ. и прил. Н. М. Никольского; изд. 2-е. — М.: Книжный дом

- «Либроком», 2013. — 456 с. — (Академия фундаментальных исследований: история).
60. Глаголев, А., прот. Ветхозаветное библейское учение об ангелах: Опыт библейско-богословского исследования / протоиерей А. Глаголев. — Киев, 1900. — 705 с.
61. Грибанов, А. Б. Заметки о жанре видений на Западе и Востоке / А. Б. Грибанов // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. — С. 65–77.
62. Гумеров, А., свящ. Аггей / свящ. А. Гумеров, А. Ю. Никифорова, И. А. Журавлева // Православная энциклопедия. — Т. 1. — М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. — С. 248–250.
63. Дандамаев, М. А. Вавилония в 626–330 годы до н. э.: социальная структура и этнические отношения / М. А. Дандамаев. — СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010. — 222 с.
64. Дандамаев, М. А. Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н. э.) / М. А. Дандамаев. — М.: Издательство восточной литературы, 1963. — 289 с.
65. Дандамаев, М. А. К вопросу о династии Ахеменидов / М. А. Дандамаев // Палестинский сборник. — Вып. 5 (68). — М.; Л.: Издательство АН СССР, 1960. — С. 3–21.
66. Дандамаев, М. А. Культура и экономика древнего Ирана / М. А. Дандамаев, В. Г. Луковнин. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980. — 415 с.
67. Дандамаев, М. А. Политическая история Ахеменидской державы / М. А. Дандамаев. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985. — 319 с.
68. Даниелу, Ж. Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / Ж. Даниелу; пер. с фр. В. Н. Генке под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. — 448 с.

69. Десницкий, А. С. Поэтика библейского параллелизма / А. С. Десницкий. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 554 с. — (Современная библеистика).
70. Дорошкевич, С. Хронология книг 1 Ездры и Неемии / С. Дорошкевич // Христианское чтение. — 1886. — № 7–8. — С. 11–47.
71. Дьяконов, И. М. История Мидии с древнейших времен до конца IV в. до н. э. / И. М. Дьяконов. — М.-Л.: Издательство АН СССР, 1956. — 485 с.
72. Елеонский, Ф. Г. О ветхозаветном священстве / Ф. Г. Елеонский // Христианское чтение. — 1879. — № 11–12. — С. 606–638.
73. Емельянов, В. В. Ритуал в древней Месопотамии / В. В. Емельянов. — СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2003. — 320 с.
74. Жирмунский, В. М. Теория стиха / В. М. Жирмунский. — Л.: Ленинградское отделение издательства Советский писатель, 1975. — 664 с.
75. Ианнуарий (Ивлиев), архим. И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису / архимандрит Ианнуарий (Ивлиев). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2016. — 482 с. — (Современная библеистика).
76. Иванов, Вяч. Вс. Хеттский язык / Вяч. Вс. Иванов. — М.: ЛЕНАНД, 2021. — 304 с. — (Языки народов мира).
77. Иоанн (Смирнов), еп. Пророк Захария / епископ Иоанн (Смирнов) // Рязанские епархиальные ведомости. — 1872. — № 22–24. — С. 3–77.
78. Казанский, П. И. Об историческом значении книг малых пророков / П. И. Казанский // Прибавления к творениям святых отцов. — 1872. — № 25. — С. 103–165, 581–636.
79. Казанский, П. И. Иудеи по возвращении из плена вавилонского / П. И. Казанский // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. — 1876. — № 5. — С. 307–333.
80. Ковальченко, И. Д. Методы исторического исследования / И. Д. Ковальченко. — М.: Наука, 2003. — 486 с.

81. Корсунский, И. Иудейское толкование Ветхого Завета / И. Корсунский. — М., 1882. — 257 с.
82. Ладинский, А. Древнейшие переводы и перифразы Священного Писания Ветхого Завета / А. Ладинский // Духовная Беседа, 1872. I. № 21–22, С. 377–388, 399–405; II. № 28, С. 17–60; № 30, С. 59–63; № 40, С. 222–224.
83. Лебедев, П. Ю. Иоиль / П. Ю. Лебедев, Е. А. Петров, И. А. Журавлева, И. А. Орецкая // Православная энциклопедия. — Т. 25. — М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2011. — С. 356–367.
84. Лёзов, С. В. Заметки о синтаксисе древнееврейского диалога (перфект в начале реплики) / С. В. Лёзов // Библия: литературные и лингвистические исследования. — Вып. 2. — М.: РГГУ, 1999. — С. 261–364.
85. Лёзов, С. В. Синтаксис глагола в древнееврейском повествовании / С. В. Лёзов // Библия: литературные и лингвистические исследования. — Вып. 1. — М.: РГГУ, 1998. — С. 187–217.
86. Лёзов, С. В. *Si vera lectio*. Синтаксис речи рассказчика в древнееврейской повествовательной прозе / С. В. Лёзов, Я. Эйделькинд // Библия: литературные и лингвистические исследования. — Вып. 2. — М.: РГГУ, 1999. — С. 117–260.
87. Лопухин, А. П. (ред.) Толковая Библия: в 3 т. Т. 1 / под ред. А. П. Лопухина. — Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. — 2194 с.
88. Лопухин, А. П. (ред.) Толковая Библия: в 3 т. Т. 21 / под ред. А. П. Лопухина. — Стокгольм: Институт перевода Библии, 1988. — 348+544+341 с.
89. Лосский, В. Н. Предание и предания / В. Н. Лосский // ЖМП. — 1970. — № 4. — С. 61–76.
90. Лявданский, А. К. Захарии пророка книга / А. К. Лявданский, А. К. Барский // Православная энциклопедия. — Т. 19. — М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. — С. 670–677.
91. Лявданский, А. К. Побудительные реплики в древнееврейском: структура и прагматика / А. К. Лявданский // Материалы XX Международной ежегодной конференции по иудаике. — Т. I. — М., 2014. — С. 23–36.

92. Лявданский, А. К. Пророческий перфект и типология текста / А. К. Лявданский // Эдубба вечна и постоянна: Материалы конференции, посвящённой 90-летию со дня рождения И. М. Дьяконова. — СПб: Государственный Эрмитаж, 2005. — С. 181–185.
93. Лявданский, А. К. “Формула” пророческой речи / А. К. Лявданский // Библия. Литературные и лингвистические исследования. — Вып. 4. — М.: Изд. РГГУ, 2001. — С. 114–124.
94. Минаева, В. В. Набонид / В. В. Минаева // Православная энциклопедия. — Т. 48. — М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2017. — С. 219–221.
95. Нот, М. История Древнего Израиля / М. Нот; пер с нем. Ю. П. Вартанова. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2014. — 496 с. — (Biblia continua 2).
96. Образцов, П., свящ. Опыт толкования св. пророка Захарии в порядке последовательного чтения Священного Писания / священник П. Образцов. — СПб., 1873. — 146 с.
97. Олмстед, А. Т. История Персидской империи / А. Т. Олмстед; пер. с англ. А. А. Карповой. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2012. — 575 с.
98. Осборн, Г. Герменевтическая спираль: Общее введение в библейское толкование / Г. Осборн; пер. с англ. — Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009. — 728 с.
99. Палладий (Пьянков), еп. Толкование на книгу святого пророка Захарии / епископ Палладий (Пьянков). — Вятка, 1876. — 206 с.
100. Попов, В. Д. Возвращение иудеев из плена вавилонского и первые годы их жизни в Палестине до прибытия Ездры в Иерусалим (458 г.) / В. Д. Попов. — Киев, 1905. — 420 с.
101. Пушкарев, Л. Н. Классификация русских письменных источников по отечественной истории / Л. Н. Пушкарев. — М.: Наука, 1975. — 281 с.
102. Рождественский, Д., свящ. Книга пророка Захарии: isaгогическое исследование. Вып. I: Введение. Писатель и его время. Анализ содержания книги / священник Д. Рождественский. — Сергиев Посад, 1910. — 236 с.

103. Ружемонт, Ф. Краткое объяснение двенадцати последних пророческих книг Ветхого Завета с приложением общего взгляда на период пророков, библейского текста, синхронистической карты: пер. с фр. / Ф. Ружемонт — СПб., 1880. — 262 с.
104. Рунг, Э. В. Скифский поход Дария I и древнеперсидская надпись из Фанагории / Э. В. Рунг, О. Л. Габелко // ВДИ. — 2018. — №4. — С. 847–869.
105. Самборский, И. О книге пророка Захарии // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. — 1872. — № 11. — С.205–283.
106. Седов, А. В. (ред.). История древнего Востока: От ранних государственных образований до древних империи / Предисловие В. А. Якобсона; Под ред. А. В. Седова; Редкол.: Г. М. Бонгард-Левин (пред.) и др.; Институт востоковедения. — М.: Восточная литература, 2004. — 895 с.
107. Скобелев, М. А. Значение слова רֶגֶן —«рог» в библейской метафоре / М. А. Скобелев // XVIII ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. — М.: Издательство ПСТГУ, 2008. — С. 61–68.
108. Тантлевский, И. Р. Феномен израильско-иудейского пророчества и элементы античного «философского профетизма» в «осевую эпоху» / И. Р. Тантлевский, Р. И. Светлов // Вопросы философии. — 2020. — № 4. — С. 160–175.
109. Хомский, Н. Синтаксические структуры= Syntactic Structures / Н. Хомский // Новое в лингвистике. — М., 1962. — Вып. II. — С. 412–527.
110. Ценгер, Э. (ред.). Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. — 802 с.
111. Циркин, Ю. Б. История библейских стран / Ю. Б. Циркин. — М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига», 2003. — 574 с. — (Классическая мысль).
112. Шифман, И. Ш. Ветхий Завет и его мир: Ветхий Завет как памятник литературы и общественной мысли древней Передней Азии / И. Ш. Шифман. — М.: Политиздат, 1987. — 239 с.

113. Экземплярский, В. И. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства / В. И. Экземплярский. — Киев, 1904. — 281 с.
114. Юревич, Д., свящ. Зоровавель / священник Д. Юревич // Православная энциклопедия. — Т. 20. — М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. — С. 334–337.
115. Ackroyd, P. Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C. / P. Ackroyd. — London: SCM Press Ltd, 1968. — 286 p.
116. Ackroyd, P. R. Two Old Testament Historical Problems of the Early Persian Period / P. R. Ackroyd // JNES. — Vol. 17. — 1958. — P. 13–27.
117. Ahearne-Kroll, P. LXX/OG. Zechariah 1–6 and Portrayal of Joshua: Centuries of Restoration of the Temple / P. Ahearne-Kroll // Kraus W., R. G. Wooden (ed.). Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures. — Atlanta: SBL, 2006. — P. 179–192.
118. Ahlström, G. W. The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic period to Alexander's Conquest / G. W. Ahlström. — Sheffield: JSOT Press, 1993. — 990 p. — (JSOTS 146).
119. Albertz, R. Israel in Exile: History and Literature of the Sixth Century b. c. e. / R. Albertz; transl. D. Green. — Atlanta: SBL, 2003. — 461 p.
120. Alonso Schökel, L. Job / L. Alonso Schökel. — Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971. — 225 p.
121. Alonso Schökel, L. Manual de poética hebrea / L. Alonso Schökel. — Madrid: Ediciones Cristiandad, 1988. — 251 p. — (Los Libros Sagrados VIII, 2).
122. Alonso Schökel, L. Profetas. T. 2. / L. Alonso Schökel, J.-L. Sicre Diaz. — Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980. — 1451 p.
123. Balentine, S. The Politics of Religion in the Persian Period / S. Balentine // After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason / Ed. By J. Barton and D. J. Reimer. — Macon: Mercer University Press, 1996. — P. 129–146.
124. Barker, J. Leadership Renewed, Rebuked and Replaced: An Analysis of the Vision for the Royal, Priestly and Prophetic Leadership Streams in the Book of Zechariah: a Master's thesis / Joel Barker. — Hamilton, Ontario, 2005. — 179 p.

125. Barco del Barco, F.-J. *Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos: Tesis Doctoral dirigida por L. Vegas Montaner / Francisco Javier Barco del Barco.* — Madrid, 2001. — 368 p.
126. Barthtelemey, D. *Critique textuelle de l' Ancien Testament. T. 3. Ezechiel, Daniel et les 12 Prophetes / D. Bartelemey.* — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992. — 1150 p. — (Orbis biblicus et orientalis 50).
127. Bauer, H. *Historische Grammatik der hebraischen Sprache des Alten Testaments / H. Bauer, P. Leander.* — Halle: Max Nimeyer, 1922. — 716 S.
128. Baumgarten, M. *Die Nachtgesichte Sacharias. Eine Prophetenstimme an die Gegenwart / M. Baumgarten.* — Braunschweig, 1858. B. I. — 386 S.; B. II. — 548 S.
129. Bänziger, Th. «Jauchzen und Weinen»: Ambivalente Restauration in Jehud: Theologische Konzepte der Wiederherstellung in Esra-Nehemia / Th. Bänziger. — Zürich: Theologischer Verlag, 2014. — 308 p.
130. Bedford, P. R. *Temple Funding and Priestly Authority in Achaemenid Judah // Exile and Return: The Babylonian Context / P. R. Bedford; ed. by J. Stökl and C. Waerzeggers.* — Berlin: W. de Gruyter, 2015. — P. 336–351.
131. Bedford, P. R. *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah / P. R. Bedford.* — Leiden: Brill, 2001. — 369 p. — (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 65).
132. Berquist, J. L. *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period / J. L. Berquist.* — Atlanta: SBL, 2007. — 249 p.
133. Berquist, J. L. *Judaism in Persia's Shadow: A Social and Historical Approach / J. L. Berquist.* — Minneapolis: Fortress Press, 1995. — 282 p.
134. Beuken, W. A. M. *Haggai-Sacharja 1–8: Studien zur Überlieferungsgeschichte der fruhnachexilischen Prophetic / W. A. M. Beuken.* — Assen: Van Gorcum, 1967. — 350 p.
135. Boda, M. J. *Haggai, Zechariah / M. J. Boda.* — Zondervan, 2004. — 576 p. — (The NIV application commentary).

136. Boda, M. J. Oil, Crowns and Thrones: Prophet, Priest and King in Zechariah 1, 7–6, 15 / M. J. Boda // *Exploring Zechariah*. — Atlanta: SBL, 2017. — Vol. 2: The Development and Role of Biblical Traditions in Zechariah. — P. 59–82.
137. Boda, M. J. Scat! Exilic Motifs in the Book of Zechariah / M. J. Boda // *The Prophets Speak on Forced Migration* / Edd. by M. J. Boda, F. R. Ames, J. Ahn & M. Leuchter. — Atlanta: SBL Press, 2015. — P. 161–180.
138. Boda, M. J. Bringing out the Treasure: Inner biblical allusion in Zechariah 9–14 / M. J. Boda, M. H. Floyd. — Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003. — 395 p. — (JSOTS 370).
139. Bovati, P. Parole di libertà. Il messaggio biblico della salvezza / P. Bovatti. — Bologna: Edizioni dehoniane Bologna, 2012. — 241 p.
140. Bruehler, B. B. Seeing through the עֵינַיִם of Zechariah: Understanding Zechariah 4 / B. B. Bruehler // *CBQ*. — Vol. 63. — No. 3 (July 2001). — P. 430–443.
141. Butterworth, M. The Structure and the Book of Zechariah / M. Butterworth. — Sheffield: A & C Black, 1992. — 328 p.
142. Calvin, J. Leçons et expositions familiares de Jean Calvin sur les douze petis prophetes: ascavoir, Jonas, Hosee, Sophonias, Joel, Michee, Aggee, Amos, Nahum, Zacharie, Abdias, Habacuc, Malachie: traduites de latin en François / J. Calvin. — Lion, 1563. — 608 p.
143. Clendenen, R. Textlinguistics and Prophecy in the book of Twelve / R. Clendenen // *JETS*. — 2003. — September. № 46/3. — P. 385–399.
144. Coggins, R. J. Haggai, Zechariah, Malachi / R. H. Coggins. — Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. — 88 p.
145. Cowley, A (ed.) Aramaic papyri of the fifth century B.C. / Ed. A. Cowley — Oxford: Clarendon Press, — 1923. — 319 p.
146. Delkurt, H. Sacharjas Nachtgesichte: zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen / H. Delkurt. — Berlin; New York: de Gruyter, 2000. — 351 S. (BZAW; Bd. 302).

147. Donner, H. Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander der Grossen / H. Donner. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. — 511 S.
148. Edelman, D. V. The origins of the 'Second' Temple: Persian imperial policy and the rebuilding of Jerusalem / D. V. Edelman. — New York: Routledge, 2014. — 352 p.
149. Eidsvåg, G. M. The Old Greek Translation of Zechariah / G. M. Eidsvåg. — Leiden–Boston: Brill, 2016. — 284 p.
150. Finitisis, A. K. Visions and eschatology: A socio-historical analysis of Zechariah 1–6 / A. K. Finitisis. — Chicago: The University of Chicago, 2007. — 256 p.
151. Follis, E. R. The Holy City as daughter / E. R. Follis // E. R. Follis (ed.) Directions in the Biblical Hebrew poetry. — Sheffield: Sheffield university press, 1987. — P. 173–184.
152. Frevel, Chr. YHWH und die Göttin bei den Propheten: Eine Zwischenbilanz / Chr. Frevel // Oeming M., Schmid K. (Hg.). Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel. — Zürich: Theologischer Verlag, 2003. — S. 49–77. — (AThANT 82).
153. Fried, L. S. The Priest and the Great King: Temple-palace relation in the Persian Empire / L.-S. Fried. — Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2004. — 266 p.
154. Fournier-Bidoz, A. Des mains de Zorobabel aux yeux du Seigneur: pour une lecture unitaire de Zacharie IV 1–14 / A. Fournier-Bidoz // VT. — Vol. 47. — Fasc. 4. (Oct., 1997). — P. 537–542.
155. Gallig, K. Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja / K. Gallig // VT. — Vol. 2. — Fasc. 1 (Jan., 1952). — P. 18–36.
156. Gese, H. Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch / H. Gese // ZThK. — Vol. 70. — 1973. — № 1. — S. 20–49.
157. Gunkel, H. Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12 / H. Gunkel. — Göttingen, 1895. — 431 S.

158. Gunkel, H. *Einleitung in die Psalmen: die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* / H. Gunkel. — Göttingen, 1926. — 637 S.
159. Hayes, E. R. (ed.) *'I Lifted My Eyes and Saw': Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible* / E. R. Hayes, L.-S. Tiemeyer. — London: Bloomsbury Publishing, 2014. — 272 p.
160. Hallaschka, M. *Haggai und Sacharja 1–8: Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung* / M. Hallaschka. — Berlin: Walter de Gruyter, 2010. — 371 S.
161. Hallaschka, M. *Zechariah's Angels: Their Role in the Night Visions and in the Redaction History of Zech 1,7–6,8* / M. Hallaschka // SJOT. — Vol. 24. — 2010. — № 1. — P. 13–27.
162. Halpern, B. *The Ritual Background of Zechariah's Temple Song* / B. Halpern // CBQ. — 1977. — Vol. 40. — № 2. — P. 167–190.
163. Handy, L. K. *Josiah as Religious Peg for Persian-Period Jews and Judaism* / L. K. Handy // Edelman, D. & al. (ed.). *Religion in the Achaemenid Persian Empire: Emerging Judaisms and Trends* / Ed. D. Edelman, A. Fitzpatrick-McKinley, P. Guillaume. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. — P. 72–90. — (Orientalische Religionen in der Antike 17).
164. Haran, M. *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and Historical Setting of Priestly School* / M. Haran. — Oxford: Clarendon Press, 1978. — 394 p.
165. Hartog, P. B. *Reading and Copying the Minor Prophets in the Late Second Temple Period* / P. B. Hartog // Fabry H.-J. (ed.) *The Books of the Twelve Prophets: Minor Prophets — Major Theologies* / Ed. H.-J. Fabry. — Leuven: Peeters, 2018. — P. 411–423. — (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium 295).
166. Helyer, L. R. *Mountaintop Theology: Panoramic Perspectives of Redemptive History* / L. R. Helyer. — Eugen, OR: Cascade books, 2016. — 194 p.
167. Hentschel, G. *Die Laisierung des Königs im Alten Testament* / G. Hentschel // Bär, M. & al. *König und Priester* / M. Bär, M.-L. Hermann, Th. Söding: 1. Aufl. — Würzburg, 2012. — S. 21–32.

168. Herrmann, S. *A History of Israel in Old Testament Times* / S. Herrmann; transl. from German by J. Bowden. — Philadelphia: Fortress Press, 1975. — 364 p.
169. Hoonacker, A. van. *Zorobabel et le second temple. Étude sur la chronologie des six premiers chapitres du livre d'Esdras* / A. van Hoonacker. — Ghent & Leipzig: Engelcke, 1892. — 91 p.
170. Horsley, R. A. *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea* / R. A. Horsley. — Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2007. — 262 p.
171. Jauhainen, M. *Turban and Crown Lost and Regained: Ezekiel 21:29–32 and Zechariah's Zemar* / M. Jauhainen // *JBL*. — 127 (№ 3). — 2008. — P. 501–511.
172. Jensen, C. H. *A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions: Master thesis, theology* / Christian Højgaard Jensen. — Copenhagen: University of Copenhagen, 2017. — 81 p., app.
173. Jepsen, A. *Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch III* / A. Jepsen // *ZAW*. — Vol. 61(1945/1948). — № 1. — S. 95–114.
174. Jeremias, C. *Die Nachtgesichte des Sacharja: Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial* / C. Jeremias. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. — 248 S.
175. Jugoulov, V. S. *The Social History of Achaemenid Phoenicia: Being a Phoenician, Negotiating Empires* / V. S. Jugoulov. — London-New York: Routledge, 2014. — 276 p.
176. Kessler, J. *The book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud* / J. Kessler. — Leiden: Brill, 2002. — 356 p.
177. Kessler, J. *ʿt (le temps) en Aggée I 2-4: conflit théologique ou "sagesse mondaine"?* / J. Kessler // *VT*. — Vol. 48. — 1998. — Fasc. 4. — P. 555–559.
178. Kille, D. A. *The Day of the Lord from Jungian Perspective* / D. A. Kille // *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures, 2: From Genesis to Apocalyptic Vision* / Ed. J. H. Ellens and W. G. Rollins. — West-port, CT: Praeger, 2004. — P. 267–276.

179. Klawans, J. *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* / J. Klawans. — Oxford: Oxford university Press, 2006. — 372 p.
180. Kleber, K. (ed.) *Taxation in the Achaemenid Empire* / Ed. K. Kleber. — Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2021. — 434 p.
181. Korpel, M. C. A. *Fundamentals of Ugaritic and Hebrew Poetry* / M. C. A. Korpel, J. C. de Moor // *The structural analysis of biblical and canaanite poetry* / Ed. by W. van der Meer & J. C. Moor. — Sheffield: JSOT Press, 1988. — P. 1–62. — (JSOTS).
182. Kusters, W. H. *Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode* / W. H. Kusters; übersetzt von A. Basedow. — Heidelberg, 1895. — 127 S.
183. Körting, C. *Sach 5,5–11 — Die Unrechtmäßigkeit wird an ihren Ort verwiesen* / K. Körting // *Biblica*. — Vol. 87. — № 4. — 2006. — S. 477–492.
184. Kürle, S. *The Appeal of Exodus: The Characters God, Moses and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus: a thesis submitted in accordance with requirements of the degree of Doctor of Philosophy* / S. Kürle. — Cheltenham: University of Gloucestershire, 2005. — 246 p.
185. Labuschagne, C. J. *Numerical secrets of the Bible: Rediscovering the Bible codes* / C. J. Labuschagne. — North Richland Hills, TX: Bibal Press, 2000. — 192 p.
186. Labuschagne, C. J. *The particles וְ and וְהִיא* / C. J. Labuschagne // *Syntax and Meaning: Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis*. — Leiden: Brill, 1973. — P. 1–14.
187. Lafont, B. *Sacrifices et Rituels a Mari et dans la Bible* / B. Lafont // *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*. — 1999. — Vol. 93. — № 1. — P. 57–77.
188. Lecoq, P. *Les inscriptions de la Perse achéménide* / P. Lecoq. — Paris: Gallimard, 1997. — 330 p.
189. Leeuwen, C. van. *Die Partikel וְ* / C. van Leeuwen // *Syntax and Meaning: Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis*. — Leiden: Brill, 1973. — P.15–48.
190. Love, M. C. *The Evasive text: Zechariah 1–8 and the Frustrated Reader* / M. C. Love. — Sheffield: Sheffield academic press, 1999. — 272 p.

191. Lux, R. *Prophetie und Zweiter Tempel: Studien zu Haggai und Sacharja* / R. Lux. — Tübingen, 2009. — 361 S.
192. MacKay, C. *Zechariah in Relationship to Ezekiel 40–48* / C. MacKay // EQ. — 1968. — № 40. — P. 197–210.
193. Magness, J. *The Archeology of the Holy Land: From the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest* / J. Magness. — Cambridge: Cambridge University Press, 2012. — 402 p.
194. Marinkovic, P. *What does Zechariah 1–8 tell us about the Second Temple?* / P. Marincovic // in *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period* / Ed. by T. C. Eskenazi and K. H. Richards. — Sheffield: JSOT Press, 1991. — P. 88–103. (JSOTS, 175).
195. Marti, K. *Dodekapropheton* / K. Marti. — Tübingen, 1904. — 492 S. (KHAT 13).
196. Marx, A. *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament: Formes et fonction culte sacrificiel à Yhwh* / A. Marx. — Leiden–Boston: Brill, 2005. — 263 p. (Supplements to VT, 105).
197. Mason, R. *The books of Haggai, Zechariah and Malachi* / R. Mason. — Cambridge: Cambridge University Press, 1980. — 168 p. — (The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible).
198. Meek, Th. J. *The Syntax of the Sentence of Hebrew* / Th. J. Meek // JBL. — Vol. 64. — 1945. — № 1. — P. 1–13.
199. Mettinger, T. N. D. *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* / T. N. D. Mettinger; transl. by F. H. Cryer. — Lund: CWK Gleerup, 1982. — 158 p.
200. Meyers, C. *Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* / C. Meyers, E. M. Meyers. — New York: Doubleday, 1987. — 478 p.
201. Meynet, R. *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric* / R. Meynet. — Sheffield: Sheffield academic press, 1998. — 392 p.

202. Miggelbrink, R. *Der Zorn Gottes: Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition* / R. Miggelbrink. — Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2000. — 639 S.
203. Miller, J. M., Hayes J. H. *History of Ancient Israel and Judah*. — Philadelphia: Westminster Press, 1986. — 523 p.
204. Mitchell, C. *A Paradise at Ramat Rahel and the Setting of Zechariah* / C. Mitchell // *Transeuphratène*. — 2016. — № 48. — P. 81–95.
205. Mitchell, T. C. *Biblical Archaeology in the Persian Period* / T. C. Mitchell // Curtis, J. (ed.) *Studies in Ancient Persia and the Achaemenid Period*. — Cambridge: James Clarke and Co, 2020. — P. 51–157.
206. Moor, J. C., de. *Micah 1. A structural approach* / J. C. Moor // *The structural analysis of biblical and canaanite poetry* / Ed. by W. van der Meer & J. C. Moor. — Sheffield: JOST Press, 1988. — P. 172–185. — (JSOTS 74).
207. Mowinkel, S. *He that cometh: The Messiah concept in the Old Testament and later Judaism* / S. Mowinkel; transl. by G. W. Anderson. — Cambridge, 2005. — 528 p.
208. Nogalsky, J. *Literary precursors to the book of the Twelve* / J. Nogalsky. — Berlin–New York: de Gruyter, 1993. — 309 p.
209. Nogalsky, J. *Redactional processes in the book of the Twelve* / J. Nogalsky. — Berlin–New York: de Gruyter, 2012. — 309 p.
210. O’Kennedy, D. *Haggai and Zechariah 1–8: Diarchic model of leadership in a rebuilding phase* / D. O’Kennedy // *Scriptura*. — № 102 (2009). — P. 579–593.
211. Ollenburger, B. C. *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* / B. C. Ollenburger. — Sheffield: Sheffield academic press, 1987. — 271 p.
212. Ott, K. *Die prophetischen t im Alten Testament* / K. Ott. — Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2009. — 212 S. — (BWANT 185).
213. Otto, E. *גִּיּוֹן sîjjôn* / E. Otto // *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* / In Verbindung mit G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, Sh. Talmon u. G. Wallis; begr. von G. J. Botterweck u. H. Ringgren; hrsg. H.-J. Fabri u. H. Ringgren:

- in X Bb. B. VI. — Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer Verlag, 1989. — S. 994–1027.
214. P. 13536, 13539, 13540, 23584 // Zauzich K.-Th. (beschr.) Ägyptische Handschriften. Teil 2. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1971. — P. 7–9, 119–120. — (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XIX, 2).
215. Paul, V. M. & al. The Targums: A Critical Introduction / V. M. Paul, P. V. M. Flesher, B. Chilton. — Waco, TX: Baylor University Press, 2011. — 557 p.
216. Pechawer, L. Poetry and Prophecy / L. Pechawer. — Cincinnati, OH: Standard Publishing, 2008. — P. 288–296. — (Standard Reference Library: Old Testament 3).
217. Petersen, D. L. Zechariah's visions: A theological perspective / D. L. Petersen // VT. — Vol. 34. — Fasc.2 (Apr. 1984). — P. 195–206.
218. Petterson, A. R. Behold your King: The hope for the house of David in the book of Zechariah / A. R. Petterson. — New York: T&T Clark International, 2009. — 304 p.
219. Pola, T. Das Priestertum bei Sacharja / T. Pola. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. — 318 S. (FAT 35).
220. Polzin, R. Late biblical Hebrew toward an historical typology of biblical Hebrew prose / R. Polzin. — Harvard: Scholars Press, 1976. — 170 p.
221. Popova, O. Établir une prosopographie des notables urbains en Mésopotamie au 1er millénaire avant J.-C. Exemple d'une famille d'Ur / O. Popova // Hypothèses. — 2015. — № 1(18). — P 275–285.
222. Porten, B. Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony / B. Porten. — Berkeley: University of California Press, 1968. — 458 p.
223. Preuss, H. D. Old Testament Theology: in 2 vol. Vol. I / Transl. by L. G. Perdue. — Westminster: John Knox Press, 1995. — 388 p.
224. Rad, G. von. Das Wort Gottes und die Geschichte im Alten Testament / G. von Rad // Rad, G. von. Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament/ Ed. O.H. Steck. — Neukirchen-Vluyn, 1974. — S. 191–212.
225. Rad, G. von. Old Testament Theology: in 2 vol. Vol. II: The Theology of Israel's prophetic Traditions / G. von Rad. — London: SCM Press Ltd, 1985. — 470 p.

226. Reimer, D. J. Political prophets? Political exegesis and prophetic theology / D. J. Reimer // *Intertextuality in Ugarit & Israel: Papers read at the tenth joint meeting of the Society for Old Testament study en Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België*, Held at Oxford, 1997 / Ed. by J. C. de Moore. — Leiden: Brill, 1998. — P. 126–142.
227. Reventlow, H., Graf. Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi / H. Graf Reventlow; 9. Völlig Neubearb. Aufl. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. — 161 S. — (ATD).
228. Rignell, L. G. Die Nachtgesichte des Sacharja: Eine exegetische Studie / L.-G. Rignell. — Lund: G. W. K. Gleerup, 1950. — 268 S.
229. *Rose, W. H. Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period.* — Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. — 285 p.
230. *Russell, D. S. Apocalyptic Imagery as Political Cartoon? // After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason / Ed. By J. Barton and D. J. Reimer.* — Macon: Mercer University Press, 1996. — P. 191–200.
231. Saadi-nejad, M. Anāhitā: A History and Reception of the Iranian Water Goddess / M. Saadi-nejad. — London: I. B. Tauris, 2021. — 254 p.
232. Sáenz-Badillos, A. A history of the Hebrew language / A. Sáenz-Badillos. — Cambridge: Cambridge University Press, 1993. — 371 p.
233. Sauer, G. Serubbabel in der Sicht Haggais und Sachaijas / G. Sauer // Maass F. (hg.) *Das ferne und das nahe Wort (FS L. Rost)*. — Berlin, 1967. — S. 199–207. (BZAW 105).
234. Schneider, W. Grammatik des biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch / W. Schneider. — Claudius, 2004. — 284 S.
235. Schöttler, H.-G. Gott inmitten Seines Volkes: Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1–6 / H.-G. Schöttler. — Trier: Paulinus-Verlag, 1987. — 497 S. (Trierer theologische Studien 43).
236. Schrader, E. Die Dauer des zweiten Tempelbaues / E. Schrader // *Theologische Studien und Kritiken*. — 1867. — S. 460–504.

237. Schultz, R. L. *The Search for Quotation: Verbal parallels in the Prophets* / R. L. Schultz. — Sheffield: Scheffield Academic Press, 1999. — P. 395.
238. Schunk, Kl.-D. *Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments und ihre Wandlung in exilisch-nachtexilischer Zeit* / Kl.-D. Schunk // *Studies on Prophecy: A Collection of Twelve Papers*. — Leiden: Brill, 1974. — P. 116–132. — (VT, Supplements 26).
239. Seidl, Th. *Die Wortereignisformel in Jeremia* / Th. Seidl // *Biblische Zeitschrift*. — 1979. — № 23. — S. 20–47.
240. Sellin, E. *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. Studie II: Die Restauration der jüdischen Gemeinde in Jahren 538–516* / E. Sellin. — *Das Schicksal Serubbabels*. — Leipzig, 1901. — 199 S.
241. Sérandour, A. *Remarques complémentaires sur la contribution ordonnée par le roi 'ShYHW pour le temple de YHWH* / A. Sérandour // *Semitica*. — 1996. — № 46. — P. 77–80.
242. Seufert, M. *Zechariah 5:5–11: While an ephah?* / M. Seufert // *VT*. — Vol. 65. — 2015. — Fasc. 2. — P. 289–296.
243. Seybold, K. *Bilder zum Tempelbau: Die Visionen des Propheten Sacharja* / K. Seybold. — Stuttgart: KBW Verlag, 1974. — 128 S. — (Stuttgarter Bibelstudien 70).
244. Seybold, K. *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten* / K. Seybold. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. — 183 S.
245. Seybold, Kl. *Die Bildmotive in den Visionen des Propheten Sacharja* / K. Seybold // *Studies on Prophecy: A Collection of Twelve Papers*. — Leiden: Brill, 1974. — P. 92–110. (VT, Supplements 26).
246. Seybold, K. *Poetik der prophetischen Literatur* / K. Seybold. — Stuttgart: Kohlhammer, 2010.—348 S. (Poetologische Studien IV).
247. Sicre, J.-L. *De David al Mesias: Textos básicos de la esperanza mesiánica* / J.-L. Sicre. — Pamplona: Verbo divina, 1993. — 443 p.
248. Sicre, J.-L. *Profetismo en Israel: El Profeta. Los Profetas. El Mensaje* / J.-L. Sicre; 4 ed. — Pamplona: Verbo divina, 1992. — 572 p.

249. Silverman, J. M. *Persian Royal-Judean Elite Engagements in the Early Teispid and Achaemenid Empire: The King's Acolytes* / J. M. Silverman. London: T&T Clark, 2020. 351 p.
250. Silverman, J. M. *Vetting the priest Zechariah 3: The Satan between Divine and Achaemenid Administrations* / J. M. Silverman // *Journal of Hebrew Scriptures*. Vol. 14. Article 6. [DOI: 10.5508/jhs.2014. v. 14. a6]. 28 p.
251. Stead, M. R. *The intertextuality of Zechariah 1–8* / M. R. Stead. — New York: T&T Clark International, 2009. — 312 p.
252. Stern, E. *Archeology of Persian Palestine* / E. Stern // Davies W. D., Finkelstein L. (eds.). *The Cambridge history of Judaism: in 3 vol. Vol. I.* — Cambridge: Cambridge University Press, 2008. — P. 88–114.
253. Sweeney, M. A. *Targum Jonathan's reading of Zechariah 3: A Gateway for the Palace* / M. A. Sweeney // Sweeney, M. A. *Reading Prophetic Books: Form, Intertextuality, and Reception in Prophetic and Post-Biblical Literature.* — Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. — P. 376–394.
254. Tidwell, N. L. A. *Wā'ōmar (Zech 3:5) and the Genre of Zechariah's Fourth Vision* / N. L. A. Tidwell // *JBL*. — Vol. 94. — № 3. — Sep., 1975. — P. 343–355.
255. Tigchelaar, E. J. C. *Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers, and Apocalyptic* / E. J. C. Tigchelaar. — Leiden: Brill, 1996. — 278 p.
256. Tiemeyer, L.-S. *Dating Zechariah 1–8: The Evidence in favour of and against understanding Zechariah 3 and 4 as sixth century texts* / L.-S. Tiemeyer // Bauckham, R. J., Lackowski, M.(ed.) *On dating biblical texts to the Persian period: Discerning Criteria and establishing epochs.* — Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. — P. 65–78.
257. Tiemeyer, L.-S. *Zechariah and his visions: An exegetical study of Zechariah's vision report* / L.-S. Tiemeyer. — London–New York: Bloomsbury T& T Clark, 2015. — 305 p.
258. Tollington, J. A. *Tradition and innovation in Haggai and Zechariah 1–8* / J. A. Tollington. — Sheffield: A&C Black, 1993. — 266 p.

259. Toorn, K., van der. Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study / K. van der Toorn. — Assen: Van Gorcum & Comp., 1985. — 252 p. — (Studia Semitica Neerlandica).
260. Triana Rodríguez, J. Y. Propuesta de modelo pedagógico de los gestos y acciones simbólicas de los profetas / J. Y. Triana Rodríguez // Actualidades Pedagógicas. — 2014. — № 64. — P. 51–86.
261. Tuell, S. S. Haggai-Zechariah: Prophecy after the Manner of Ezekiel / S. S. Tuell // Thematic Threads in the Book of Twelve / Ed. P. L. Reddit and A. Scharf. — Berlin–New York: Walter De Gruyter, 2003. — P. 273–291.
262. Wintle, Th. A dissertation on the vision contained in second chapter of Zechariah / Th. Wintle. — Oxford, 1797. 57 p.
263. Waerzeggers, C. (with contrib. by Jursa M.) On the Initiation of Babylonian Priests / C. Waerzeggers with contrib. by M. Jursa // ZAR. — 2008. — № 14. — P. 1–38.
264. Wagner, A. Prophetie als Theologie: Die so spricht Jahwe-Formeln und das Grundverständnis alttestliches Prophetie / A. Wagner. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. — 379 S.
265. Wagner, Th. Gottes Herlichkeit: Bedeutung und Verwendung des Begriffs kábôd im Alten Testament / Th. Wagner. — Leiden–Boston: Brill, 2012. — 493 S. (Supplements to VT 151).
266. Watson, W. G. E. Classical Hebrew poetry a guide to its techniques / W. G. E. Watson; 2 ed. — Sheffield: JSOT Press, 1986. — 460 p. — (JSOTS 26).
267. Watzlawick, P. & al. Menschliche Kommunikation: Formen, Störungen, Paradoxien / P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson. — Stuttgart: Hans Huber Verlag, 2006. — 406 S.
268. Weinberg, J. P. The Citizen-temple Community / J. P. Weinberg. — Sheffield: A&C Black, 1992. — 145 p.
269. Weinrich, H. Tempus: Besprochene und erzählte Welt / H. Weinrich; 3. Aufl. — Stuttgart: Kohlhammer, 1977. — 349 S.

270. Wellhausen, J. Die kleinen Propheten: übersetzt, mit noten / J. Wellhausen. — Berlin: G. Reimer, 1893. — 213 S.
271. Westermann, Cl. Prophetische Heilsworte im Alten Testament / Cl. Westermann. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. — 219 S. — (FRLANT, 145).
272. Willi-Plein, I. Haggai, Sacharja, Maleachi / I. Willi-Plein. — Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2007. — 297 S. — (Zürcher Bibelkommentar).
273. Wöhrle, J: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition / J. Wöhrle. — Berlin: W. de Gruyter, 2006. — 499 S. — (BZAW, 360).
274. Zuber, B. Das Tempussystem des biblischen Hebräisch: eine Untersuchung am Text / B. Zuber. — Berlin–New York: de Gruyter, 1986. — 197 S.

Словари и справочные издания

275. A dictionary of the targumim, the Talmud babli and ierushalmi, and the midrashic literature / Complited by *M. Jastrow*. — New York: The judaica press, 1996. — 1796 p.
276. The Assyrian dictionary of the Oriental institute of the University of Chicago: in 21 vol. — Chicago: The Oriental institute of Chicago, 1956–2010.
277. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an Appendix containing the Biblical Aramaic. — Peabody, MA: Hendrickson, 2000. — 1185 p.
278. Lexicon in Veteris Testamenti libros / Ed. L. Köhler und W. Baumgartner. — Leiden: E. J. Brill, 1953. — 1138 S.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1. История редакций 1–8 глав книги пророка Захарии по Х.-Г. Шёттлеру⁵⁶⁷.

I ОСНОВНОЙ СЛОЙ ЦИКЛ ИЗ 5 ВИДЕНИЙ	II 1 ^я ДОРАБОТКА ЦИКЛ ИЗ 7 ВИДЕНИЙ	IV 2 ^я ДОРАБОТКА ЦИКЛ ИЗ 8 ВИДЕНИЙ	V ДОПОЛНЕНИЕ два Знаменательных действия	VI КОНЕЧНАЯ РЕДАКЦИЯ цикла видений
<p>° Новый Иерусалим: великая ревность Яхве к Сиону-Иерусалиму</p> <p><u>Время</u>: 519 г. до РХ (Дата в Зах 1:7)</p>	<p>° Божий святой народ и языческие народы</p> <p><u>Время</u>: ок. 515 г. до РХ (Освящение храма)</p>	<p>° Устройство и внутренний порядок народа Божьего и универсальный суд над народами</p> <p><u>Время</u>: сер. V в. до РХ (время Неемии)</p>	<p>° Утвержденное в царском достоинстве и функциях садоквидское священство</p> <p><u>Время</u>: кон. V/IV в.</p>	<p>° «Эсхатологизация» обетования цикла видений</p> <p><u>Время</u>: III в.</p>
<ul style="list-style-type: none"> • Видение «КОНИ» <u>Слово Яхве</u>: 1:14 • Видение «ВЕРВЬ» <u>Слово Яхве</u> в 2:14 • Видение «СВЕТИЛЬНИК» • Видение «ЕФА» • Видение «КОЛЕСНИЦЫ» 	<ul style="list-style-type: none"> • +<u>Слово Яхве</u>: 1:15 • Видение «РАБОЧИЕ» • +<u>Слово Яхве</u> 2:11 • Видение «ИИСУС» • Расширение: 4:10.11.12bβ.13.14⁺ • +<u>Слово Яхве</u>: 4:6b 	<ul style="list-style-type: none"> • Мотив плача • Мотив Рогов • +<u>Слово Яхве</u>: 2:10a.12сл.⁺ • Мотив: Первосвященник как посредник спасения • + <u>Слово Яхве</u>: 4:6aβ.7.10⁺ (4:8сл.) • Видение «СВИТОК» • Мотив: Женщина в ефе • Мотив четырех ветров + <u>Слово Яхве</u>: 6:8 	<ul style="list-style-type: none"> ° «Камень» в тюрбане первосвященника ° Корона на голове первосвященника: 6:9.10bβ.11.13a 	<ul style="list-style-type: none"> - <u>Увещевание</u>: 1:1.6 (Редакция введения 1:7) - <u>Увещевание</u>: 6:15b

⁵⁶⁷ Schöttler H.-G. Gott inmitten Seines Volkes: Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1–6. Trier, 1987. S. 448.

Приложение 2. Сравнение строения видений седмичного цикла

IV Светильник
$V_A(-И?) \rightarrow O(-В?) \rightarrow В \rightarrow (V_A) \rightarrow И \rightarrow В' \rightarrow В'' \rightarrow И'$

III Вервь
$O \rightarrow (В) \rightarrow (И) \rightarrow И$

V Свиток
$O \rightarrow V_A \rightarrow O' \rightarrow И$

II Рога/мастера
$O \rightarrow В \rightarrow И \rightarrow O' \rightarrow В' \rightarrow И'$

VI Ефа
$V_A \rightarrow В \rightarrow И \rightarrow O \rightarrow И' \rightarrow O' \rightarrow В' \rightarrow И'$

I Кони
$O \rightarrow В \rightarrow И \rightarrow O' \rightarrow И'$

VII Колесницы
$O \rightarrow В \rightarrow И$

Принятые сокращения:

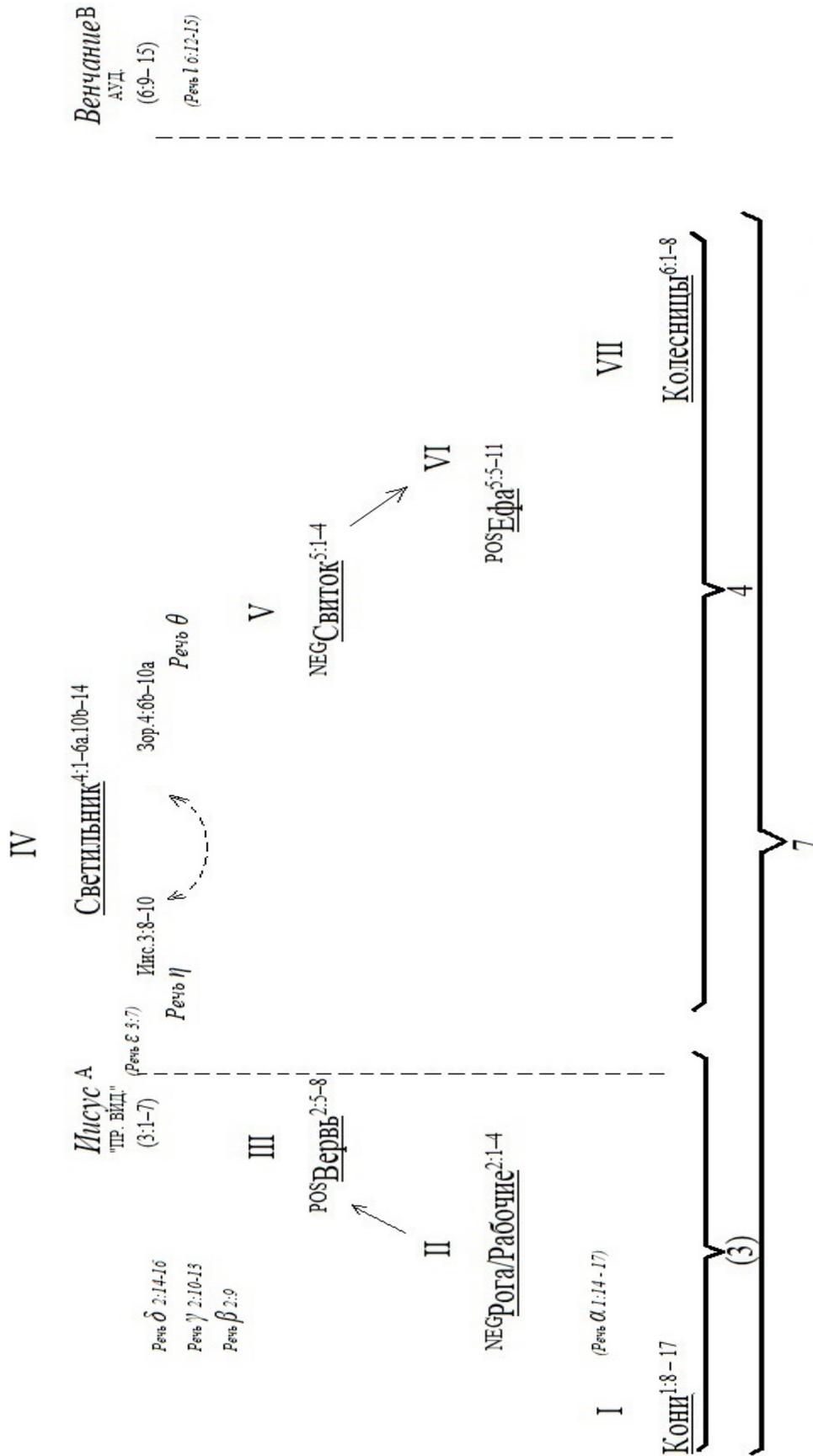
O – описание видения

В – вопрос созерцателя

И – интерпретация, объяснение ангела

V_A – вопрос ангела

Приложение 3. Структура видений пророка Захарии (с линейными связями между парами видений II–III и V–VI)



Приложение 4. Синхронистическая таблица по истории Персидской империи и иудеев второй половины VI в. до РХ⁵⁶⁸

1	2	3	4
Даты	Иудея (по Ветхому Завету)	Даты	Персидская империя
		539 г. до РХ, 29 октября (3 *vrkazana / arahsamna) ⁵⁶⁹	Вступление Кира II в Вавилон
538 (лето?)	Разрешение иудеям вернуться в Палестину		
538, сентябрь-октябрь (bāgayādiš / tišrī) ⁵⁷⁰	Сооружение жертвенника на месте Иерусалимского храма (Езд 3:1)		
		530, июль (*drnabājiš / ābu)	Гибель Кира II
		530, август (*kārapašiya / ulūlū)	Воцарение Камбиза
		525, май	Персидское завоевание Египта
		522, 11 марта (14 viyah(a)na / addāru)	Переворот (лже)Бардии
		522, 1 июля (9 garmarada / du'ūzu)	Признание (лже)Бардии царем всей Персидской империи

⁵⁶⁸ Даты в левой колонке даны по: *Lux R. Prophetie und Zweiter Tempel: Studien zu Haggai und Sacharja. S. 5.* Даты в левой — по: *Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. С. 271–272; Lecoq P. Les inscriptions de la Perse achéménide. P. 93–94.*

⁵⁶⁹ Даты в первой и третьей колонках приведены в переводе на юлианский календарь, в третьей колонке в скобках помещены даты по персидскому календарю (с указанием древнеперсидского и вавилонского названия месяцев).

⁵⁷⁰ В скобках приведены персидские и библейские даты.

- 522, июль Смерть Камбиза
- 522, 29 сентября (10) *bāgayādiš / tašrītu*) Переворот Дария Гистаспа
- 522, 3 октября Восстание Нидинту-Бела
- 522, 10 декабря (23) *āḩiyādiya / kisilīmu*) Победа Дадаршиша над маргианцами
- 522, 13 декабря (26) *āḩiyādiya / kisilīmu*) Победа Дария над Нидинту-Белом при р. Тигр
- 522, 18 декабря (2) *anāmaḩa / tebētu*) Победа Дария над Нидинту-Белом при р. Евфрат в местности Зазана
- 522, 29 декабря (13) *anāmaḩa / tebētu*) Первая победа сатрапа Виваны над войсками Вахъяздаты
- 522, 31 декабря (15) *anāmaḩa / tebētu*) Победа Ваумисы над армянами в местности Изала
- 521, 12 января (27) *anāmaḩa / tebētu*) Победа Видарны над восставшими мидийцами
- 521, 21 февраля (7) *viyaḩ(a)na / addāru*) Вторая победа сатрапа Виваны над войсками Вахъяздаты
- 521, 8 марта (22) *viyaḩ(a)na / addāru*) Победа Гистаспа над парфянами и гирканцами
- 521, март Третья победа Виваны над войсками Вахъяздаты
- 521, 7 мая (25) *ādukanaiša / nisannu*) Победа Дария над лидером мидийцев Фравартишем
- 521, 21 мая (8) Победа Дадаршиша над

	θūravāhara / армянами в местности аууāгу) Зузахия		
	521, 25 мая (12 θūravāhara / Первая победа Артавардии аууāгу) над войсками Вахъяздаты		
	521, 31 мая (18 θūravāhara / Победа Дадаршиша над аууāгу) армянами у р. Тигр		
	521, июнь Победа Тахмаспады над армянами в местности Аутиара		
	521, 21 июня Победа Дадаршиша над (30 θūravāhara / армянами у г. Уяма аууāгу)		
	521, 12 июля (1 garmarada / Окончательная победа du'ūzu) Гистаспа над парфянами и гирканцами		
	521, 16 июля (5 garmarada / Окончательная победа du'ūzu) Артавардии над войсками Вахъяздаты у г. Парга (Персия)		
	521, август Восстание Арахи в Вавилоне		
	521, 27 ноября Пленение Арахи (22 *vrkazana / Виндафарной arahsamna)		
520, 29 августа (1–24 *kārarašiya / ?ēlūl)	Первая пророческая речь Аггея. Возобновление строительства Иерусалимского храма	520	Подавление третьего антиперсидского восстания в Эламе
520, октябрь-ноябрь (*vrkazana / ḥešwān)	Начало пророческой деятельности Захарии (Зах 1:1)		
519, 15 февраля (24*θavayauvā / šēbāt)	Начало видений пророка Захарии (Зах 1:7)	519	Поход Дария против саков тиграхауда

518, 7 декабря (4 āṣiyādiya / kislēw) Вопрос о посте (Зах 7:1) 518

515, 12марта ⁵⁷¹ (23 viyah(a)na / ṣādār) Завершение строительства и освящение Второго храма (Езд 6:15)

Реформы Дария Гистаспа

⁵⁷¹ По: *Silverman J. M. Persian Royal-Judean Elite Engagements in the Early Teispid and Achaemenid Empire. P. 272.*