О НОВЫХ ПУТЯХ И ЗАДАЧАХ БИБЛЕЙСКОЙ КРИТИКИ [1]).

I.

Блестящие работы библейских критиков прошлого века, нашедшие своего гениальнейшего представителя в лице Велльгаузена, показали, что в так наз. Шестикнижии мы имеем дело с четырьмя самостоятельными, сравнительно легко выделяемыми источниками различного времени и происхождения. Это открытие всегда было и продолжает оставаться основой всякого изучения Библии, поскольку это изучение стремится быть научным. Но эпигоны этого направления зашли слишком далеко: по справедливому замечанию Грессмана, „die literarkritische Forschung ist ins Rasen geraten und überschlägt sich selbst". Прежде всего, вредно самое стремление разложить все без исключения Шестикнижие на четыре основных источника (или даже на значительно большее число источников: J^1, J^2, J^3, E^1, E^2, E^3 и т. д. и т. д.). Если в ряде мест эти основные источники сохранены в первоначальном виде, несмотря на явные противоречия друг с другом, то в других местах они основательно переработаны и спаяны, и выделение отдельных источников в этих местах является чистейшим произволом. Так, H. W. Wiener (OLZ, январь 1927 г.) показал, что в различных частях Пятикнижия имеются рассказы, точно совпадающие друг с другом по содержанию, но различающиеся очень значительно по словесному составу;

---

[1]) Настоящий обзор был составлен еще весною 1925 года. По независящим от меня причинам я не имею возможности сколько-нибудь основательно переработать и дополнить его, приняв в соображение работы последних двух лет. Вряд ли нужно указывать читателю и на то, что, в виду книжного голода в России, многие из книг, на которые я здесь ссылаюсь, известны мне только по рецензиям. В основу первой главы положена широко использованная мною статья H. Gressmann'a, „Die Aufgaben der alttestamentlichen Wissenschaft", в ZATW, 1924, стр. 1 сл. Ср. R. Kittel, „Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen", 4. neudurchgearb. Aufl., Leipz. 1921, где исчерпана вся литература, чего я отнюдь не имею в виду сделать в настоящем обзоре.

таким образом, библейские писатели не списывали своих прототипов рабски, как думают обычно сторонники Велльгаузеновской теории, а часто свободно пересказывали их, оставляя, однако, частично старый контекст. При таких условиях разделение на источники на основании языковых признаков является в большинстве случаев неубедительным.

Не иначе обстоит дело и с именами бога — Иагве и Элогим, — служившими до сих пор главным критерием для различения источников J и E. Paul Metzger („Neue Kirchliche Zeitschrift", 1925, XXXVI, 38 слл.) справедливо указывает на то, что последовательное проведение принципа разделения по именам божиим приводит к абсурду. Gressmann (ZATW, 1925, стр. 153) присоединяется к этому взгляду, указывая на то, что в египетских изречениях имя бога и нарицательное слово „бог" также употребляются вперемежку. Точно также и Wiener в указанной работе обращает внимание на то, что Baal, как название для бога, употреблялось у евреев еще очень поздно, вплоть до конца IV века — это видно из элефантинских собственных имен (правда, прибавим мы, Элефантина была в особом положении; здесь древнейшие представления были изжиты позже, чем в Палестине, и поэтому для точной датировки эти документы служить не могут). Имена божии „Иагве" и „Элогим" поэтому попали в библейский текст только очень поздно, как корректура вместо имени Baal. Если это и неверно, как общее правило, то в ряде случаев дело несомненно обстояло так, и это делает еще более непригодным критерий, отправляющийся от имен божиих.

Но и чисто-литературный критерий сплошь и рядом недостаточен для разделения на источники; народным рассказчикам свойственно стремление включать в свой рассказ различные устные варианты; получается то несколько противоречивое и громоздкое целое, которое W. Staerk назвал „zersungene und verklungene Sage", и нет более неблагодарного дела, чем разбивать это — пусть нестройное — целое на отдельные источники [1]). Таким образом, наличия внутренних противоречий еще недостаточно для того, чтобы

---

[1]) W. Staerk, „Zur alttestamentlichen Literarkritik", ZATW, 1924, стр. 34—74.

говорить об отдельных самостоятельных источниках: для этого мы должны иметь самостоятельные, замкнутые и вполне осмысленные отдельные, параллельно идущие рассказы (Staerk); если этого уже нет, то только наличность различных исторических предпосылок и различной исторической обстановки дает право говорить о различных источниках: чисто-литературный метод работы плодотворных результатов сам по себе не дает [1]). Вот почему в то время, как по вопросу о границах девтерономического (Dt) и жреческого (P) источника в Шестикнижии, в общем, мнения ученых расходятся незначительно, при разграничении двух древнейших источников — J и E — господствует разноголосица: оба эти источника предполагают одну и ту же историческую обстановку; установить разницу в мировоззрении того и другого писателя до сих пор не удалось, и поэтому все попытки точно разграничить эти источники пока обречены на неудачу.

Образцом такого неумеренного увлечения литературной критикой в Шестикнижии является новый критический перевод Otto Eissfeldt'a [2]), открывающего даже еще один Quellenschrift — L (Laienquelle). В том же духе составлено и новое переработанное тем же Эйссфельдтом и Бертолетом 4-е издание классического перевода Библии, сделанного E. Kautzsch'ем [3]), устаревшее, таким образом, уже к моменту выхода.

Еще более опасным и бесплодным путем пошла литературная критика в остальных (кроме Шестикнижия) частях Библии. Так неоднократно делалась попытка механически распространить четыре источника, установленных для Шестикнижия, и на остальные части Библии: ничего, кроме путаницы, из этих попыток выйти не могло. Далее, библейский текст изменялся и уродовался, целые абзацы выбрасывались в угоду априорным историческим предпосылкам толковате-

---

[1]) Ср. Flinders Petrie в *History*, 1924, IX, стр. 54.

[2]) „Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übers. dargeboten samt einer in Einl. und Anmerk. gegebenen Begründung", Leipz. 1922, 407 стр. in 4°.

[3]) Tübingen 1921, 1923, Bd. I, 1000 стр. Bd. II, 864 стр.

лей. Больше всего пострадали от этих манипуляций пророки. Один из наиболее характерных примеров приводится Gressmann'ом: из книги Амоса выкидывалось почти всеми толкователями предсказание о грозящей Иерусалиму беде на том основании, что Амос жил в Вефиле и Самарии: вместо того, чтобы в угоду фактам отказаться от ложной предпосылки, предпочитали считать несуществующим самый факт.

Но наиболее разительным примером того, к каким опасным последствиям могут привести произвольные вычеркивания, служит судьба содержащихся у древнейших пророков предсказаний о грядущем приходе мессианского, счастливого времени для евреев. Здесь ветхозаветная наука, вследствие несовершенства своих методов, сознательно или бессознательно пошла на поводу у богословия: все эти предсказания вычеркивались, и получалась такая картина, что древнейшие пророки предсказали еврейству гибель, а так как эти пророки якобы были космополитически настроены, то выходило, что победу они предсказали „космополитическому" еврейству, т. е. христианству. Только сравнительное изучение древне-восточных культур вывело науку из этого безотрадного тупика: Эд. Мейер [1]) уже в 1906 году обратил внимание на то, что египетские пророчества и библейские пророческие книги написаны по одному и тому же шаблону: „сначала — время тяжелых испытаний, уничтожение государственной власти, опустение страны и ее святынь, затем слава мессианского царства под властью справедливого, любимого богами царя из старого легитимного рода, который подчинит себе все народы". „Я думаю", замечал по этому поводу Эд. Мейер, „не может быть никакого сомнения в том, что эта схема, являющаяся сюжетом всякого пророчества, перенята из Египта... Эта картина будущего, составлявшая содержание египетских пророчеств, перекочевала в Палестину точно так же, как другие занимательные истории, как, например, та сказка, которая была использована для рассказа об Иосифе"...

Теория эта, естественно, встретила ожесточенные возражения в кругах ученых, и только теперь, почти через двадцать лет, когда влияние египетской литературы на древней-

---

[1]) „Israeliten und ihre Nachbarstämme", Halle 1906, стр. 451 сл.

шую еврейскую стало общеизвестным фактом (см. ниже), она получила наконец широкое признание. Ее принимают не только такие специалисты, как У. Вилькен (Hermes, 40, 1905, стр. 559—560) и Грессман (ук. соч.), но по существу даже и такой умеренный и цепляющийся за традицию ученый, как Зеллин („Deutsche Literaturzeitung", 45, 1924, H. 26, 1879), заявляя, что он попрежнему скептически относится к теории Мейера, он, однако, прибавляет (своеобразный стиль принадлежит Зеллину): „Но я принужден сделать Мейеру уступку в том смысле, что допущение катастроф в будущем могло создаться в народе вследствие распространения египетских пророчеств о бедствии и что из этих египетских пророчеств еврейские пророки заимствовали отдельные краски для изображения в подробностях бедствий или следующего за ними блаженства". По существу это принятие тезы Мейера! Если это так, то вычеркивание мессианских мест из древнейших пророков насилие не только над духом пророческих книг [1]), но и над всей историей древнего Востока! [2]).

Не менее вредной была и другая тенденция литературно-критической школы: относить все, что возможно, к после-пленному, а где можно и к эллинистическому времени [3]). Принципом этой школы было: „Все, что не поддается точной датировке, относится к после-пленному времени", как остроумно заметил Грессманн. Иагвист, две-три песни и некоторые исторические рассказы были теми частями, до-пленное происхождение которых почти никем не оспаривалось; сюда надо присоединить еще маленькое „древнее ядро" в книгах до-пленных пророков. Все остальное, иными словами, добрые $^{9}/_{10}$ Библии, относили к после-пленному времени!

Все эти издевательства над библейским текстом естественно должны были вызвать реакцию, — особенно в тех

[1]) „Литературная критика лишила Исайю самой души его проповеди" (Грессман).

[2]) Ed. Meyer, op. c. 453, пр. 1; Gressman, op. c., 6. Ср. Ed. König, „Die messianischen Weissagungen des A. T.", Stuttgart 1923.

[3]) То, что и эта тенденция в ряде случаев была обусловлена ретроспективным антисемитизмом, я показал на одном из типичнейших примеров — на ст. 15_{6} Второзакония — в моей книге „Антисемитизм в древнем мире", стр. 29—35.

странах, которые a priori с недружелюбием относились к немецкой науке. О вожде этой реакции, египтологе Навилле, мы скажем ниже, когда коснемся вопроса о плене египетском. Здесь укажем лишь на то, что за указанные выше преувеличения пришлось платиться и самой теории источников: целый ряд ученых попытался отвергнуть и тот казалось бы прочный путь изучения Библии, который предуказал Велльгаузен [1]).

Особенно ожесточенным нападкам подверглась гипотеза de Wette, послужившая основой для всей Велльгаузеновской теории. По этой гипотезе книга, найденная в храме в 621 году, в царствование Иосии, есть Второзаконие, а основной сущностью реформы Иосии является уничтожение всех мест культа в Иудее и установление единого места культа в Иерусалиме. Целый ряд ученых пытается подорвать доверие к этой гипотезе, причем даже решающее место Dtn. 12_{14} они переводят не как обычно: „в месте, которое изберет Иагве в одном из колен твоих", а так: „в (каждом) месте, которое изберет Иагве в каком-либо из колен твоих" [2]). Вместо возражений на эти нападки я ограничусь ссылкой на прекрасную статью K. Budde „Das Deuteronomium und die Reform König Josias", ZATW 1926, стр. 177 слл., где автор наглядно показывает неубедительность всех этих возражений и приходит к выводу, что гипотеза de Wette — Wellhausen'a остается до сих пор непоколебленной.

В связь с этими нападками на библейскую критику Велльгаузеновской школы следует поставить и антинаучные попытки подвести исторический фундамент под легенды о патриархах. Так F. Böhl [3]), исходя из Gen. 14 и принимая на веру

[1]) См., напр., Erdmanns, „Alttestam. Studien"; Smend, „Die Erzählung des Hexateuchs", 1912; Eichrodt, „Die Quellen der Genesis", 1918; Löhr, „Untersuchungen zum Hexateuchsproblem, I, Der Priestercodex in der Genesis", 1924; Lowndes, „The historical truth of the book of Genesis. A study in the problem of the Pentateuch", Lond. 1924.

[2]) Th. Östreicher, „Das deuteronomische Grundgesetz", 1923. A. C. Welch, „The code of Deuteronomy, a new theory of its origin", London, s. d. (1924). Elhorst, „Die deuteronom. Jahresfeste", ZATW 1924, стр. 136-145. Staerk, „Das Problem des Deuteronomiums", 1924. Sanda, „Moses und der Pentateuch", 1924 (с католич. точки зрения!); Hölscher, „Das Deuteronomium in seinem Verhältnis zur Reform König Iosias".

[3]) ZATW, 1924, стр. 148 слл. Ср. A. Jeremias, MVAG, XXI, 69 слл.; W. F. Albright, *Journ. of. the Soc. of Orient. Res.*, 1926, 231 слл.

хронологию P, пытается при помощи всяческого перетолкования документов показать, что упоминаемые в этом месте восточные цари действительно были между собою современниками и, следовательно, в данном месте истории Авраама мы имеем настоящую историческую реминисценцию. Египтолог W. Wreszinski („Oriental. Lit. Zeitung", янв. 1924, стр. 14 слл.) справедливо замечает по поводу этого места: „Пред нами легенда, имеющая целью прославление героя. Как раз также, как король Аттила побеждает не только Нибелунгов, но и Дитриха Бернского и Рюдегера из Бехларена, так и здесь все те славные царские имена, которые сохранились в народной памяти благодаря на половину забытым рассказам о старине, соединяются вместе и противопоставляются герою Аврааму". Интересен поэтому не этот синхронизм, а тот факт, что „хотя здесь упоминаются вавилонянин, эламит, сумериец и хетит, не упоминаются, однако, египтянин и ассириец: это действительно существенно для установления времени возникновения этой легенды".

Такой же характер носят и попытки проникнуть в биографию Моисея. Так Гримме прочел в Синайской надписи № 349: „Я, Моисей, начальник рабочих, глава храма Мана (и) Ягу синайского". Он якобы обращается к своей матери царице Хатшепсут: „Ты была дружелюбна ко мне, ты извлекла меня из Нила и поставила меня во главе пронаоса М . . . ., что на Синае". Однако новейший исследователь синайских надписей D. Völter („Nieuw Theologisch Tijdschrift", 1924, XIII, 1, 21 слл., 1925, XIV, 3, 215 слл.) считает чтения „Моисей" и „Нил" произвольными, а Gressmann [ZATW [1]), 1924, стр. 162] считает все чтение с начала до конца фантастическим.

Попытку уточнить биографию Моисея другим, литературно-критическим способом, дал уже упомянутый Зеллин [2]). Из пророка Осии, гл. 5, 1, 9, 7—14 и 12, 14 — 13, 1, он делает заключение, что во время Осии еще сохранилось предание о мученической смерти Моисея в Шиттим. Зеллин видит в Осии одного из духовных учеников Моисея. Эти

---

[1]) Также J. B. Schaumberger, *Biblica*, 1926, VI 1, стр. 26 слл.

[2]) Ernst Sellin, „Mose und seine Bedeutung für die isr.-jüdische Religionsgeschichte", Leipz. 1922, 159 стр. Его же, „Die geschichtliche Orientierung der Prophetie des Hosea", *Neue Kirchl. Zeitschr.*, 1925, 36, стр. 607—658. Рецензия Stummer'a в OLZ, февр. 1924, стр. 83.

ученики якобы культивировали в замкнутом кружке мысли Моисея и традицию о его личности. Так же, как в Осии, основные мысли великого пророка продолжали жить в Амосе, Илии, Натане, Самуиле, Деборе, пока, наконец, у Девтероисайи предание об убитом мученике не всплывает снова на поверхность и не связывается с надеждой на возвращение его, как спасителя. В этом смысле Зеллин толкует и места с Эбед-Иагве. У Захарии, 12. 16, Зеллин находит выражение позднего покаянно о погребального плача народа по умученном основателе религии [1]).

При всей их крайней фантастичности, построениям Зеллина нельзя отказать в остроумии. Но если бы даже его теория стала фактом, что бы она доказывала? Не то, что Моисей жил и погиб мученической смертью, а то, что на еврейского героя Моисея была уже в древние времена перенесена общая всему Средиземноморью древняя сакральная легенда о мученической смерти бога или героя за спасение народа („козел отпущения"). Вывод этот есть таким образом только результат совершенно предвзятого убеждения в полной историчности и своеобразной роли Моисея. И это убеждение настолько крепко сидит в головах некоторых исследователей, что даже W. Wreszinski, чрезвычайно далекий от традиционной школы, ошеломляет нас, неожиданно заканчивая свою статью [2]) такими словами: „Лишь немногие места Библии (какие же именно? С. Л.), позволяют заключить, что позади этой превращенной в жалкого карлика фигурки скрыта исключительная, огромная личность, истинный вождь и законодатель такой высоты, которой мелкие людишки не могли понять, а властолюбивые священники — вынести".

В действительно Библия дает, пожалуй, право заключить о существовании некоего исторического деятеля, носившего имя Моисея—и только; но пока мы не найдем каких-либо фактов в исторической, а не легендарной традиции, мы не вправе, оставаясь на почве науки, реконструировать отдельные факты из его биографии или его учения [3]).

---

[1]) В виду недоступности для меня книги Зеллина излагаю ее содержание по Штуммеру,

[2]) „Die Kinder Israel in Ägypten", *Deutsche Rundschau*, Juni 1924, 251—268.

[3]) Ср. сказанное ниже.

Эта реакция была, как мы указали уже, естественным ответом на крайности литературно-критического метода. Возражения против литературно-критического метода подчас были настолько убедительными, что казалось, будто вся Велльгаузеновская теория доживает последние дни. В действительности, однако, все эти возражения оказались только на пользу теории Велльгаузена: очистив ее от вредных преувеличений и ненужных наносных элементов, они, хотя бы уже потому, что она устояла во время всех этих бурь, в сущности только лишний раз доказали ее убедительность и открыли возможность ее дальнейшего плодотворного научного развития. Мы стоим, как справедливо указывает Грессман, на рубеже новой эпохи в библейской науке, но эта новая фаза науки может строиться только на основе прочных завоеваний предыдущей эпохи. Так, основные четыре источника Шестикнижия пользуются почти всеобщим признанием, и огромное большинство ученых сходится и в вопросе об их датировке. Хуже обстоит дело с остальными частями Библии, но и здесь установлен ряд общепризнанных фактов, как, например, в вопросе о Девтероисайе и Девтерозахарии.

Слабостью старого метода было, как мы уже указывали, то, что он всюду искал самостоятельных письменных источников, почти механически соединенных; правильное наблюдение, сделанное над отдельными местами Библии, распространялось на всю Библию. В действительности, как мы уже говорили, даже наличность явных внутренних противоречий часто есть результат выискивания устным рассказчиком полузабытых подробностей различных устных традиций, а не соединения письменных источников; только там, где при разложении библейской легенды на отдельные источники каждый из них дает законченное осмысленное целое, можно говорить о работе редактора. Но значит ли это, что и эти противоречия в частностях, и эти полузабытые древнейшие формы устной традиции библейских легенд не должны быть изучаемы? Ни в каком случае! Стремление к такому изучению и послужило мотивом к возникновению нового метода, основоположником которого справедливо считается Hermann Gunkel. Сами приверженцы этого метода называют его литературно-исто-

рическим или религиозно-историческим, но по существу он является в методологически неосознанном виде тем же методом, который положил в основу своего изучения истории греческой трагедии Ф. Зелинский; мы назовем поэтому новый метод методом рудиментов. Он состоит в том, что устанавливается наличность рудиментов, т. е. таких подробностей, которые, противореча нынешней версии рассказа, были бы вполне рациональны с точки зрения другой, реконструируемой, версии. Восстановляемая на основании этих рудиментов версия проверяется на основании структуры всего рассказа и обычно находит очень близкие параллели в сокровищнице общего Средиземноморью фольклора. Задача установления этих первоначальных форм — для ветхозаветника задача вспомогательная; для него важна не столько эта первоначальная версия, сколько та обработка, которой она подверглась, так как из этой обработки он умозаключает о той социальной и национальной среде, о той географической, религиозной и нравственной обстановке, в которой возникла дошедшая до нас или промежуточная версия легенды. Праздником победы этого нового метода и является вышедший в 1923 году сборник: „Εὐχαριστήριον. Studien zur Religion und Literatur des A. und N. T., Hermann Gunkel z. 60. Geburtstag dargebracht, I. Teil: Zur Rel. und Lit. der A. T.“ (425 стр. in-8°). Сборник содержит следующие интересные для нашей темы статьи: 1) E. Gressman, „Ursprung und Entwicklung der Joseph-Sage“, 2) O. Eissfeldt, „Stammessage und Novelle in den Geschichten von Jakob und von seinen Söhnen“, 3) H. Schmidt, „Mose und der Dekalog, Keruben-Thron und Lade“, 4) W. Baumgartner, „Ein Kapitel vom hebräischen Erzählungsstil“, 5) G. Hölscher, „Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion“ и др.

Конечно, отказ от ненаучного упрощения библейской проблемы, состоявшего в механическом разложении Библии на четыре основных источника, и принятие значительно более сложной истории возникновения библейского текста заставляют нас быть гораздо более осторожными в допущении позднейших вставок, порчи текста и т. д. Но это, однако, не означает, что мы вовсе отказываемся от всякого исправления текста и, приняв традиционный текст без всяких изменений, становимся на более ортодоксальную точку

зрения, чем сами масореты, предложившие ряд исправлений (Keri). Наоборот, именно теперь Friedrich Delitzsch [1]) положил начало систематическому и методическому изучению основных типов этих ошибок, что должно в значительной мере избавить нас от чрезмерного произвола при коньектурах. В связи с этим очень важно дальнейшее углубление в изучение греческого текста Септуагинты, перевода, восходящего к весьма древним, до нас уже не дошедшим еврейским рукописным подлинникам, в частности вопроса о транскрипции еврейских слов в Септуагинте. Вопросы эти находятся пока в зачаточном состоянии. Любопытна работа Вутца [2]), устанавливающего, что переводчики имели перед собой еврейский текст, написанный греческими буквами. Как справедливо замечает Грессман (ZATW, 1924, стр. 353—54), теза эта, если она подтвердится, откроет новую эру в исследовании Септуагинты и пользовании ею [3]).

Но, конечно, библейская литературная критика была сдвинута со своей мертвой точки не столько новым методом, обоснованным Гункелем, сколько теми новыми горизонтами, которые открылись пред нами вследствие последних работ и находок в области истории древнего Востока Всякая литературная критика, и старая, и новая по методу рудиментов, есть, ведь, только, правда необходимая, но лишь подготовительная вспомогательная наука, нуждающаяся в постоянной проверке фактами всеобщей истории человеческой мысли; поэтому-то она должна вестись только в связи с последней. Именно потому Велльгаузен сделал

---

[1]) „Die Lese- und Schreibfehler im AT“, Berlin-Leipzig 1920.

[2]) Franz X. Wutz, „Die Bedeutung der Transkription in der Septuaginta“, *Bibl. Zeitschrift*, 1924, 193 — 213. Его же, „Die Transkription in der Septuaginta“, „Beitr. zur Wiss. vom AT“, hrsgb. v. R. Kittel, 1925. Его же, „Die Psalmen textkritisch untersucht“, Münch. 1925.

[3]) Восторженного поклонника теория Wutz'a нашла в лице такого авторитетного специалиста, как Rud. Kittel (OLZ 1925) и P. Humbert'a (*Revue de Théologie et de Philosophie*, 1925, 13, 258 слл.). С другой стороны Fr. Stummer (*Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 1926, стр. 101 — 117) энергично возражает против этой теории; Грессман считает его возражения очень серьезными. O. Eissfeldt (OLZ 1926, 992 слл.) и J. Fischer (ZATW, Beiheft 42, 1926) видят в тезе Wutz'a крупное открытие, принимают ее в принципе, но считают выводы, сделанные из нее Wutz'ом для критики текста, слишком смелыми. Для книги Амоса J. Fischer отрицает еврейский прототип в греческой транскрипции (*Tübinger Theol. Quartalschr.* 1925, стр. 308—335)

так много для торжества литературно-критического изучения Шестикнижия, что он никогда не занимался литературной критикой, как самоцелью, но всегда имел в виду целое, изучая отдельные факты только в связи с общим историческим развитием (Грессман). Если старая эпоха была литературно-критической, то новую Грессман справедливо называет переднеазиатской. Прежде еврейство рассматривалось как нечто изолированное, как какой-то уникум, случайно попавший в среду народов античного Востока. Затем некоторое время, в виду бросившегося в глаза сходства между еврейскими и вавилонскими легендами, господствовало увлечение панвавилонизмом, который, попытавшись свести всю еврейскую культуру к вавилонской, впал в преувеличения и догматизм и был справедливо дискредитирован. Будем надеяться, что новое увлечение сходством между библейскими и египетскими рассказами [1]) не породит аналогичного „панвавилонизму" „пан-египтизма"; от этого надо думать предостерегут открываемые как раз теперь в столь большом числе памятники хеттской и эгейской культуры. Палестина лежала на большом пути между всеми этими странами, и естественно, что ее культура может быть объясняема только из взаимодействия всех этих культур [2]).

С этой точки зрения необходимо приветствовать выход в свет II и III томов коллективного труда „Cambridge Ancient

---

[1]) Кроме работ, которые я укажу ниже, к этой же области относится и статья R. Kittel'я, „Osirismysterien und Laubhüttenfest", OLZ, июль 1924, 385—391.

[2]) Для изучения этого вопроса важна книга A. Jirku, „Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament", 254 стр., Leipz. 1923, и в особенности второе изд. книги H. Gressmann'a, „Altorientalische Texte und Bilder zum AT", Berlin 1926. Книга эта значительно расширена по сравнению с 1-м изд. (том I разросся в два), включены северносемитические надписи и папирусы, переведенные Эбелингом, и южноаравийские надписи, переведенные Родоканакисом. В число сборников законов включены, наряду с кодексом Хаммураби, сумерийские, древнеассирийские, нововавилонские и хеттские законы; равным образом вообще широко использованы мифологические и исторические находки из Богазкеоя. Включены вновь найденные письма из Телль-эль-Амарны и хроника, описывающая падение Ниневии. Во второй том (иллюстрации) вошли результаты последних раскопок в Уре, Библе, Бесане и на Синайском полуострове. Текст второго тома написан заново — перед нами в сущности новая книга. Вскоре выйдет в свет III том, содержащий „Введение", характеризующее значение собранного материала для понимания Библии.

History“ (1924—1925). Этот труд дает чрезвычайно интересное освещение наиболее важных для ветхозаветника вопросов. Непосредственно еврейскую историю трактует работа Stanley A. Cook, посвященная Сирии и Палестине. Особенно интересны следующие части: 1) Сирия и Палестина в свете иностранных свидетельств — главн. обр., эпоха Амарны и 2) древнейшая эпоха Израиля до Соломона, 3) До-пророческий Израиль, 4) Пророки Израиля. Книга эта встречена в прессе сочувственными, даже восторженными (Грессман) отзывами [1]).

Конечно, изучение еврейской истории на фоне культур древнего Востока не означает, что мы отрицаем особенности и своеобразие еврейской национальной души и отказываемся от их изучения. Наоборот, извлечение из еврейской культуры всего заимствованного даст нам неразложимый остаток, который и явится ключом к постижению национального своеобразия евреев. Те способы, которыми евреи воспринимали и видоизменяли иностранную культуру, те черты, которые они при заимствовании у иностранцев отбрасывали, как негодные для их обихода, — все это даст нам возможность лучше понять еврейскую душу, чем изучение, как чего-то целого, того огромного конгломерата своего и чужого, древнейшего, старого и более нового, который представляет собой Библия.

И в этом отношении, может быть, особенно поучительна проблема египетского влияния.

II.

1923 год, во всех европейских странах одновременно, ознаменовался пробуждением интереса к взаимоотношениям Израиля и Египта. Дело в том, что как раз те ученые, которые настаивали на документальном значении библейского рассказа, принуждены были, с одной стороны, искать следов египетского влияния в Библии и, с другой, следов пре-

---

[1]) В этом же отношении интересны еще книги: A. T. Clay, „A Hebrew deluge story in cuneiform“, New Haven 1922 (есть в Аз. Муз.). Dan. Völter, „Die Patriarchen Israels im Licht der ägyptischen Mythologie“, 2-te völlig neub. Aufl., 122 стр., Leipz. 1921 если к ним отнестись с надлежащей осторожностью.

бывания семитов в Египте. В этом отношении характерно замечание стоящего на традиционной точке зрения еврейского ученого Hoshander'a [1]): „Связь Израиля с Египтом была совсем другого характера. Согласно библейской традиции, Израиль пробыл в Египте ряд столетий; ежедневно входя в сношения с египтянами и будучи постоянно подвержен египетскому влиянию, он, конечно, не мог избегнуть влияния соседей и развиваться самостоятельно: трудно представить себе, чтобы могло быть не так. При таких предпосылках, мы должны с уверенностью ожидать, что Израиль глубоко проникся египетской культурой. В действительности, это, повидимому, и так и не так. Ненависть Израиля к его притеснителям и его собственные религиозные представления, унаследованные от его предков, и были, повидимому, теми силами, которые противодействовали влиянию соседей. В противном случае это влияние было бы преобладающим в развитии Израиля, и следы его должны были бы быть ясно видны в Моисеевом законодательстве. Правда, такой подход к нашему вопросу теперь не в моде. Уже много десятилетий господствует взгляд, по которому Вавилония признается основным источником и для происхождения и для развития религиозных и юридических систем Израиля; Египтом при этом пренебрегают, как совершенно ничтожной величиной. Однако, если мы примем во внимание место и время происхождения книг Моисеевых, то своеобразный колорит этих книг придется признать египетским, а не вавилонским; при этом придется, повидимому, допустить, что то же египетское влияние распространилось и на наиболее существенные части Моисеева законодательства. Таким образом, этот вопрос еще не разрешен с полной определенностью и требует дальнейшего исследования, которое может либо подтвердить, либо модифицировать, либо даже опровергнуть ходячие взгляды по этому вопросу".

В том, что эти историки из традиционного лагеря такие следы, действительно, нашли и привлекли снова внимание к этому вопросу,—их большая заслуга перед наукой [2]). Но они,

---

[1]) *Jewish Quarterly Review,* 1924, рец. на книгу Knight'a.

[2]) Из новейших работ по этому вопросу интересна книга G. A. Knight'a „Nile and Jordan. Being the Archaeological and Historical Inter-relations between Egypt and Canaan from the Earliest Times to the Fall of Jerusalem in

конечно, не остановились на этом: они занялись такими производительными изысканиями, как изучение маршрута евреев в пустыне, как отыскание среди египетских документов чуть ли не паспортов вселившихся и выселившихся евреев, что вызвало, конечно, энергичный отпор со стороны ученых противного лагеря. В общем, в Англии пока преобладает консервативный, в Германии—критический взгляд. Разница между тем и другим взглядом не в самом отношении к историчности библейского рассказа — обычно и тот и другой лагерь видят в библейском рассказе историческое ядро— а в оценке Библии, как исторического источника. Для точки зрения консервативной группы характерна та похвала, которой награждает Knight'a уже упомянутый J. Hoshander: „Подход автора к библейской традиции далек от шаблона нынешних толкователей Библии и историков, которые относятся с подозрением к каждому сообщению Библии, если только оно не подтверждается данными других источников. Не присоединяясь ни к одному из существующих взглядов на время возникновения книг Моисеевых, Найт считает их содержание насквозь историческим; повидимому, он считал бы эти факты историческими даже и в том случае, если бы они не подтверждались египетской археологией" (моя разрядка). В этом-то и вся разница: ученый критической школы видит в частях Библии, записанных через много столетий после их возникновения, народный эпос того же типа, как „Илиада", „Песнь о Нибелунгах" и т. д. Он a priori убежден в том, что в такой поэме должны содержаться и исторические реминисценции; но пусть целый ряд фактов окажется историческим—это не может служить ручательством, что остальной материал не легендарный. Поэтому, как бы ни было соблазнительно считать те или иные факты в таких поэмах

A. D. 70", 572 стр., London 1921, особенно гл. XV, посвященная следам египетского влияния на привычки, обряды и религиозные воззрения Израиля. Это сводка всех предыдущих работ. Knight усматривает в скинии и связанных с ней предметах следы египетского влияния. Ср. еще статью J. Slaby, „Gen. 41_{41} f. und die altägypt. Denkmäler" в *Biblische Zeitschrift*, 1922 (XVI, 1, 2), 18—33, где собраны примеры награждения орденами в Египте.

историческими, это невозможно, пока не найдено для них других документальных подтверждений; Шестикнижие само по себе не может обогатить нас, таким образом, ни одним историческим фактом. Ученый консервативной школы, если не на словах, то на деле всегда в общем и целом доверяет библейским показаниям, отвергая их только тогда, если они опровергаются данными документов или общими культурно-историческими соображениями. Ученому критической школы эти памятники нужны, таким образом, для того, чтобы строить заново древнюю историю евреев и понять происхождение библейских легенд и сказок, выщелочив из них их скудное историческое содержание; ученому консервативной школы—для того, чтобы, во-первых, отбросить заведомо невозможные исторически подробности, содержащиеся в Библии, во-вторых, получить нужный колорит для расцвечивания библейских рассказов и, в-третьих, заткнуть рот хулителям Библии.

В консервативном духе написаны английские статьи Sayce'a [1]), E. Naville'я [2]), Flinders-Petrie [3]), Hanbury-Brawn'a [4]), G. A. Knight'a (см. выше) и еврейских ученых J. Hoshander'a (см. выше) и A. Hirsch'a („Jeschurun", 1925, XII, 54—62). Ученые этой школы подвергли суровой критике работы своих противников, и в этом их большая заслуга перед наукой, поскольку их критика не переходит в придирчивое искание мелких ошибок (как критика Flinders Petrie на Peet'a). Но для того, чтобы судить о их положительных достижениях, достаточно сопоставить данные ими датировки исхода евреев из Египта, имея в виду, что каждый из этих ученых блестяще опроверг датировки своих товарищей.

---

[1]) „The higher Criticism and the Monuments", 1915. (Пятикнижие написано Моисеем.)

[2]) „Archaeology of the Old Testament. Was the O. T. Written in Hebrew?", 1913; „Did Merneptah Invade Syria?", *Journ. of Eg. Arch.*, Dec. 1915; „La loi de Moise", Lausanne 1920; „La haute critique dans le Pentateuque", Paris 1921; „The Geography of the Exodus", *Journ. of Eg. Arch.*, 1924, pp. 18—39. (Пятикнижие написано Моисеем клинописью на арамейском языке!)

[3]) *History*, т. IX, 1924, стр. 54 — 55 (рецензия на книгу Peet'a).

[4]) „The Exodus Recorded on the Stele of Merneptah", *Journ. of Eg. Arch.*, Jan. 1917.

	Дата исхода.
Традиционный взгляд (к нему примкнули Sayce и Flinders-Petrie)	Рамсес II.
Naville	Начало царствования Мернепта.
Hanbury-Brown	5-й год царствования Мернепта.
Knight и Hirsch	Аменофис II (за 480 лет до сооружения храма Соломона; дата книги Царей).
Hoshander	Междуцарствие между Аменофисом IV и Харемхебом (за 380 лет до сооружения храма Соломона).
Eerdmanns	Междуцарствие между Сети II и Сетнахтом.
Hall.	Эпоха Гиксосов (затем 200 лет странствования в пустыне и приход в Палестину в Амарнскую эпоху).

Еще поучительнее разногласие в толковании отдельных документов. Pap. Anastasi IV есть, по мнению отечественного исследователя В. В. Струве, свидетельство о приходе евреев в Египет, по мнению Hanbury-Brown (l. c., стр. 17), оно есть доказательство того, что евреев уже не было в Египте. Стела Мернепта, по мнению Флиндерса-Питри, свидетельствует о том, что евреи окончили уже странствование в пустыне и осели в Палестине, по мнению Навилля — что евреи как раз в это время еще странствовали в пустыне и не пришли еще из Египта в Палестину, по мнению Hanbury-Brown — это и есть как раз рассказ об изгнании и исходе евреев из Египта, и речь идет о самом Египте [1]),

[1]) Взгляды Naville'я и Hanbury - Brown'а опровергает J. W. Jack, в статье „The Israel Stele of Merneptah", *Expos. Times*, 1924 (X, 1), 40—44. Диаметрально противоположные взгляды Hanbury-Brown и Струве показывают, что эта стела для решения вопроса о приходе и исходе евреев абсолютно ничего не дает.

по мнению Струве, здесь описываются события, непосредственно предшествующие приходу оседлых евреев в Египет!

Таким образом, английская [1]) консервативная точка зрения положительными данными науку не обогатила, так как ее адепты взаимно побивают доводы друг друга. Зато в противоположном лагере царит по нашему вопросу в последнее время полное единодушие: здесь взята за основу теория Hall'я, по которой евреи ушли из Египта вместе с гиксосами и после 200 лет странствования пришли в Палестину, о чем и повествуют амарнские дощечки („хабири"). Теория эта изменена в духе критической школы в том смысле, что библейский рассказ представляется, как контаминация двух преданий, из которых одно имело в основе историческую реминисценцию о пребывании в Египте гиксосов (частью которых были евреи), а другое—такую же реминисценцию о вторжении евреев („хабири") [2]) в Ханаан в амарнскую эпоху. На этой точке зрения стоят англий-

---

[1]) Впрочем и из английских ученых Peet и Griffiths заняли промежуточную позицию, а Gunn и Gardiner примкнули к критической школе. (Peet, „Egypt and the Old Testament", 236 стр., Liverpool 1922. Griffiths, „The Exodus in the Light of Archaeology", 79 стр., London 1923.

[2]) Кстати, отожествление евреев с „хабири" встречает все более сильные и обоснованные возражения. „Хабири" мы встречаем уже во времена Рим-Сина; упоминаются также боги-хабири, ilu Chabiri. Начинает преобладать взгляд, по которому хабири=chaberit, „союзники" „бандиты" и вовсе не имеет этнического оттенка: в амарнскую эпоху—это союз местных племен, восставших против чужеземного ига. Ср. V. Scheil, „Les Habiri au temps de Rim-Sin" (*Rev. Assyr.*, 12, 1915, стр. 114 слл.); Miss E. M. Grice, „Records from Ur and Larsa", 1919. P. Dhorme, „Les nouvelles tablettes d'El-Amarna" (*Revue Biblique,* 1924, 33, 1, 5 — 32). Его же, „Les Habiri et les Hébreux" *Journ. of the Palest. Orient. Society*, 1924, IV, 3, 162 — 168). A. Alt, „Neues über Palästina aus dem Archiv Amenophis" (*Palästina-Jahrbuch*, 1924, 20, 22 – 41). B. Landsberger, „Über die Völker Vorderasiens im III Jahrtaus." (*Zeitschr. für Assyriologie,* 1924, 35, 3, 192 — 212). Böhl, „Tud'alia" I (ZATW, 1924, стр. 151). Flinders Petrie (*History*, IX, 1924, стр. 54 — 55). Точно так же Emil Forrer, „Geschichtl. Texte aus dem neuen Chattireich", „Wiss. Veröffentl. der Deutschen Orient-Gesellsch.", № 42, Heft 2, Leipzig 1926, стр. 2 (ср. стр. 9), указывает, что слово „хабири" в том контексте, в каком оно встречается в хеттском тексте, может означать только „разбойники". Наоборот D. Opitz (*Zeitschr. f. Assyriologie*, 1926, 99—103), считает отожествление Habiru = ʿeber = ʿpr на египетских памятниках вполне убедительным и видит здесь евреев.

ские ученые Gunn и Gardiner [1]), из немецких—известный египтолог W. Spiegelberg [2]); подробнее всего обосновал ее W. Wreszinski, посвятивший этому вопросу особую работу „Die Kinder Israel in Ägypten“ [3]). Он считает невозможным сомневаться в том, что рассказ о прибытии евреев в землю обетованную из Египта содержит историческое ядро (стр. 262), но не менее несомненным считает и то, что „те племена, которые пришли из Египта, не переправлялись через Иордан, и наоборот, что те племена, которые переправлялись через Иордан, никогда не были в Египте“. Но рассказ о пребывании евреев в Египте имеет, замечает он, несомненные черты сходства с египетским сообщением о гиксосах, особенно в поздних (манефоновской и антисемитских версиях); кроме того, один из гиксоских царей носит теофорное имя Якобхер (Яков радуется)—очевидно, евреи сохранили смутное воспоминание о своем пребывании в Египте, где они фигурировали, как часть так наз. гиксосов. К тому же то, что в поздних антисемитских египетских рассказах о вторжении иностранцев „Mose als ihr Führer angesprochen wurde, macht ihre Gleichsetzung mit biblischen Stämmen wahrscheinlich“ [4]).

Это единогласие критической школы, однако, по моему мнению, еще не доказывает верности этого взгляда. Он является единственно возможным только потому, что всеми этими учеными делается молчаливая предпосылка, будто еврейской диаспоры в до-пленную эпоху не могло существовать, а поэтому близкое сходство между еврейским и египетским рассказом, с точки зрения этих ученых, может объясняться только сохранением реминисценций из эпохи гиксосов, когда предки евреев были в Египте, т. е. за 1600 лет до Р. Х.

---

[1]) *Journ. of Eg. Arch.*, V, 1918, стр. 44 слл.; X (1924), стр. 8 слл. (Gardiner, „The Geography of. the Exodus, An Answer to Professor Naville and Others“).

[2]) OLZ, 1923, стр. 203; 1924, июнь, стр. 338.

[3]) *Deutsche Rundschau*, июнь 1924, стр. 251 — 269.

[4]) Стр. 263—264. Последний довод я привожу только курьеза ради, так как, разумеется, поздние антисемитские писатели уже во всяком случае знали от евреев, кто такой Моисей, и, применяя египетский рассказ с антисемитской целью, не могли не сделать необходимого отожествления и не привнести в него имени Моисея!

К самой возможности сохранения таких обстоятельных реминисценций, притом с рядом мелких, анекдотических подробностей, в течение 700 или 800 лет следует a priori отнестись с недоверием. „К сожалению, такие воспоминания бывают бесконечно скудными (unendlich dürftig) и редко содержат что-либо, кроме мимолетных упоминаний отдельных названий географических пунктов и племен и генеалогических преданий". говорит Грессман [1]). „То, что Библия сообщает о пребывании Израиля в Египте, является не в большей мере историческим фактом, чем те повести, которые содержатся у Геродота в его описании исторического прошлого древних египтян. Подобно тому, как нам никогда не удастся хронологизировать геродотовых царей Ферона, Протея и Анисиса, так никогда не окажется возможным и узнать, кто был безымянный «Фараон» Исхода", вторит ему Шпигельберг [2]). Но если это верно, то как понять, что библейский рассказ совпадает с египетским повествованием о гиксосах как раз в целом ряде мелочей, не совпадая в главном и основном - в целях и причинах прихода и ухода иностранцев и в положении их внутри страны? Одно из двух: либо это наблюдение Грессмана и Шпигельберга, сделанное на ряде аналогичных случаев, неверно, либо египетский рассказ не только сохранился в виде реминисценции, но, кроме того, стал известен евреям и каким-либо другим способом!

III.

Указанные противоречия автор настоящего обзора пытался разрешить допущением существования еврейской диаспоры в Египте уже в IX—VIII веке до Р. Х.; здесь, в Египте, по моему мнению, и возникла, на основании изучения и переработки египетских полумифологических, полуисторических источников, еврейская легенда о пребывании предков евреев в Египте, изложенная в книге, названной мною „Египетской Библией"; впоследствии она вошла в оба древнейшие источника Библии—

---

[1]) „Ursprung und Entwicklung der Joseph-Sage", Festschrift Gunkel, стр. 17.

[2]) OLZ, июнь 1924, стр. 338.

J и E. [1]). При этом к необходимости допущения существования до-пленной диаспоры в Египте, меня, кроме ряда других соображений, побуждали еще и следующие библейские места. Deut. 17_{16}: „...так как Иагве сказал вам: вы не должны никогда больше возвращаться этим путем!", Deut. 28_{68}: „И возвратит тебя Иагве снова в Египет на кораблях тем путем, о котором я заповедал тебе: Ты не должен больше видеть его!", Ex. 14_{13}: „Потому что египтян, которых вы увидели сегодня, вы не должны больше видеть во веки!" Во всех этих местах мы имеем заповедь, торжественно запрещающую евреям возвращаться в Египет. Такая заповедь должна была преследовать определенную практическую цель: трудно представить себе, чтобы она была придумана так себе, неизвестно почему. Только в том случае, если уже тогда в Египте существовала диаспора, привлекавшая к себе из Палестины большие массы народа, и если такая эмиграция вызывала возмущение и противодействие со стороны ортодоксальной пророческой партии, станет объяснимой такая спроецированная в прошлое заповедь. Если это так, то сразу же станет понятным и ряд других библейских мест. Из того контекста, в котором читается наша заповедь во Второзаконии (17_{16}), мы можем заключить, что еврейские цари и их партия (противники пророческой партии поддерживали и регулировали эту всячески поощряемую самими египтянами эмиграцию; за это они получали щедрые подарки от фараонов. Видеть в этой эмиграции вмеете с Эд. Мейером [2]) принудительное выселение, в форме продажи свободных евреев в солдаты египтянам, нельзя, как в виду вассальных отношений к Ассирии [3]), так и в виду всей той тенденции, которая легла в основу рассказа о еврейском странствовании по пустыне. В самом деле, если мы отбросим позднейшие части, то мы получим рассказ о народе, живущем в бесплодной стране, мучимом голодом и суровыми врагами и страстно стремящемся к воз-

---

[1]) *Еврейская Мысль*, т. II, Лгр. 1926, стр. 81—129. „Die ägyptische Bibel (Joseph- und Mosesage"), ZATW, 1926, H. 2, стр. 94—135.

[2]) „Der Papyrusfund von Elephantine", стр. 34.

[3]) Gressmann, „Josia und das Deuteronomium", ZATW, 1924, стр 334.

вращению в благословенный и изобильный Египет (см. Ex 17_3. Num. 14_3. 16_{13}. 20_5). Такие места, как Num. 11_4 слл. 16_{13} 21_5 [1]) показывают нам, насколько заманчива была для евреев эта „юдоль плена". Правда, евреи при вселении в Египет отчасти лишались своей свободы, так как они становились там либо военнопоселенцами для несения гарнизонной службы в пограничных укреплениях, либо полусвободными рабочими. Но ведь лучше было „быть рабами египтян, нежели умереть" (Ex 14_{12}!).

Достаточно только вспомнить ту ужасную картину палестинской жизни, которую нам рисует Амос в первых главах своей книги, чтобы понять, что те настроения, которые приписывает библейский рассказ странствующим по пустыне евреям, есть в действительности только тенденциозная проекция в прошлое известных нам из Амоса палестинских условий IX—VIII века!

Сверх того, можно еще указать на следующие доводы в пользу существования до-пленной диаспоры в Египте: 1) религия евреев, живущих в Элефантине, до-девтерономическая (несомненный политеизм: „все боги да благословят тебя!"); следовательно, эта колония возникла, самое позднее в VII веке, 2) 19 глава Исайи написана еще в ассирийское время („мой раб Ассур"), а здесь мы читаем, что четыре города в Египте будут говорить на языке Ханаана [2]).

Наконец, чрезвычайно важным подтверждением моей тезы является и новое блестящее открытие Эрмана, к которому я сейчас и перехожу.

IV.

В 1923 году в корпусе египетских гиератических папирусов Британского музея (2-я серия) Бэдж опубликовал египетскую учительную книгу „Поучение Амен-эм-опе", написанную, по общему мнению компетентных египтологов, в первые века последнего дохристианского тысячелетия. Книга эта была, повидимому, в течение VIII — VI века до нашей эры одной из

---

[1]) Ср. также Gen. 13_{10}. Deut. 11_{10}. Ex 16_3.

[2]) Ср. также статью Rob. Eisler'a, „Barakhel Sohn & C-ie, Rhedereigesellschaft in Tanis", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1924 (N. F. III 1), 61 — 63.

популярнейших нравоучительных книг в Египте. Ад. Эрман заключил это из находящейся в Туринском музее школьной ученической доски, на которой какой-то школьник в течение многих дней подряд ежедневно выписывал по 4—5 стихов из этой книги. В начале 1924 года Г. О. Ланге — один из лучших египтологов — дал перевод этой книги на датский язык, а Ад. Эрман в том же году напечатал в „Orientalistishe Literatur-Zeitung“ (май) перевод этой книги на немецкий язык.

Уже Бэдж указал на сходство некоторых изречений, содержащихся в этой книге, с изречениями в книге „Притч Соломоновых“ (Mischle), но только Эрману удалось в том же мае 1924 года в „Sitzungsberichte Берл. Академии Наук“ (XV—XVI, стр. 86—93) показать все трудно оценимое значение этого памятника для еврейской истории. Он показал, что одна из частей книги Притч, гл. 22_{17}—27_{22}, имеющая самостоятельное вступление и уже раньше считавшаяся особым сборником изречений, только случайно слитым с остальными частями этой книги, имеет непосредственным источником в первой своей половине египетскую книгу поучений Амен-Эм-опе, являясь сплошь и рядом то дословным переводом, то чрезвычайно близким пересказом этой книги; ряд мест еврейской книги, прежде считавшихся испорченными и безнадежными, теперь без помощи произвольных коньектур становятся понятными, благодаря нахождению египетского прототипа; обороты еврейской книги, затруднительные с точки зрения еврейского языка, объясняются как дословный перевод с египетского. 22 июня 1924 года Грессман в „Vossische Zeitung“ поместил восторженный отзыв об открытии Эрмана; он указал еще на три случая непосредственного заимствования библейской книгой выражений египетского источника, а параллельно на незамеченные до сих пор следы влияния египетской фразеологии в других частях библии (в кн. Амоса, Иеремии, Иова и Псалмах). Еще больше было сделано Э. Зеллином. В рецензии на статью Эрмана (DLZ, 45, 1924, H. 17, Sp. 1325—29) он дал сопоставленное параллельных мест в книге Притч и в египетской книге en regard, сведя воедино как места, приведенные уже Эрманом и Грессманом, так и еще одно, приводимое им впервые место. При этом, в то время как Эрман, не будучи гебраистом,

приводил библейские места по классическому переводу Библии Каутцша-Бертолета, Зеллин дал свой новый перевод, еще резче оттеняющий сходство библейского текста с египетским подлинником. Вместе с этим он возражал против предположенной Эрманом истории текста нашего места Притч и дал новую реконструкцию этой истории. Далее, осенью 1924 года на съезде ориенталистов в Мюнхене (см. „Deutsche Literaturzeitung", 45, 1924, H. 26, Sp. 1873—1884) тот же Зеллин выступает с принципиальным докладом, озаглавленным: „Die neugefundene „Lehre des Amen-em ope" in ihrer Bedeutung für die jüdische Literatur und Religionsgeschichte". Вслед за этим съездом там же (в Мюнхене) состоялся 1 октября съезд ветхозаветников, на котором выступил Gressman с докладом: „Die neuentdeckte Lehre des Amen-em-ope und die Sprüche Salomos" [1]), в котором указывал, что открытый Эрманом пример заимствования Библией египетской мудрости — только случайный образчик и что необходимо предполагать постоянное воздействие египетской литературы на до-пленную еврейскую литературу. В дальнейшем к тезе Эрмана присоединились и дали новые доказательства правильности ее H. Wiesmann („Bibl. Zeitschr." 1925, XVII, I, 43—50), H. Grimme (OLZ, 1925, 57—62) и известный египтолог K. Sethe („Gött. Gel. Nachr.", Phil.-hist. Kl., 1925, стр. 141—147).

Перейду теперь к самым памятникам.

Название „Притчи Соломоновы" усвоено библейскому сборнику Септуагинтой. Библейский подлинник не выдает нашей книги за цельное произведение, написанное Соломоном. В начале мы, правда, читаем: „Изречения Соломона, сына Давида, царя Израильского", но это заглавие относится максимум к первым 9 главам. Перед 10 главой мы читаем новое заглавие „Изречения Соломоновы" (Mischle Schelomó). Перед 23 стихом 24 главы в начале небольшого, состоящего из 12 стихов добавления, читается: „И эти (т. е. изречения) от мудрецов"; это словечко „и", „gam", показывает, что и непосредственно предшествующие изречения приписывались не Соломону, а мудрецам. Где же кончался „Соло-

[1]) Напечатан в ZATW, стр. 272—297, в расширенном виде под заглавием: „Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels".

монов“ сборник, начало которого представляет 10 глава? На этот вопрос давно дан ответ: это 17 стих 22 главы, представляющий собою начало характерного вступлеиия: „Склони свой слух и т. д.“, hat'oznexa uschema diβrê chaχamim velibexa taschiϑ ledaᶜti. Так как в предшествующих строках содержались не изречения мудрецов, а изречения Соломона, то библейская критика уже задолго до открытия нового папируса пришла к заключению, что в первоначальном тексте, как в Септуагинте, читалось не dibre chaχamim a debarai „мои слова“, а dibre chaχamim были, как в Септуагинте же, заглавием отрывка, начинавшегося в этом месте (22_{17} — 24_{22}), заглавием, ошибочно вкравшимся при переписке в текст. Точно также уже задолго до нового открытия библейскими критиками было замечено, что выражение velibexa taschiϑ ledaᶜti, „и сердце твое направь к познанию меня“, бессмысленно; вместо ledaᶜti было предложено чтение Септуагинты ledaᶜt. Таким образом наша вступительная фраза в переводе будет такова: „Преклони ухо твое и внемли словам моим и сердце твое направь к пониманию“; ту же фразу мы читаем в начале вновь найденной египетской книги.

Но вернемся пока к вопросу о составных частях книги Mischle. Гл. 25—29 носят заглавие: „Изречения Соломона, собранные мужами Езекии, царя Иудейского“, гл. 30—„слова Агура, сына Якеева“, и гл. 31: „слова царя Лемуэля“. Итак, по свидетельству Библии Mischle представляют собой ряд отдельных сборников, соединенных вследствие одинакового литературного характера в одну книгу. Мы коснемся только сборничка Dibre chaχamim, из 70 стихов, гл. 22_{17} — 24_{22}.

Первая половина этого сборничка, первые 24 стиха, содержащие вступление и 10 изречений, как показали названные выше ученые, почти дословно совпадают с египетским подлинником. Из 10 изречений только 1 добавлено еврейским писателем, да в 2—3 случаях прибавлена новая мотивировка. Никакого логического порядка в еврейской книге в противоположность египетской, нет; часто почти одинаковые предписания, составляющие в египетской книге одно наставление, размещены в различных местах сборника. Автор эксцерпировал в полном беспорядке самые различные места египетского подлинника. После 11 стиха 23 главы цитаты внезапно прерываются; автор решил, повидимому, что

все интересное из сборника Амен-эм-опе уже им извлечено, и, начиная с этого места, эксцерпирует другой сборник изречений; никаких явных совпадений с сборником Амен-эм-опе мы больше не встречаем.

Я не имею возможности процитировать здесь все поразительные дословные совпадения египетского памятника с еврейским; интересующегося читателя я отошлю к цитированной статье ZATW, где параллельные места наглядно сопоставлены [1]). О заимствовании египтянином у еврея, кроме всяких других соображений, не может быть речи уже потому, что в 24_{12} (ср. 16_2 21_2) мы встречаем в том же сборничке, как эпитет Иагве, „тот, который взвешивает сердца" — этот характерный эпитет египетского бога Тота, перенесенный на Иагве, — явный след заимствования. Факт заимствования таким образом не подлежит ни малейшему сомнению. „О случайном совпадении не может быть и речи", говорит Эрман (стр. 86). Зеллин прибавляет: „Дело вполне очевидно" (стр. 325), „вполне несомненно" (стр. 1327). „Отсюда вытекает с полнейшей несомненностью, что автор „Притч", 22_{17} слл, находится, как в отношении содержания, так и в отношении формы в непосредственной зависимости от поучений Амен-эм-опе" (ст. 1327)... „Блестящее открытие, вплетающее новые лавры в историю немецкой ориенталистической науки" (стр. 1329). „Абсолютно неопровержимый факт" (стр. 1374).

Что касается истории обнаруженного в Библии переводного отрывка, то взгляд Эрмана по этому вопросу таков: „В саитскую или персидскую эпоху один из евреев, живших тогда в Египте, изучил там книгу Поучений Амен-эм-опе, книгу, служившую, как мы видели, школьным руководством. Он сделал эту книгу доступной своим единоверцам, переведя ее на еврейский—или арамейский?—язык; при этом египетского „бога" (отвлеченного бога, бога вообще) он заменил своим Ягве; да и вообще он кое-что пропустил и переделал в тех местах, которые казались ему неподходящими для его читателей. Как и подлинник, его книга начи-

---

[1]) Новые поразительные совпадения обнаружены H. Grimme и K. Sethe (см. выше); эти совпадения дают возможность лучше прочесть и понять оба памятника.

налась словами: „Преклони свое ухо и слушай мои слова и направь свое сердце к пониманию их“ и кончалась словами: „я написал тебе эти тридцать глав“ и т. д. Несомненно, это была еще вполне вразумительная книга; но впоследствии с ней случилось худшее, что может только случиться с книгой—она стала добычей собирателей изречений и сентенций, а эти господа обыкновенно не проявляют большой сообразительности в своей работе. Уже невозможно угадать, сколько рук приняли грех на душу в этом деле“...

Против такого несколько слишком строгого взгляда на библейского писателя, как на тупого и бездарного компилятора, не без успеха возражал Зеллин. Сама по себе основательная и продуманная выборка, которой еврейский автор подверг египетский прототип [1]), показывает, как справедливо указал этот ученый, что он был не только жалким компилятором. Обратим внимание, с какой нарочитой тщательностью библейский писатель устраняет все следы многобожия, храмового культа или веры в загробную жизнь. Правда, ничего нового—не в культовом, а в чисто этическом смысле — он, со своей стороны, вопреки мнению Зеллина, не вносит. Ряд выкидываний и изменений объясняется новым характером, приданным книге в противоположность прототипу. Подлинник — это руководство для воспитания будущего придворного или высшего чиновника; он содержит поэтому целый ряд специфических наставлений. Все такого рода наставления, за исключением случайных, но тем более показательных недосмотров, еврейский автор, предназначающий свою книгу для широких кругов верующих, устранил.

Вывод Зеллина таков: при глубоко продуманном миросозерцании, еврейский автор, повидимому, технически очень слабо владеет литературным жанром сентенций и поэтому принужден держаться как можно ближе к своим египетским прототипам.

И в самом деле: что могло привлекать еврейского писателя в египетском подлиннике со стороны содержания? Здесь нет ни одной нравственной максимы, которая содержала бы что-либо оригинальное и не была бы общим местом всякой этики. В самом деле, неужели еврею надо

---

1) Ср. Gressmann, l. c., 288.

было штудировать иероглифы, чтобы узнать, что нельзя обижать бедняка и вдовы, что с дураком не стоит разговаривать? Египетской идейной собственностью является разве что идея о циркуляции богатства. Поучительны поэтому не те места, которые еврей заимствует у египтянина, а то, что он вычеркивает, чего он не хочет заимствовать. Но для изучения этих мест надо прежде всего датировать еврейский памятник.

В нашем отрывке дважды упоминается царская власть: 22_{29} — „Видишь ли ты человека, искусного в своем деле? Он будет стоять перед лицом царей“, 24_{21} — „Бойся, мой сын, Иагве и царя: не примыкай к мятежникам“. На основании этих мест наш отрывок был авторитетнейшими ветхозаветниками [1]) относим к царскому времени, даже точнее к восьмому веку; эту датировку поддерживают теперь Зеллин и Грессман [2]); Эрман говорит о Саитской или Персидской эпохе; „эта теза, которую он ничем точнее не обосновал, очевидно, стоит в зависимости от (принятой) датировки Притч, которые до сих пор обычно относили к слишком позднему времени“ (Грессман, стр. 288).

Против такой датировки, поскольку она исходит из указанных мест, могут быть сделаны, однако, следующие возражения. Можно предположить, во-первых, что здесь речь идет о будущей службе какому-нибудь из властителей диаспоры [3]), во-вторых, что это место было машинально списано с египетского подлинника. Обе эти возможности представляются мне маловероятными. Мы видели уже, что автор систематически устраняет все многочисленные наставления подлинника, относящиеся к служебной карьере ученика; поэтому прибавлять от себя наставление, подобное приведенному выше 22_{29}, он во всяком случае не стал бы; оно могло случайно сохраниться только в результате машинального списывания. Но как раз в египетском прототипе первого из наших мест мы читаем только: „Достоин того, чтобы стать придворным“. Если наш автор говорит: „перед лицом царей“,

---

[1]) Напр. Budde, „Literatur“, стр. 294 слл.

[2]) L. c., 286: „Dass sie aus der Königszeit stammen müssen, versteht sich von selbst“.

[3]) Ср. Gressmann, l. c., 286—287: „Die Beziehung auf ausserisraelitische Könige scheint mir eine Verlegenheitsauskunft zu sein“.

то, очевидно, остановился он на нашем месте и парафразировал его, вводя царя впервые. Второе место еще более показательно. И оно, правда, может восходить к какому-либо египетскому прототипу, но мы знаем уже, как щепетилен наш автор в религиозных вопросах. Мне не представляется поэтому вероятным у еврейского писателя после-пленной эпохи такое сопоставление Иагве и нечистого языческого царя. — „Бойся Иагве и царя". Вспомним хотя бы знаменитый девтерономический царский закон (17_{15}): „Если ты захочешь поставить над собой царя, то ставь только такого, которого Иагве, твой бог избрал. Только соплеменника твоего ставь над собою царем: иноземец, иноплеменник не должен быть твоим царем". Да и вообще достаточно восстановить в своей памяти весь дух после-пленной еврейской литературы, чтобы согласиться с тем, что такое сопоставление для нее невозможно. Только еврейский царь, помазанник Иагве, мог иметься в виду в таком контексте.

К этим соображениям надо прибавить еще следующие высказанные Грессманом (стр. 286) соображения внутренне-структурного характера. Устные афоризмы обычно короче письменных; чем короче изречение, тем обычно оно древнее. Конечно, это правило не может применяться к отдельным случаям и может иметь значение только как средняя статистическая норма. Руководясь этим правилом, придется считать II — V собрания сборника Притч — старыми, а I и VI (по крайней мере 31_{10-31}) более новыми; вывод получается вполне естественный, так как поздние прибавки обычно присоединяются в качестве вступления и послесловия. Решающее же значение имеет, по мнению Грессмана, 25_1. Здесь мы имеем своеобразное замечание о „мужах Езекии"; так как никто до сих пор не указал, какую цель могла бы иметь вставка такого указания, то место это, должно быть основывается на хорошей традиции. Таким образом, IV собрание возникло в VIII — VII веках и к этому же времени надо, по мнению Грессмана, отнести II — V собрание, тогда как I и V относятся к более позднему времени.

Гораздо важнее другой приводимый Грессманом (стр. 288) довод. Переводчик египетских изречений тщательно исключает при переводе все то, что так или иначе относится

к учению о загробном воздаянии. В после-пленное время трудно представить себе такую партию, для которой такое учение, даже в качестве второстепенной дополнительной догмы, казалось бы недопустимой ересью. В до-пленное время, когда индивидуализм еще только начал проникать в еврейскую религию и когда делом религии были судьбы всего народа, а не отдельных людей, такой образ действий переводчика вполне понятен.

И наконец, после плена Иудея попадает культурному влиянию сперва Персии, затем Эллады; Египет наоборот находится в это время в состоянии глубокого упадка (Gressmann, 296). Итак, и по этим соображениям более вероятна до-пленная датировка.

Как мы уже говорили, не может быть сомнения в том, что часть Притч, 22_{17} — 24_{22}, представляла собой законченный, самостоятельный сборник. Однако, перевод с известного нам египетского прототипа резко обрывается на 23_{11}. Тем не менее, и в 24_{12} мы встречаем характерный египтизм (бог, „взвешивающий сердца“), так что не может быть сомнения в том, что и остальная часть восходит к каким-то неизвестным нам египетским прототипам [1]).

Но любопытнее всего вот что: почти вслед за тем местом, где обрывается перевод, следует ст. 23_{13}, представляющий почти дословный перевод из изречений Ахикара (81 слл. Cowley = Ungnad 55_{3-4}), в той форме, в которой, их читали в V веке евреи элефантинской военной колонии в Египте. Как объяснить этот факт, отмеченный впервые Perles'ом?

Грессман, которому до сих пор казалось трудным допускать происхождение еврейских литературных памятников в египетской диаспоре, дает в своей статье, сам того не замечая, два различных и взаимно друг друга исключающих объяснения способа заимствования. На стр. 281 и 283 своей статьи [2]) он предполагает либо устное посредничество

---

[1]) Предполагать вместе с Грессманом (стр. 2 0), что в Египте могла существовать другая редакция изречений Амен-эм-опе, буквально совпадающая и во второй части с еврейским сборником и бывшая его прототипом, трудно, виду любопытного совпадения еврейского сборника со сборником изречений Ахикара, о котором я сейчас скажу.

[2]) А также в статье „Die Aufgaben der alttest. Forschung“, стр. 12.

арабов, либо письменное — финикиян. Первая возможность абсолютно исключается; устная передача не сохранила бы чисто стилистической вступительной формулы в дословном виде, ни следов буквального подстрочного перевода. Финикийская гипотеза имеет предпосылкой факт, еще более непонятный, чем тот, который нужно объяснить. Финикияне были торговыми посредниками; заимствование и передача ими алфавита преследовала торговые цели. Но о финикийской литературе, о финикийских ученых мы ничего не слышим, а перевести на финикийский язык иератический документ не такое легкое дело. Если нас останавливает трудность предположения, что в Палестине были люди, читавшие различные гиератические документы и делавшие из них выборку, то трудность эта станет еще большей, если вместо духовно восприимчивых и любящих литературу евреев мы подставим узко-практичных финикиян.

Повидимому, по этой причине Грессман, придя к концу своего исследования, забывает о высказанном им предположении и рисует другой способ заимствования: еврейские придворные дипломатические секретари (sefer mahir) знали, конечно, египетский язык и могли перевести заинтересовавший их египетский документ на еврейский язык. Это — возможно, хотя вряд ли чиновник выкинул бы как раз то, что для чиновника должно было быть всего интереснее...

Но все эти предположения имеют молчаливым исходным пунктом отсутствие еврейской диаспоры в Египте в до-пленное время. — А если так, то не проще ли всего принять то объяснение, которое сразу же пришло в голову Эрману, ошибавшемуся, как мы видели, только в хронологии: „один из евреев, живших в Египте, изучил там книгу Поучений Амен-эм-оне и сделал ее доступной своим единоверцам, переведя на еврейский или арамейский язык“.

В самом деле, насколько трудно представить себе, чтобы уже в условиях допленного времени в Палестине сидели ученые, изучающие язык и головоломную письменность Египта, настолько же понятно, что евреи, жившие в самом Египте и окруженные со всех сторон египтянами и их мудростью, могли почувствовать потребность изучить их труднейшую письменность, чтобы ознакомиться с сокровищами их литературы. Если это так, то понятно, что еврей-

ский ученый, делавший весьма сознательную выборку из двух или нескольких египетских книг для еврейского сборника изречений, включил сюда и один или больше из афоризмов Ахикара — ведь мы знаем, что еще в V веке книга Премудрости Ахикара была любимой книгой для чтения у египетских евреев. При оживленных сношениях между метрополией и диаспорой книга эта быстро попала в Палестину и впоследствии, как часть большого сборника „Притч", вошла в библейский канон. Таким образом, открытие Эрмана — новый довод в пользу существования до-пленной диаспоры в Египте. С другой стороны, Зеллин справедливо замечает по поводу нового открытия: „Ведь, конечно, книга Амен-эм-опе — не единственное произведение египетской литературы, ставшее доступным иерусалимским евреям до-пленной эпохи! Это возлагает на нас обязанность еще серьезнее, чем до сих пор, вообще при изучении еврейских воззрений, представлений, идеалов и т. д. всегда ставить вопрос, не может ли здесь быть налицо египетское влияние".

При таком положении дел вопрос о наличности египетского литературного влияния в самых различных частях Библии (в том числе в рассказе о пребывании евреев в Египте!) становится на очередь и не случайно теперь к тезе Эд. Мейера о наличии египетского влияния в схеме пророческих книг присоединились виднейшие ветхозаветники и египтологи; не случайно занялся изучением египетских литературных источников книги Бытия Грессман [1]); не случайно в том же направлении ведут свои работы Эд. Норден [2]) и Изр. Леви [3]).

Но новое открытие Эд. Мейера, пожалуй, еще поразительнее первого. В своей статье „Aegyptische Dokumente aus der Perserzeit" [4]) он подверг изучению новую демотическую хронику, опубликованную В. Шпигельбергом. При этом он отмечает поразительное сходство между тенденциозной трактовкой истории в этом памятнике и такой же трактовкой ее в девтерономических частях книг Судей и Царей

---

[1]) „Ursprung und Entwicklung der Joseph-Sage".

[2]) „Die Geburt des Kindes", 1924.

[3]) „Le ravissement du Messie enfant", *Revue des Etudes juives*, 1922—23.

[4]) *Sitzber. Preuss. Akad. Wiss.*, 1915, XVI, 288 сл.

и Хрониках. Правление каждого царя здесь рассматривается с той точки зрения, соблюдал ли он (ритуальный) закон; в каждом бедствии усматривается наказание божие за несоблюдение закона, напр.: „Фараон Неферит. Так как он в своих делах поступал справедливо, то ему наследовал его сын. Этот сын был вскоре свергнут с престола в наказание за многочисленные грехи, совершившиеся в его правление... Так как он покинул закон (pchp), то еще при его жизни занял его трон другой... Четвертый царь... не шел по пути бога; за это он царствовал недолго... Акорис... смог процарствовать все свое время, так как он был благодетелен к храмам. Но его свергли, так как он покинул закон (его сын Неферит). Так как в царствование его отца покинули закон, то грехи (отца) обрушились на сына“ и т. д. При этом, как показывает Мейер, историческая действительность беспощадно искажалась в угоду религиозной схеме.

Итак, и еврейская своеобразная философия истории — результат того же египетского влияния! И то, что так возмущало протестантских богословов, — еврейское „законничество“ — в египетском прототипе налицо в гораздо более резкой и неприятной форме: „es liegt doch klar vor Augen, wie tief er immer noch unter den gleichartigen Erzeugnissen des Judentums steht“ (Ed. Meyer, l. c., 304).

В заключение укажу на еще один чрезвычайно важный источник для критики текста Библии — это раввинская и вообще послебиблейская еврейская литература. До сих пор эта литература не могла быть использована в этом направлении, так как она была доступна только еврейским ученым, не стоявшим на точке зрения критической школы. Впервые пошел по этому пути M. J. ben Gorion в своем посмертном труде „Sinai und Garizim, Forschungen zum AT auf Grund rabbinischen Quellen“, Berlin 1925. Gressmann (ZATW, 1925, стр. 296) отмечает, что автор обладает ярким и критическим умом и вполне владеет критическим методом современной европейской библейской науки; он характеризует работу ben Gorion'а как выдающуюся („hochbedeutsam“) и открывающую целый ряд новых перспектив.

Этот факт к счастью не единичный. Все более частыми становятся случаи, когда евреи, прошедшие старую ешибот-

скую закалку, покидают клерикальный лагерь и начинают работать рука об руку с европейской наукой. Можно уже смело утверждать, что единый еврейско-протестантский фронт в библейской науке — дело ближайших лет.

Соломон Лурье.