

А.С. Кацкин

ВЕЛИКАЯ ПЕСНЬ МОИСЕЯ (ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ВТОР 32:1–43)

В настоящей статье содержится всесторонний анализ одного из важнейших поэтических текстов Пятикнижия — великой песни Моисея (Втор 32:1–43). Автор рассматривает связанные с этим богодохновенным гимном исагогические вопросы: авторство, структура, богослужебное употребление и другие, а также дает подробный экзегетический анализ каждого стиха, постоянно обращаясь к масоретскому тексту, Септуагинте и новым переводам, используя как толкования отечественных экзегетов, так и комментарии западных библеистов. В связи с отсутствием в русской богословской литературе современных монографий по данной теме можно надеяться, что предлагаемое исследование будет интересно всем, изучающим Священное Писание.

Ключевые слова: Второзаконие, глава 32, великая песнь Моисея, г̄b-текст, библейская песнь, Нα'āzīnū, «сыны Божии», неверность Израиля, суд Божий, возмездие врагам Бога.

В 32-й главе книги Второзакония находится «один из прекраснейших поэтических текстов Священного Писания»¹, который уже древние толкователи (Филон Александрийский, свт. Афанасий Великий, свщмч. Ипполит Римский) назвали «великой песней Моисея». Очевидно, такое наименование дано для того, чтобы отличить Втор 32:1–43 от другой песни Моисея (Исх 15:1–18), которую его богодохновенные уста произнесли сразу после исхода из Египта. Великой песнь Моисея во Второзаконии названа по двум причинам. Во-первых, она гораздо больше по объему в сравнении с его ранней песней (примерно в 2,5 раза). Во-вторых, в ней в сжатой форме выражены многие идеи, важные для всего ветхозаветного богословия и получившие развитие в других книгах Ветхого Завета. И если Второзаконие справедливо называют «центром Ветхого Завета», то великую песнь Моисея можно считать квинтэссенцией девтерономического²

Алексей Сергеевич Кацкин — кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Саратовской православной духовной семинарии, доцент.

¹ Αθανασίου-Παπαθανασίου Ε. Η Παλαιά Διαθήκη στη ζωή μας. Αθήνα, 2000. Σ. 54.

² Библейские критики считают, что исторические книги первой группы (Навина, Судей, Царств) были отредактированы девтерономистом (то есть человеком или группой людей, находившимся под сильным влиянием Второзакония), и потому прилагательное «девтерономический» прилагают к учению не только Второзакония, но и указанных исторических книг. Мы же в данном контексте употребляем термин «девтерономический» в более узком и буквальном смысле, то есть только в отношении книги Второзакония и потому в нашем словоупотреблении выражение «девтерономическое богословие» равнозначно выражению «богословие книги Второзакония».

богословия. Кроме того, многие толкователи называют Втор 32:1–43 «лебединой песнью» Моисея, так как она была произнесена перед смертью Моисея и ее содержание фактически является предсмертным завещанием великого законодателя и пророка³.

Богослужебное употребление песни Моисея

В иудейской традиции песнь Моисея называется «Ha'āzînû» (по первому слову — **הָאִזֶּן**, «внимай»). Этот текст является по порядку десятой из одиннадцати частей, на которые делится книга Второзакония в соответствии с синагогальной практикой чтения Торы⁴. В Православной Церкви Втор 32:1–43 входит в число 9-ти библейских песней, имеющих богослужебное употребление. В древней Церкви великая песнь Моисея употреблялась регулярно, причем одни уставы предусматривали ее ежедневное пение на утрене, тогда как другие — в определенные дни седмицы. Во время становления канонов песнь Моисея получила связь со второй песнью канона на утрени. Однако после X в. по неясной до сих пор причине⁵ песнь Моисея вместе со второй песнью канона перестала быть постоянным элементом церковного богослужения и превратилась в очень редкое песнопение. В соответствии с современным Уставом поется эта библейская песнь только 6 раз в году, по вторникам в период Святой Четыредесятницы. Есть еще 5 дней, когда на утрени поется вторая песнь канона (вторник сырной седмицы, субботы Мясопустной, Сырной и Троицкой, четверг 5-й седмицы Великого поста), однако в этих случаях библейская песнь не стихословится, поются только тропари канона. Во все остальные дни года вторая песнь канона (а, следовательно, и песнь Моисея) не поется вовсе.

Происхождение песни Моисея

Как вопросы об авторстве и времени написания книги Второзакония в целом вызывают значительные разногласия между библеистами, так расходятся мнения экзегетов и о происхождении песни Моисея. Мы в данном исследовании не будем рассматривать теории происхождения всей книги Второзакония, а ограничимся только проблемами, связанными с датировкой и авторством великой песни Моисея.

³См.: *Αθανασίου-Παπαθανασίου* Е. Н Παλαιά Διαθήκη... Σ. 55, 57.

⁴См.: *Christensen D. L. Deuteronomy 21:10–34:12 // Word Biblical Commentary*. Dallas, 2002. Vol. 6b. P. 784.

⁵См.: *Петров А. Е., Никитина И.С., Ткаченко А.А. Второзаконие // Православная энциклопедия*. М., 2005. Т. 10. С. 18.

Сразу отметим, что во Второзаконии дважды (перед текстом песни и после нее) сказано, что «изрек Моисей вслух всего собрания Израильтян слова песни сей до конца» (31:30; см. также 32:44). Кроме того, в 31:16–22 названы обстоятельства, при которых появилась песнь Моисея: Господь повелел Моисею составить песнь, которая впоследствии, когда Израиль согрешит и будет терпеть бедствия и скорби, станет свидетелем против Израиля. Наконец, в 31:22 сказано, что Моисей написал эту песнь. Приведенные отрывки содержат ясные указания, что именно Моисей является автором данной песни и именно он при жизни впервые произнес ее. Не вызывает сомнений актуальность и необходимость такого обращения великого вождя и пророка к народу перед своей смертью. Моисей был реалистом, он хорошо знал этот жестоковый и неустойчивый в вере народ. Его многолетний опыт четко говорил ему, что не стоит строить иллюзии относительно поведения Израиля после поселения в Ханаане. Раз люди, бывшие очевидцами чудес в Египте и на Синае, вскоре после этого изготавлили золотого тельца, то и в Ханаане они будут обращаться к другим богам⁶. Если современники Моисея на протяжении 40 лет постоянно роптали на своего вождя, то и впоследствии их потомки будут огорчать и раздражать Господа. Потому он, предвидя отступление Израиля от Бога, обращается к будущим поколениям с целью разъяснить им причины тех бедствий, которые обрушатся на них, а также обратить к покаянию и подарить надежду на восстановление.

Несмотря на ясные указания в библейском тексте, современные критики считают песнь Моисея поздним произведением. При этом сами библейские указания на принадлежность данной песни Моисею воспринимаются как поздние добавления⁷. Так, С. Драйвер выставил предположение, что оригинальный вариант песни не сохранился; но редактор взял некий текст, который к его времени уже считался достаточно древним, добавил его к Второзаконию и снабдил замечаниями об авторстве Моисея. При этом редактор опирался на предание о

⁶См.: Brown R. *The Message of Deuteronomy. Not by Bread Alone*. Leicester, 1997. P. 292.

⁷Так как о песни Моисея говорится в 31:16–22, то этот фрагмент также считается поздней интерполяцией. Более того, высказывается мысль, что изначально отрывки 31:14–15, 23–29 и 32:45–47 составляли единый отдел, в котором говорилось об избрании Иисуса Навина преемником Моисея, положении книги закона «одесную» ковчега Завета и содержались последние наставления Моисея. См.: Merrill E.H. *Deuteronomy // The New American Commentary*. Nashville, 2001. V. 4. P. 408. Несмотря на кажущуюся логичность такого построения, оно основано на вольном обращении с текстом Библии, в результате которого «вырезаются» целые отделы Священного Писания. Такой подход сам по себе не вызывает доверия. Кроме того, возникает простой вопрос: зачем редактор прибегал к таким замысловатым перестановкам в тексте Второзакония, вместо того чтобы просто добавить песнь Моисея со всеми сопутствующими примечаниями?

том, что Моисей перед смертью произнес аналогичную песнь, в которой предупреждал народ об опасностях, связанных с отступлением от Господа⁸.

Понятно, что для такой вольной интерпретации очевидных свидетельств Священного Писания нужны очень веские основания. Какие же аргументы приводятся критиками в пользу позднего происхождения песни Моисея и какую датировку для данного текста они предлагают сами? Рассмотрим доводы в пользу происхождения гимна в эпоху, отстоящую на несколько веков от времени Моисея, которые встречаются в труде С. Драйвера, английского критика конца XIX – начала XX в. Этот исследователь был убежденным сторонником поздней датировки песни Моисея, и предложенные им аргументы впоследствии были повторены другими критиками. С. Драйвер видит ясные следы постмоисеева происхождения рассматриваемой песни, во-первых, в ее содержании, во-вторых, в стиле и словоупотреблении.

В самом содержании песни находят следующие указания на ее происхождение в период монархии. В частности, в 32:7–9 говорится, что избрание Господом Израиля произошло в «дни древние». Если само избрание Израиля соотнести с событиями исхода из Египта, то это неопределенное хронологическое указание можно воспринимать как аргумент в пользу того, что автор данного гимна жил в эпоху, отстоявшую на несколько веков от времени исхода и завоевания Ханаана. Однако такое толкование не является единственной возможной интерпретацией данного выражения. Словосочетание «дни древние» может означать, что Яхве в древнейшие времена (во время расселения людей по земле или в патриархальную эпоху) избрал Себе израильский народ. Если его все же относить ко времени Моисея, то данное выражение можно интерпретировать как обращение к далеким потомкам, для которых времена Исхода были «днями древними».

Далее в песни Моисея говорится, что Израиль уже прожил довольно долгое время в Ханаане (стт. 13–14), уже успел впасть в идолопоклонство (стt. 16–18), и его политическое положение стало почти катастрофическим. Использование глаголов в прошедшем времени позволяет думать, что автор песни непосредственно обращается к виновному поколению израильтян; уже одно только это обстоятельство, по мнению критиков, является ясным признаком постмоисеева происхождения данной песни⁹.

Действительно, этот аргумент следует признать самым серьезным, но ему можно противопоставить взгляд на песнь Моисея как на сугубо пророческий

⁸См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy. Edinburgh, 1902. P. 347.

⁹См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 345–346.

текст. Библейские пророки нередко при описании будущего используют глаголы в прошедшем времени (так называемое пророческое прошедшее время); например, в Соф 3:15 сказано: «Отменил Господь приговор над тобою, прогнал врага твоего!» Однако этот текст явно относится к будущему времени, так как суд над Иудеей, о котором постоянно говорит пророк Софония, еще ожидается и уж тем более восстановление народа и поражение его врагов — дело будущего. Точно так же в песни Моисея имеет место пророческое ожидание будущего¹⁰, а не изображение конкретных исторических событий. Автор песни действительно обращается к израильтянам, жившим в Земле Обетованной и оставившим Господа ради других богов. Но из этого не следует делать вывод, что автор адресует слова своей песни современникам; напротив, он пророчески обращается к потомкам, обличает их в неверности и разъясняет причины тех бедствий, которые их постигнут за это. Именно потому содержание гимна изобилует метафорами, но не содержит четких указаний, которые позволили бы с большой степенью вероятности идентифицировать какие-либо исторические реалии. Кроме того, Моисей вполне мог предвидеть все те обстоятельства, которые явно относятся к будущим поколениям и которые в тексте песни изображены как свершившиеся. В частности, поселение Израиля в Ханаане и его будущее процветание в земле, «где течет молоко и мед», великий законодатель рассматривал как уже почти свершившееся событие и не сомневался в его реальности¹¹. Точно так же он мог быть вполне уверенным в нарушении Израилем завета и в отступлении от Бога, о чем мы уже говорили. Все же остальные подробности (политическое ослабление Израиля, нашествие врагов и их наказание Господом) в тексте песни представлены как события будущего и в любом случае их следует рассматривать как пророчество. В свете всего сказанного нельзя не отметить, что использование указанной аргументации сторонниками поздней датировки песни Моисея свидетельствует о том, что они или отвергают возможность пророчества в принципе, или же демонстрируют свое непонимание самой природы пророчества.

Еще одно основание в пользу поздней датировки песни Моисея видят в стихе 21, где сказано, что в качестве орудия для наказания Израиля Господь использует «не народ», который также называется «народом бессмысленным». Высказывается предположение, что так названы ассирийцы; а раз в песни Моисея предсказывается их скорое нашествие, то она появилась накануне падения Самарии в 722 г. до Р.Х. или накануне вторжения Сеннахериба в 701 г. Одна-

¹⁰См.: Keil C., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. Peabody, 2002. V. 1. P. 985.

¹¹См.: Ibid. P. 986.

ко этот аргумент совсем неубедителен, так как «не народом» мог быть назван любой языческий народ, который был врагом Израиля¹².

Наконец, сам стиль и богословие песни Моисея указывают, по мнению критиков, на ее происхождение в халдейскую эпоху, то есть в VII–VI вв. до Р.Х. В частности, противопоставление Яхве и языческих богов, а также терминология, используемая в осуждении идолопоклонства, описании падения, наказания и последующего восстановления Израиля — все эти особенности напоминают тон и манеру Иеремии, Иезекииля и девтерономического редактора исторических книг¹³. Более того, наличие во Втор 32:1–43 параллелей с богословием и стилистическими особенностями книг дополненных пророков дало основание одному из библеистов (К. Корнилю) охарактеризовать песнь Моисея как «резюме пророческого богословия»¹⁴. Однако и против такого подхода к песни Моисея можно привести возражения. Во-первых, сам С. Драйвер признает литературную индивидуальность автора песни и то обстоятельство, что в тексте песни обнаруживается относительно немного терминов и выражений, сходных с лексикой пророческих книг¹⁵. Потому рассуждения, основанные на стиле песни Моисея, все-таки имеют гипотетический характер. Во-вторых, песнь Моисея наполнена редкими выражениями и архаичными формами, что позволяет говорить о ее близости древнейшим произведениям европейской поэзии¹⁶. В частности, архаизмами можно считать составные слова «не бог» и «не народ» (ст. 21), а также наименование Йешурун (ст. 15, в русском Синодальном переводе — «Израиль»), которое кроме песни Моисея встречается в Втор 33:5, 26 и в Ис 44:2, причем его употребление в книге Исаии можно считать заимствованием из Второзакона. Необходимо отметить и употребление в стихе 42 термина פָּרָעֹת (в Синодальном переводе «начальники»), который во всем Ветхом Завете встречается еще один раз, причем в другом древнейшем поэтическом тексте — песни Деворы (Суд 5:2)¹⁷. Наконец, используемый в стихе 10 объектный местоименный суффикс נִזְנֵן [неясно, все ли тут в порядке с огласовками] также является ар-

¹² См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. Philadelphia, 1937. P. 297.

¹³ См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 347.

¹⁴ Ibid. P. 346.

¹⁵ См.: Ibid. P. 347.

¹⁶ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 297.

¹⁷ См.: Тантлевский И.Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2005. С. 142.

хаической формой в отличие от позднего и более распространенного в Библии **נִיר**¹⁸. [поставить огласовку под буквами, у меня в Word не получилось]

Наряду с наличием архаизмов, в тексте песни присутствуют многочисленные образы и термины, которые встречаются в речах Моисея, находящихся во Второзаконии, а также в других книгах Пятикнижия. Особое внимание стоит обратить на термин **לְמַעַן** (ст. 3), который используется для обозначения величия Бога преимущественно в речах Моисея во Второзаконии (3:24, 9:26, 11:2), тогда как в других местах Ветхого Завета он редко употребляется именно в этом смысле. Также характерной является редкая форма множественного числа **יָמֹנוּת** («дни»), которая кроме Втор 32:7 используется только в псалме, принадлежащем Моисею (Пс 89:15)¹⁹.

Косвенно против поздней датировки песни Моисея говорит то обстоятельство, что сами критически настроенные библеисты признают трудность отнесения песни Моисея к какому-либо определенному историческому времени. Одним из наиболее популярных является мнение, что указанное поэтическое произведение появилось в 1-й четверти VIII в. в Израильском царстве в период правления царей Иоаса и Иеровоама II. В пользу этого говорит то, что Израиль находится в тяжелом положении (ст. 30), но в будущем Господь восстановит Свой народ и сокрушит его врагов (стт. 36–43)²⁰. Кроме того, некоторые исследователи указывают на наличие в тексте песни слов, характерных для северного диалекта еврейского языка²¹. Все эти особенности позволяют датировать песнь эпохой Иоаса и Иеровоама II, так как в конце IX в. при царе Иоахазе Израильское (Северное) царство переживало период упадка, было на грани катастрофы, но Господь спас его от падения и даровал победу над всеми врагами (4 Цар 13–14).

¹⁸ См.: Christensen D. L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 797.

¹⁹ См.: Keil C., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. P. 986. В указанном комментарии приводятся и другие стилистические особенности песни, которые могут указывать на Моисея как на ее автора, однако не все из них представляются столь убедительными, как выбранные нами примеры. Например, наименование Бога «скалой» («тврдыней») используется в Псалтири и в книге Исаии (Пс 17:3, 91:16; Ис 26:4). Более того, в Пятикнижии термин **לְמַעַן** употребляется в отношении к Богу только в песни Моисея, потому никак не может считаться признаком древнейшего происхождения данного гимна. Точно так же образ орла в стихе 11 хотя и имеет параллели с Исх 19:4, нередко встречается в пророческих книгах.

²⁰ См.: Harford J.B. Deuteronomy // A New Commentary on Holy Scripture Including the Apocrypha. London, 1946. P. 166.

²¹ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 297.

Однако исторические параллели со временами Иоаса и Иеровоама II (равно как и с другими периодами истории Израиля) являются слишком субъективными, так как в тексте песни нет конкретных указаний на определенную историческую эпоху, а существующие замечания можно отнести ко многим периодам кризиса, которыми изобилует история Израиля.

Более того, в самом содержании песни косвенных положительных свидетельств в пользу ее древности можно обнаружить гораздо больше, нежели оснований для ее поздней датировки. В частности, как указывает И.Р. Тантлевский, в тексте песни Израиль воспринимается как единое социально-экономическое целое, следовательно, даже не подразумевается существование отдельных Северного и Южного царств. Более того, нет ни малейшего намека на наличие царя у Израиля, отсутствуют осуждение произвола верховной власти и обличения социальной несправедливости (последние особенно свойственны пророческой литературе). Нет указаний и на совершение богослужений в Иерусалимском Храме, на поклонение Баалу, на реальность конкретного могущественного внешнего врага. Напротив, присутствуют только лишь общие обвинения в идолопоклонстве, говорится об угрозе со стороны соседних народов как о наказании за это. На основании указанных особенностей содержания песни И.Р. Тантлевский утверждает, что общественно-религиозная ситуация, отраженная в песни Моисея, может быть с большой долей уверенности соотнесена с эпохой Судей (XII–XI вв. до Р.Х.)²². А это уже время, близкое к жизни Моисея, так что нет ничего невозможного в том, что Моисей мог в своей песни пророчески описать состояние Израиля в ближайшее столетие после своей смерти.

Итак, у нас нет серьезных оснований для сомнений в том, что Моисей действительно произнес эту песнь перед израильским собранием. Потому следует говорить не об авторстве песни и времени ее происхождения, а только лишь о времени ее включения в текст книги Второзакония, а также о том, когда она приобрела свой окончательный вид (то есть могли ли иметь место дополнения и исправления редакторов более позднего времени)²³.

Насчет наличия в современном тексте песни редакторских добавлений можно говорить лишь гипотетически. В частности, мы не исключаем того, что фрагменты 31:30 и 32:44, в которых говорится о произнесении Моисеем песни перед собранием народа, действительно могли быть добавлены впоследствии редактором для того, чтобы связать текст песни Моисея с предшествующими и

²²См.: Тантлевский И.Р. История Израиля и Иудеи... С. 142–143.

²³Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 297.

последующими частями Второзакония. Однако это ни в коем случае не означает, что само содержание этих стихов можно воспринимать как вымысел и что идентификация данного гимна как песни Моисея является искусственной.

Структурный анализ песни Моисея

Прежде всего, необходимо отметить, что согласно талмудическим правилам текст Втор 32:1–43 должен быть оформлен особенным образом, что нашло свое выражение, например, в Алеппском и Ленинградском кодексах: начало песни отделяется от предыдущего текста большим пробелом, конец — также пробелом, но меньшим по размеру. Текст самой песни должен быть написан в два столбца²⁴.

В современных изданиях Библии выдерживается традиция печатания текста песни Моисея в два столбца; при этом сама песнь занимает ровно 70 строк. Конечно же, на это символическое число не могли не обратить внимания библеисты. В частности, русский экзегет начала XX в. А. Прахов высказал мысль, что такой объем песни Моисея является следствием редакторской работы масоретов, которые руководствовались идеей числовой символики. Дело в том, что если взять те фразы и выражения, которые содержатся в тексте Втор 32:1–43 в Септуагинте, но отсутствуют в масоретской версии²⁵, то из них в совокупности можно составить 2 строки (4 полустроки). А. Прахов пытался доказать, что эти предложения изначально присутствовали в тексте песни Моисея, которая в первоначальном виде занимала 72 строки, или 144 полустроки (символическое число, равное 12×12 , то есть полнота всего Израиля)²⁶. Однако масореты, по мнению А. Прахова, решили сократить число строк песни до 70-ти для того, чтобы косвенно выразить мысль, что Моисея слушали 70 старцев израильских (это утверждение он доказывает путем довольно спорного анализа Втор

²⁴ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 785; Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2001. С. 369.

²⁵ Вот фрагменты, отсутствующие в масоретском тексте (приводятся нами по русскому Синодальному переводу, в котором они заключены в скобки): «и ел Иаков» (ст. 15), «и клянусь десницею Моею» (ст. 40), «веселитесь, небеса, вместе с Ним, и поклонитесь Ему, все Ангелы Божии <...> и да укрепятся все сыны Божии <...> и ненавидящим Его воздаст» (ст. 43).

²⁶ См.: Прахов А. Песнь Моисея (XXXII гл. Второзакония) по текстам масоретскому-еврейскому и греческому LXX (экзегетическая заметка) // Христианское чтение. 1913. № 1. С. 1005–1010.

31:28²⁷), которые были одновременно представителями и всего Израиля, и всех народов мира²⁸.

Символическое соотнесение количества строк в песни Моисея с количеством народов на земле и количеством потомков Иакова заслуживает внимания, тем более что такую мысль разделяют другие экзегеты²⁹. Однако большинство других утверждений А. Прахова кажутся, по меньшей мере, спорными. В частности, сама речь о том, что масореты позволяли себе удалять целые фразы из священного текста, не соответствует нашим знаниям о правилах копирования еврейского текста в период талмудистов и масоретов, когда точности переписывания придавали решающее значение. Кроме того, мы знаем, что еврейские книжники уже в доталмудический период произвели различные вычисления, связанные с текстом Торы (высчитали количество букв, стихов, средний стих, среднее слово и среднюю букву в Пятикнижии), так что предполагаемые А. Праховым существенные редакторские изменения в тексте песни Моисея совершенно не представляются возможными. Наконец, утверждения А. Прахова о том, что оригинальный текст песни Моисея содержал все те фрагменты, которые присутствуют в Септуагинте, можно признать справедливыми лишь отчасти, так как в ряде случаев предпочтительными являются краткие чтения масоретского текста (что мы покажем далее, в экзегетическом разделе нашей статьи).

Таким образом, мнение А. Прахова, что масоретский текст песни Моисея является тенденциозным сокращением ее оригинальной версии, мы считаем несостоятельным; его экзегетические и текстологические выкладки позволяют лишь гипотетически говорить о том, сколько строк содержал тот текст, который лежал перед переводчиками LXX. В то же время наличие 70-ти строк в

²⁷ А. Прахов говорит, что в греческом тексте слушателями Моисея названы «главы колен и старцы», тогда как в масоретском тексте — только «старцы колен». Эти данные он сопоставляет с сообщением Исх 1:5 о 70-ти потомках Иакова, на основании которого иудейская традиция говорила о 70-ти родах (коленах) Израиля. Далее А. Прахов заключает: редакторы масоретского текста настойчиво пытались провести мысль, что Моисея слушали 70 старцев, по одному от каждого рода (см.: *Прахов А. Песнь Моисея… С. 1010–1012*). Однако это стремление определить точное количество слушателей песни Моисея при отсутствии прямых библейских данных кажется бесперспективным, а проводимые построения выглядят искусственными. Кроме того, в масоретском тексте в 31:28 сказано, что Моисей призывает еще «надзирателей ваших» (по Синодальному переводу), а в греческом тексте названы еще и «судьи ваши» (*τοὺς κριτὰς ὑμῶν*), о чем А. Прахов умалчивает.

²⁸ См.: Там же. С. 1015.

²⁹ См.: *Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 785–786.*

современном еврейском тексте песни Моисея следует воспринимать как авторитетное текстуальное свидетельство о структуре данной песни.

Песнь Моисея, с одной стороны, является типичным представителем европейской поэзии, с другой стороны, это один из самых изящных и замечательных библейских поэтических текстов, причем его красота отражается даже в переводах³⁰. Согласно современным исследованиям, песнь Моисея содержит все атрибуты библейской просодии, в том числе хиастические и параллельные конструкции. Наличие параллелизма видно уже в первом стихе, который естественно распадается на два полустишия:

«Внимай, небо, я буду говорить;
и слушай, земля, слова уст моих».

Здесь параллелизм проявляется как во внешней форме (в еврейском тексте каждое полустишие состоит из трех слов), так и в смысловом значении слов: «внимай» || «и слушай», «небо» || «земля», «я буду говорить» || «слова уст моих». Каждая из этих трех пар отражает особый тип параллелизма: слова первой пары являются синонимами, словосочетания последней пары — не синонимы, но близки по значению; наконец, средняя пара («небо» || «земля») является примером антитетического параллелизма (противопоставления)³¹. Начальный стих является самой наглядной иллюстрацией; различные формы параллелизма встречаются в каждом стихе песни, более того, в каждой строке еврейского текста.

Кроме того, Моисей в тексте песни наряду с параллелизмом использует хиазм³². Однако, хиастическая структура характерна не для отдельных стихов песни, а для ее тематического построения. В частности, вполне достоверным выглядит следующее разделение песни Моисея по содержанию, выявляющее ее хиастическую конструкцию:

А. Праведность Бога и неверность Израиля (стт. 1–6).

Б. Благословения Божии на Израиле в прошедшие времена (стт. 7–14).

³⁰См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 785.

³¹См.: Hrushovski B. Prosody, Hebrew // Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Thomson Gale, 2007. V. 16. Pes–Qu. P. 599.

³²Некоторые библеисты смешивают понятия «хиазм» и «обратный параллелизм», однако между ними имеется существенная разница. Хиазм обязательно имеет «осевой центр», то есть строку или фразу, которая находится в центре всего отрывка (то есть схема ABXB A), тогда как обратный параллелизм в чистом виде, построенный по схеме ABB A , такого центра не имеет (см.: Брек Дж., прот. Хиазм в Священном Писании. М., 2006. С. 36, 41).

Х. Грех Израиля порождает наказание Божие (стт. 15–27).

В'. Решение Бога наказать врагов Израиля (стт. 28–35).

А'. Возмездие Божие и избавление Израиля (стт. 36–43)³³.

«Осевой центр» песни Моисея, таким образом, составляет тема наказания Израиля за грехи. Такое понимание согласуется с главной целью песни Моисея: предостережение Израиля от нарушения Завета; в этом же духе последующие пророки возвещали Израилю, что за каждый грех народа (прежде всего, за каждое обращение к другим богам) неминуемо последует расплата.

Мы в целом принимаем предложенную выше схему разделения песни Моисея по содержанию, однако считаем нужным ее немного скорректировать, а именно выделить стт. 1–2 как введение в песнь.

Общая характеристика содержания Втор 32:1–43

Прежде чем приступить непосредственно к толкованию текста великой песни Моисея, необходимо в целом охарактеризовать ее содержание. И здесь приходится констатировать, что в русской богословской традиции данное поэтическое произведение иногда называют «обличительной песнью Моисея»³⁴, иногда говорят, что она имеет покаянный характер (такую характеристику обычно дают литургисты, имея в виду богослужебное употребление данного текста в период Великого поста). Однако ни с первым, ни со вторым эпитетом нельзя согласиться. Песнь Моисея не может быть названа обличительной уже хотя бы потому, что обличение обычно следует за содеянным преступлением, а не предваряет его, тогда как здесь говорится о будущих грехах Израиля против Бога. Кроме того, существенное место в песни занимают пророчества о спасении Израиля. Также данная песнь не может быть отнесена к категории покаянных гимнов, так как тема раскаяния и сокрушения народа о грехах здесь почти не отражается. Да и вообще, сама по себе попытка описать суть песни Моисея посредством одного эпитета представляется изначально обреченной на неудачу, ибо идейное содержание великой песни Моисея весьма богато и потому нельзя одним словом охарактеризовать сущность всей песни.

Более перспективной является попытка охарактеризовать песнь Моисея как произведение, относящееся к определенной литературной форме. В частности, предлагается взгляд на песнь Моисея как на историческое приложение к

³³ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 786.

³⁴ Иванов В., прот. Священное Писание Ветхого Завета. М., 2006. С. 104.

трем речам Моисея, составляющим основу книги Второзакония³⁵. В этом приложении излагается история отношений Бога с избранным народом. Однако такой подход все же может быть принят лишь отчасти, так как в песни Моисея присутствует не только собственно исторический аспект, но и пророческий, причем последний преобладает.

Другой взгляд предлагают те экзегеты, которые всю книгу Второзакония рассматривают как договор между Яхве и Израилем, аналогичный договорам о патронате, распространенным в ближневосточной политике во II тыс. до Р. Х. В этом случае великая песнь Моисея рассматривается как одна из характерных статей такого соглашения, в котором обязательно присутствовали проклятия за нарушение условий договора. Главным преступлением против договора о патронате считалась политическая измена и заключение союза с другой державой; в песни Моисея также основной темой является будущая неверность Израиля истинному Богу, его связь с ложными богами. Аналогично договорам о патронате, перечислены наказания, которые постигнут неверный народ. Единственным, но принципиальным отличием песни Моисея является ее заключение: она не ограничивается только вестью о том, что Господь подвергнет Израиль карам, но также дарит надежду, что Яхве простит народ и искупит его грехи³⁶.

Близким к изложенному является третий взгляд на песнь Моисея, согласно которому она воспринимается как описание судебного процесса, в котором Бог выступает обвинителем и судьей Израиля. В библеистике такая литературная форма называется «*rīb-текст*»³⁷; важно отметить, что эта форма имеет некоторые параллели в документах II тыс. до Р.Х. Втор 32:1–43 имеет все статьи, которые характерны для *rīb-текстов*: призвание свидетелей³⁸ (ст. 1), обвинение в форме вопроса (ст. 6), рассказ истца о своих благодеяниях обвиняемому (стт. 7–14), утвердительное признание нарушения договора (стт. 15–18), вынесение приговора (ст. 19 и далее). Наряду с этим в песни Моисея имеются уникальные черты, не типичные для *rīb-текстов*: судебный приговор, вместо того чтобы

³⁵ См.: *Αθανασίου-Παπαθανασίου* Е. Н. Παλαιά Διαθήκη... Σ. 57.

³⁶ См.: *Brown R. The Message of Deuteronomy*. P. 291–292.

³⁷ От еврейского слова בִּרְבָּ, которое в зависимости от контекста может быть или глаголом (в этом случае оно означает «вести тяжбу, спорить, препираться»), или существительным («ссора, тяжба»). См.: *Штейнберг О.Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета*. Вильна, 1878. Т. I. С. 447.

³⁸ E. Merrill делает особый акцент на наличии в песни Моисея призыва свидетелей, указывая, что этот элемент присутствует во всех *rīb-текстах*, в том числе и в библейских. См.: *Merrill E.H. Deuteronomy*. P. 409.

быть обращенным к обвиняемому, становится монологом (стт. 20–25), а впоследствии внезапно обращается против тех, кто должен быть орудием правосудия Божия, именно их Господь будет судить и наказывать. Таким образом, приговор над Израилем превращается в пророчество о спасении³⁹. Наличие указанных специфических элементов позволяет трактовать песнь Моисея не как гַבְט-текст в его стандартном виде, но как произведение уникальной литературной формы, возникшей как результат творческого осмысления и обработки гַבְט-текста.

Последний взгляд на песнь Моисея как на произведение, восходящее к литературной форме гַבְט-текста, нам кажется наиболее верным (хотя в то же время песнь заслуживает внимания и отношения к себе как к одной из статей договора о патронате). Эти две точки зрения объединяет то обстоятельство, что они рассматривают песнь Моисея как документ, адресованный будущим поколениям израильтян и предостерегающий избранный народ от грехов против Бога. В этом случае Втор 32:1–43 представляет собой параллель Втор 28, где излагаются благословения за верность Завету и проклятия в случае его нарушения. Различие между указанными текстами состояло в их употреблении: чтение Втор 28 было частью богослужебного ритуала, который следовало совершать ежегодно, тогда как песнь Моисея была своего рода памяткой, сама поэтическая форма которой облегчала усвоение и запоминание содержания, а также его передачу от поколения к поколению⁴⁰.

Экзегетический анализ Втор 32:1–43

Перейдем теперь непосредственно к экзегетическому анализу каждого стиха песни Моисея. Наше толкование будет построено следующим образом: сначала мы представим стилистический анализ всего стиха (особенно в тех случаях, где имеются интересные формы параллелизма), затем разберем подробно его сложные или ключевые фрагменты, и, наконец, сделаем заключение о смысле стиха в целом (если подобное резюме будет необходимо).

Введение (32:1–2)

Характерная особенность введения — отсутствие в нем обращения к Израилю. Моисей сначала призывает небо и землю в качестве свидетелей (ст. 1), а затем говорит о благотворном действии своих слов на слушателей (ст. 2).

³⁹ См.: Moran W.L. Deuteronomy // A New Catholic Commentary on Holy Scripture. New York – Nashville, 1969. P. 274–275.

⁴⁰ См.: Brown R. The Message of Deuteronomy. P. 291–292.

Ст. 1. Мы уже ранее говорили, что этот стих состоит из двух полустиший, которые образуют параллельную конструкцию. Здесь Моисей обращается к небу и земле. Как понимать само это обращение к неодушевленным реальностям? Самый очевидный ответ на этот вопрос — Моисей использует олицетворение и наделяет небо и землю качествами, присущими разумным существам. Кроме того, обращение Моисея к небу и земле можно сравнить с обращением Господа Иисуса Христа к Иерусалиму: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков...» (Мф 23:37). Эта аналогия позволяет говорить, что Моисей, обращаясь к небу, призывает ангелов и все небесные творения, тогда как обращение к земле подразумевает всех людей, живущих на ней⁴¹.

В чем суть призыва неба и земли? Почти все толкователи согласны с тем, что небо и земля выступают как свидетели⁴², и это понимание подкрепляется взглядом на песнь Моисея как на г̄б-текст (о чем сказано выше). В пользу этого понимания говорит и то, что небо и земля неоднократно называются свидетелями и в самой книге Второзакония (4:26, 30:19, 31:28), и в других книгах Ветхого Завета они упоминаются при описании суда Бога над Израилем (Ис 1:2, Пс 49:4).

Однако, почему Моисей выбирает именно небо и землю в качестве свидетелей? Иудейские толкователи (Раши, Авраам ибн Эзра) считают, что небо и земля вечны и неизменны, и потому они оптимально подходят на роль свидетелей, так как в любой момент истории смогут подтвердить виновность Израиля в случае нарушения Завета и справедливость суда Божия⁴³. Несколько другой и более подробный ответ на поставленный вопрос дает греческий архиепископ и просветитель Евгений Булгарис (XVIII в.), который замечает, что призвание неба и земли в качестве свидетелей было наиболее подходящим и верным в силу следующих обстоятельств. Во-первых, небо и земля были соучастниками в великих благодеяниях Бога по отношению к израильскому народу, так как с неба раздавались громы, молнии и трубный звук во время заключения Синайского Завета, с неба падала манна, земля же имела отношение к переходу через Чермное море и превращению горьких вод Мерры в сладкие. Во-вторых, небо и земля будут связаны с идолопоклонством Израиля, так как евреи в разные периоды сво-

⁴¹ См.: *Αθανασίου-Παπαθανασίου E. Η Παλαιά Διαθήκη...* Σ. 59–60.

⁴² Правда, С. Драйвер не согласен с такой трактовкой и считает, что небо и земля не являются свидетелями, но обращение к ним имеет цель расширить аудиторию, к которой будет обращена песнь. См.: *Driver S.R. A Critical and Exegetical...* Р. 349.

⁴³ См.: *Reider J. Deuteronomy with Commentary.* Р. 298.

ей истории будут почитать, с одной стороны, небесные светила (Солнце, Луну и звезды), а с другой стороны, некоторых животных, камни и деревья. В-третьих, при непосредственном участии неба и земли реализуются наказания, которые пошлет Господь неверному народу (засуха, неурожай и т.д.)⁴⁴. К последнему толкованию можно добавить замечание — небо и земля как свидетели в первую очередь должны будут покарать избранный народ, так как свидетели первыми бросали камни во время казни виновных в идолопоклонстве (Втор 17:7)⁴⁵.

Ст. 2. Этот стих в еврейской Библии состоит из двух строк и четырех полустрок⁴⁶. Здесь имеет место сложная форма параллелизма: с одной стороны, синонимичны по смыслу полустроки 2а и 2б, а также 2в и 2г. В то же время все 4 полустроки вместе составляют обратный параллелизм (условная схема АВ/В'А'), который проявляется в том, что в первой и последней полустроке (2а и 2г соответственно) используется образ сильного осадка («дождь» || «ливень»), тогда как в средних полустроках (2б и 2в) — образы слабых осадков («роса» || «мелкий дождь»)⁴⁷. «Как мелкий дождь на зелень» (2в). В этой фразе присутствует слово, представляющее трудность для переводчиков и толкователей. Это термин **שְׁעִיר**, который в еврейской Библии употребляется однажды (именно во Втор 32:2). LXX и вслед за ними многие составители современных переводов передают его как «ливень» или даже «шторм», видимо, производя этот термин от слова **שָׁעֵר** («буря»). Однако, контекст все-таки предполагает перевод «мелкий дождь» или « капли дождя», так как говорится, что этот дождь падает на «зелень» (буквально еврейский термин **שְׁעִיר** означает свежую молодую траву⁴⁸, а для такой травы наиболее оптимальным будет моросящий дождь). Кроме того,

⁴⁴ См.: Αθανασίου-Παπαθανασίου Е. Н Παλαιά Διαθήκη... Σ. 60–63.

⁴⁵ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 794.

⁴⁶ В англоязычной научной литературе такие наименьшие поэтические единицы, из которых составляются параллельные и хиастические конструкции, называются versets. На русский язык этот термин может быть переведен словом «стишки» (см.: Брок Дж., прот. Хиазм в Священном Писании. С. 30). Однако мы в данной статье предпочитаем использовать более благозвучный альтернативный вариант «полустроки», так как в тексте песни Моисея чаще всего versets как раз совпадают с полустроками еврейской Библии. Таким образом, библейский стих (в нашей обычной нумерации) может состоять из одной или двух строк еврейского текста, а каждая строка в свою очередь содержит две полустроки.

⁴⁷ См.: Hrushovski B. Prosody, Hebrew. P. 599.

⁴⁸ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 298; Герц Й. Тора. Пятикнижие и гафтарат. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино» / Пер. с англ. М. – Иерусалим, 2001. С. 1319.

только в случае перевода «мелкий дождь» возникает указанный выше обратный параллелизм⁴⁹.

Итак, Моисей говорит о том, что воздействие его слов на слушателей будет подобно благотворному действию дождя. В засушливом климате Палестины дождь — едва ли не единственный источник воды, и потому в Писании образы дождя и росы (которая воспринимается как разновидность дождя, см. Агг 1:10, Зах 8:12, Прит 3:20) нередко используются для обозначения чего-то хорошего и благотворного. В частности, в Пс 71:6 с дождем сравнивается праведный царь, а в Ос 14:6 Бог сравнивает Себя с росой⁵⁰.

Таким образом, слова Моисея должны проникнуть в сердца слушателей и заставить их раскрыться навстречу Господу, сообщить им силы подобно тому, как живительные дождь и роса помогают раскрыться почкам растения и способствуют их росту⁵¹. То, что речь Моисея сравнивается с разными видами дождя, может означать, что ее воздействие на душу каждого человека будет различным в зависимости от духовного уровня слушающего.

A. Праведность Бога и неверность Израиля (32:3–6)

Ст. 3. Если первые два стиха имели вводный характер, то стихом 3 начинается основная часть песни, именно в нем Моисей впервые обращается к Израилю (во втором полустишии). В данном стихе также используется параллелизм, причем в первом полустишии Моисей сам славословит Господа, а во втором призывает слушателей последовать его примеру. Содержание данного стиха точно отражает одну из важнейших тем песни Моисея — прославление Имени Бога.

«Имя Господа прославляю». Чтение русского Синодального перевода отражает интерпретацию оригинальной фразы, однако в буквальном смысле оно не совсем верно, так как в еврейском тексте стоит глагол נִתְּפָא, который лучше перевести «проводглашаю» (как у архим. Макария (Глухарева) и во многих английских переводах). Кроме того, в самом Синодальном переводе в парал-

⁴⁹Правда, если отдать предпочтение переводу «ливень», то становится более отчетливым прямой параллелизм в парах 2а и 2б, 2в и 2с: в полустроках первой пары говорится о более слабых видах дождя (еврейский глагол, употребляемый в 2а, имеет значение «капать», то есть подразумевает слабый дождь, см.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 298), тогда как в 2в и 2с — о сильном дожде.

⁵⁰См.: Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония / Пер. и комм. С.В. Тищенко и М.Г. Селезнева. М., 2005. С. 81.

⁵¹См.: Герц Й. Тора. Пятикнижие и гафтарат. С. 1319–1320.

лельных местах, где используется аналогичная фраза (Исх 33:19 и 34:5), стоят формы глагола «проводглашать».

Смысль данной фразы помогает понять употребление ее аналога в Исх 34:5–7, где после слов «проводгласил имя Иеговы» перечисляются свойства Божии. Следовательно, провозглашение Имени Бога означает открытую весть о великих свойствах Божиих: человеколюбии, милосердии, праведности и других, особенно о тех из них, которые проявились в его благодеяниях Израилю⁵².

«Воздайте славу Богу нашему». В Синодальном тексте мы также имеем дело со смысловым переводом, неточным с буквальной точки зрения, так как в еврейском тексте вместо «слава» (**כְבָדָק**) стоит термин **לֹאַנְגֵלָה**, который означает «величие» (тот же смысл в греческом переводе — μεγαλοσύνη). Этот термин является характерным для Второзакония (о чем уже нами было сказано ранее). Моисей призывает воздать величие Богу, то есть люди должны словами и действиями прославлять Господа.

Ст. 4. Этот стих довольно большой и имеет сложную конструкцию: сначала идет обособленное слово («Он твердыня»), затем две пары параллельных фраз, в которых содержится прославление Бога.

«Он твердыня». Господь назван древнееврейским словом **צַדְקָה**, которое означает «скала» (2 Цар 22:3), хотя также возможен перевод «твердыня». Составители перевода LXX этот термин рассматривали как одно из имен Бога, потому и передали его словом **б**. Наименование Бога «Скала» встречается в песни Моисея еще 5 раз (стт. 15, 18, 30, 31, 37) и является характерным как для библейского богословия, так и для древней ближневосточной традиции вообще. Показательным в этом отношении является довольно частое использование термина **צַדְקָה** в еврейских именах, где он может быть как Божественным эпитетом (Цуриил = «Бог — Скала моя», Чис 3:35, см. также имена Елицур и Цуришадай, Чис 1:5–6), так и самостоятельным наименованием Бога (Педацур = «Скала искутила», Чис 2:20). Это же слово использовалось в арамейских и аморитских личных именах в связи с тем, что в языческих религиозных традициях боги также ассоциировались со скалой (на что имеется указание в самой песни Моисея,

⁵²См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 299; Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 795.

стт. 31 и 37)⁵³. В частности, ассирийский бог Бел имел титул «большая скала (гора)»⁵⁴.

Метафора «Скала», с одной стороны, подчеркивает неизменяемость Бога, причем как неизменяемость по существу (Бог живет вне времени словно скала, неподвластная разрушительным действиям стихий)⁵⁵, так и Его постоянство в отношениях с людьми. С другой стороны, как скала в пустыне может защитить путника от бури, так и Господь для верующих в Него людей является твердой опорой, надежной защитой и безопасным прибежищем⁵⁶.

«Совершенны дела Его, и все пути Его праведны». Дела Божии охарактеризованы еврейским словом מְלָאֵךְ (в русском переводе «совершенны»), которое буквально означает «целый, без порока». Другой употребляемый здесь эпитет מְשֻׁפֵּךְ («праведны») имеет значение «правосудие» (интересно, что проповедник в данной фразе выражен существительным, а не прилагательным или причастием), то есть подчеркивает справедливость всех действий Бога. Таким образом, рассматриваемый фрагмент состоит из двух синонимичных утверждений, в каждом из которых говорится о том, что все действия Бога как по отношению ко всем людям вообще, так и к израильскому народу в частности, являются нравственно совершенными и справедливыми⁵⁷.

«Бог верен, и нет неправды [в Нем]; Он праведен и истинен». В этих словах делается акцент на верности Бога завету с Израилем, так как еврейские термины צַדִּיק («праведный») и יְשֻׁרִין («истинный») в своих значениях имеют оттенок верности и преданности заключенному союзу⁵⁸. Рассматриваемая фраза имеет прямое отношение к наименованию Бога Скалой: Господь всегда является твердым упоманием для Своих людей и Он неизменно верен Своим обетованиям.

Ст. 5. Здесь Моисей говорит об Израиле, противопоставляя неверность народа праведности Бога. Интересно, что здесь и далее Моисей не обращается напрямую к израильскому народу, а использует форму 3-го лица множествен-

⁵³ См.: Уолтон Д.Х., Мэтьюз В.Х., Чавалес М.У. Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. / Пер. с англ. под общ. ред. Т.Г. Батухиной. СПб., 2003. Ч. 1: Ветхий Завет. С. 227.

⁵⁴ См.: Driver S. R. A Critical and Exegetical... P. 351.

⁵⁵ См.: Герц Й. Тора. Пятикнижие и гафтарат. С. 1320.

⁵⁶ См.: Keil C., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. P. 987.

⁵⁷ См.: Велтистов В.Н. Песнь Моисея // Прибавления к творениям святых отцов. 1881. Ч. 27. Кн. 1. С. 54–55.

⁵⁸ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 795.

ного числа (хотя в песни иногда встречаются и обращения во 2-м лице). Скорее всего, такое построение речи связано с тем, что обвинение адресовано не самим слушателям Моисея, а их потомкам (потому говорится «они развратились», а не «вы развратились» и т.д.).

«*Но они развратились пред Ним, они не дети Его по своим порокам*». Текст первой половины стиха представляет трудность для перевода и толкования по причине неясности еврейского оригинала. Буквальный перевод еврейского оригинала 32:5а таков: «развратился к Нему не дети Его их порок»⁵⁹. В таком виде понять смысл текста невозможно; очевидно только то, что в этом предложении, во-первых, греховное поведение Израиля противопоставляется верности Бога, о которой сказано прежде, во-вторых, присутствует характерный для Ветхого Завета взгляд на Бога как на Отца Израиля. Предлагается несколько вариантов перевода и интерпретации Втор 32:5а:

1) В Синодальном переводе изменяется число глагола с единственного на множественное, а словосочетание «не дети Его» рассматривается как следствие выражения «их порок». Получается следующий смысл: израильтяне согрешили и из-за своих пороков лишились статуса детей Бога. Такое же понимание содержится в некоторых русских⁶⁰ и английских переводах⁶¹.

2) Если принять точку зрения, что стоящее после глагола местоимение 3-го лица с предлогом можно отнести ко всему Израилю, то возможен его перевод во множественном числе. Если при этом обратить внимание на стоящий в масоретском тексте знак небольшой паузы («тифха») после отрицательной частицы, то можно получить такое прочтение всего стиха 5: «Он развратился вместе с ними? Нет! Что касается Его детей, то это — их порок, они — строптивое и развернутое поколение» (Has he dealt corruptly with them? No / as for his children it is their blemish, they are a crooked and perverse generation)⁶². Здесь проводится идея, что Бог не связан с грехопадением Израиля, так что в своих пороках евреи виноваты исключительно сами.

3) В Септуагинте и Пешитто содержится близкое к предыдущему, но несколько отличное чтение 32:5а: «Они развратились, но не вместе с Ним, дети порока».

⁵⁹ Мы взяли те же значения еврейских слов, которые выбраны в Синодальном переводе, но поставили их в соответствующие оригиналу грамматические формы.

⁶⁰ Перевод архим. Макария (Глухарева), иудейские переводы (Давида Йосифона и «Сончино»).

⁶¹ Revised Standard Version (1952 г.), New American Standard Bible (1977 г.), New King James Version (1982 г.) и English Standard Version (2001 г.).

⁶² Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 791, 795.

При таком прочтении получается следующий смысл: израильтяне своими пороками причинили вред только себе, а не Богу⁶³.

Мы привели три основных, в наибольшей степени заслуживающих внимания варианта прочтения и интерпретации Втор 32:5а. Существует немало других переводов этого трудного еврейского текста, причем одни переводчики по-своему передают существующий масоретский оригинал, тогда как другие предлагаются различные эмендации (исправления) в еврейском тексте⁶⁴.

«Род строптивый и развращенный». В этой фразе употреблены два синонимичных прилагательных, которые характеризуют заблудший человеческий разум, уклонившийся от истинного пути. Первое прилагательное שָׁמַךְ часто используется в Книге Притч по отношению к человеку, идущему окольным и сомнительным путем к своей цели⁶⁵. Особенно же интересным выглядит второй эпитет בָּתַלְתִּל, который более в еврейской Библии нигде не встречается. Он происходит от глагола בָּתַל («крутить, быть лукавым») посредством удвоения⁶⁶, которое в данном контексте с особенной силой указывает на вину Израиля перед Богом.

Таким образом, если Бог на протяжении всей истории был верным завету с Израилем, то народ повел себя противоположным образом: «вместо того, чтобы быть верными детьми своего Бога, верно служить Ему и исполнять Его повеления и заповеди <...> они развернулись пред Ним, стали предаваться таким порокам, вследствие которых уже не могут быть названы Его детьми, избранным народом Его»⁶⁷.

Ст. 6. Данный стих состоит из двух строк, в каждой из которых представлен риторический вопрос, адресованный согрешившим израильтянам. И хотя строки и полустроки в этом стихе не составляют привычного тематического параллелизма, это компенсируется использованием синонимов в каждой строке.

⁶³ Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 300.

⁶⁴ Вот некоторые другие варианты перевода Втор. 32:5а, отличные от приведенных нами: New International Bible (1978 г.): «They have acted corruptly towards him; to their shame they are no longer his children»; New Jerusalem Bible (1985 г.): «They have acted perversely, those he fathered without blemish»; New Revised Standard Version (1989 г.): «Yet his degenerate children have dealt falsely with him»; Перевод Российского Библейского Общества: «Перед Ним провинились лжедети Его. Позор им!»

⁶⁵ См.: Driver S. R. A Critical and Exegetical... P. 353.

⁶⁶ См.: Reider J. Deuteronomy with commentary. P. 300.

⁶⁷ Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 56.

«Сие ли воздаете вы Господу, народ глупый и несмысленный»? Примечательно, что используемый здесь глагол (в русском переводе «воздаете») означает «расплачиваться, воздавать по заслугам»⁶⁸ и часто используется в значении «делать добро кому-то», хотя иногда и в значении «делать зло». Получается, что Израиль за все благодеяния Бога «отблагодарил» Его своими беззакониями, вследствие чего он назван народом «глупым» (буквальное значение прилагательного **לָבֵל** — «подлый, низкий») и «несмысленным» (то есть не обладающим той мудростью, которая позволяет понять превосходство Яхве над языческими кумирами и необходимость быть верным Ему⁶⁹).

«Не Он ли Отец твой, Который усвоил тебя, создал тебя и устроил тебя»? В этой фразе получает развитие взгляд на Яхве как на Отца Израиля. Чтобы яснее представить безумство неблагодарного Израиля, Моисей посредством трех синонимичных глаголов описывает роль Господа Бога в становлении и укреплении Израиля как народа.

Сначала Господь «усвоил» потомков Иакова; используемый в этой части предложения глагол является производным от еврейского **לָבַל**, который означает «созидать, обретать, выкупать»⁷⁰. В связи с тем, что в современных языках этому еврейскому термину соответствует несколько значений, предлагаются различные варианты перевода анализируемой фразы. Кроме приведенной выше версии Синодального перевода, заслуживают внимания варианты «Который сотворил тебя» (Revised Standard Version) и «Который искупил (выкупил) тебя» (King James Version). Хотя все эти переводы синонимичны, нам кажется наиболее оптимальным чтение «Который искупил тебя». И вот почему. Все толкователи однозначно говорят о том, что в рассматриваемой фразе говорится про исход, который стал рождением Израиля как народа⁷¹, тем более что форма того же глагола **לָבַל** используется в Исх 15:16. И если учесть, что в иудейском богословии событие исхода часто называлось «искуплением», то перевод «Который искупил тебя» в наибольшей степени соответствует такому пониманию.

Два других глагола («создал» и «устроил») отражают следующий этап участия Бога в судьбе Израиля — организацию внутренней жизни народа через данное Господом законодательство и утверждение его в Земле Обетованной⁷².

⁶⁸ Штейнберг О.Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь... С. 91.

⁶⁹ См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 354.

⁷⁰ Штейнберг О.Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь... С. 424.

⁷¹ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 301.

⁷² См.: Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 58.

В. Благословения Божии на Израиле в прошедшие времена (32:7–14)

Моисей обращается к истории отношений Яхве с Израилем, вспоминает избрание Богом Израиля, странствование по пустыне, поселение и жизнь в Ханаане (понятно, что последнее для Моисея было делом будущего времени, однако для потомков, которым адресована его песнь, эти события станут частью их прошлой истории).

Ст. 7. Этот стих в еврейском тексте состоит из двух строк, каждая из которых содержит две синонимичные по смыслу полустроки (так что получается схема 7а||7б, 7в||7г). Моисей предлагает израильтянам обратиться к своей истории и вспомнить о великих благодеяниях Господа Своему народу в начальный период истории Израиля («дни древние») и во время жизни каждого последующего поколения (в еврейском тексте слово «поколение» употребляется дважды (**דָּנְרִים יִדְרֹר**), что толкуется как указание на все поколения Израиля⁷³). Выражение «дни древние» буквально означает отдаленное прошлое⁷⁴. Как мы уже говорили выше, в данном контексте оно может соответствовать или периоду патриархов, когда и произошло собственно избрание Богом Авраама и его потомков⁷⁵, или же времени жизни самого Моисея.

Чтобы узнать подробности событий древнейшей истории Израиля, Моисей предлагает израильтянам обратиться к «отцам» и «старцам». В период господства устной традиции важнейшую роль в передаче информации играли главы семейств и старейшины⁷⁶, на которых возлагалась обязанность хранить и передавать потомкам как ценное сокровище сведения о славной истории народа. В этом отношении показательным является пасхальный ритуал, согласно которому сын спрашивал отца о значении совершаемых обрядовых действий и отец в ответ должен был рассказать историю исхода из Египта (см. Исх 12:26–27).

Ст. 8. Это первый стих в песни, при рассмотрении которого исследователь сталкивается с серьезной текстологической проблемой, решение которой является сколь интересным, столь и важным в богословском смысле. Дело в том, что окончание стиха неодинаково передается основными текстуальными свидетелями, в результате чего меняется смысл всей фразы. В масоретском тексте

⁷³См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 301; Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 796.

⁷⁴См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 355; Keil C., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. P. 988.

⁷⁵Такое толкование принято иудейской традицией, см.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 301.

⁷⁶См.: Driver S. R. A Critical and Exegetical... P. 355.

говорится, что Всевышний при расселении народов дал им уделы по числу сынов Израилевых (**בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**). Таргум Псевдо-Ионафана, поясняя чтение масоретского текста, добавляет в текст число 70, ясно говоря этим, что количество народов на земле (на основании Быт 10 еврейская традиция говорит о 70-ти народах мира) соотносится с количеством потомков Иакова, пришедших в Египет и ставших родоначальниками израильского народа (Быт 46:27, Исх 1:5)⁷⁷. Однако такое толкование представляется сомнительным уже хотя бы потому, что разделение потомков Ноя на этнические группы, ставшие впоследствии народами, произошло гораздо ранее переселения Иакова в Египет. Конечно, можно попытаться провести мысль, что Господь по предведению разделил человечество на 70 народов в соответствии с количеством будущих потомков Иакова, но эти рассуждения не представляются убедительными. Истинный смысл Втор 32:8 помогают выявить другие текстуальные свидетели: Септуагинта и кумранская рукопись 4QDeutj. В частности, 4QDeutj дает чтение **בְּנֵי אֱלֹהִים**⁷⁸, то есть «сынов Божиих»; одна из рукописей Септуагинты дублирует этот вариант (разумеется, в греческом переводе), в то время как подавляющее большинство рукописей Септуагинты содержит чтение ἄγγέλων Θεοῦ («ангелов Божиих»). Почти все современные толкователи и экзегеты отдают предпочтение варианту **בְּנֵי אֱלֹהִים**, считая его оригинальным чтением, что отразилось и на современных переводах, в большинстве из которых Втор 32:8 заканчивается выражением «сынов Божиих»⁷⁹. Такой выбор объясняется не только тем, что текст в исправленном виде имеет более ясный смысл⁸⁰, но еще и тем, что такой гипотетический оригинальный вариант позволяет объяснить происхождение чтений масоретского текста и Септуагинты (одним из текстологических критериев выбора между разнотениями является возможность объяснить происхождение из данного чтения других

⁷⁷ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 796. Исследователи XIX в., считавшие чтение масоретского текста оригинальным, предлагали другое толкование, в котором не принималось во внимание указанное соотнесение 70-ти народов и 70-ти потомков Иакова: Господь установил границы расселения народов так, чтобы приготовить территорию для Израиля в соответствии с численностью избранного народа. См. Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 302; Keil C., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. P. 989.

⁷⁸ The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest known Bible translated for the first time into English. San Francisco, 1999. P. 191; Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 796.

⁷⁹ См.: Revised Standard Version, English Standard Version, New Jerusalem Bible, перевод Российского Библейского Общества.

⁸⁰ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 796.

вариантов⁸¹). Исходя из сказанного, нужно дать ответы на два вопроса: каков смысл скорректированного текста и как объяснить происхождение разнотечений?

Итак, наиболее достоверным является следующее прочтение Втор 32:8. Всевышний при разделении человечества на отдельные народы и при их расселении дал им уделы по числу сынов Божиих. В связи с неоднозначностью выражения «сыны Божии» возможны два варианта толкования данной фразы. Согласно одному из них, песнь Моисея соотносится с содержанием Пс 81, где говорится о собрании богов⁸². Получается, что «сыны Божии» — это боги, подчиненные Всевышнему. В древности было распространено мнение, что каждый народ имеет собственного бога-покровителя⁸³, и это представление как раз нашло свое отражение в песни Моисея. Моисей говорит, что Господь попечение о других народах поручил второстепенным богам, а Себе взял в удел народ израильский (о чем сказано в следующем, 9-ом стихе). В пользу такого понимания приводится следующая аналогия: Яхве действует как царь или император, «который столицей и сердцевиной своего царства правит сам, а провинции раздает подчиненным»⁸⁴. Это толкование, несмотря на его обоснованность, имеет одну трудность: предполагается существование других богов, отличных от Яхве. Конечно, идея монотеизма в сознании израильтян выкристаллизовалась постепенно и только в период пророков-писателей приобрела вид учения о строгом единобожии, отвергающего бытие иных богов. В то же время на раннем этапе своей истории израильтяне признавали наличие чуждых божеств, о чем ясно сказано в Суд 11:24 и косвенно засвидетельствовано в некоторых других местах Библии. Однако есть все основания полагать, что Моисей не разделял такую «простонародную» точку зрения и был строгим монотеистом. Более того, Второзаконие в большей степени, чем другие книги Торы утверждает идею монотеизма и го-

⁸¹ См.: Тов Э. Текстология Ветхого Завета. С. 294.

⁸² См.: Там же. С. 257.

⁸³ «Мысль о том, что у каждого народа и у каждой страны (которая является “уделом” соответствующего народа) есть свой бог, звучит в обращении израильского “судьи” Иеффая к царю аммонитян: “Ты владеешь землями, которые тебе дал твой бог, Кемош. А всей той землею, которую нам отдал наш Бог, ГОСПОДЬ, будем владеть мы!” (Суд 11:24). Ср. также: Дан 10:4–11:1; 12:1, где сверхъестественные существа — среди них Михаил, “владыка” еврейского народа, а также “владыки” персидский и греческий — борются друг с другом, и исход их борьбы определяет судьбы земных народов» (Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония / Пер. и комм. С.В. Тищенко и М.Г. Селезнева. С. 83).

⁸⁴ Там же.

ворит о бытии только одного бога — Яхве (4:35, 39; 6:4). Потому толкование Втор 32:8 в политеистическом смысле неприемлемо.

Вследствие этого более вероятной следует считать другую интерпретацию: «сыны Божии» — это ангелы, которые в Библии иногда так и называются (Иов 1:6, 2:1). Такое толкование поддерживается текстом Септуагинты, вариант которого ἄγγέλων Θεοῦ можно рассматривать как экзегетическую коррекцию первоначального чтения «сынов Божиих», имевшую своей целью сделать смысл стиха более ясным. Таким образом, Втор 32:8 говорит о том, что каждый народ и государство имеет своего ангела-покровителя, которому Господь вверил данный народ при расселении людей по земле.

Осталось сказать о появлении чтения «сынов Израилевых» в масоретском тексте. Здесь предлагается два возможных объяснения: или редактор масоретского текста посчитал, что «сыны Божии» — это евреи (в 32:19 израильяне называются сынами Бога) и решил сделать смысл текста более явным⁸⁵, или же его смущила представленная здесь политеистическая картина (упоминание о других богах) и он решил устраниТЬ ее путем замены «сынов Божиих» на «сынов Израилевых»⁸⁶.

Ст. 9. Это стих состоит из двух синонимичных полустиший и по смыслу связан с предыдущим стихом. Здесь говорится о той великой чести, которой удостоен израильский народ: если попечение о других народах Яхве поручил ангелам, то израильский народ Он сделал своей «частью» и «наследственным уделом», то есть Сам непосредственно стал руководить Израилем, окружил его Своей любовью и заботой (эта же мысль повторяется в Сир 17:14–15). Причем это избрание Израиля (в соответствии с содержанием предыдущего стиха) Господь совершил изначально, еще до разделения человечества на этнические группы.

Ст. 10. Начиная с этого стиха, подробно говорится о том, как Яхве, словно любящий Отец, на протяжении всей истории заботился о Своем первенце — израильском народе. Для усиления впечатления в тексте песни употребляется большое количество синонимов.

«*Он нашел его в пустыне, в степи печальной и дикой*». В первой половине стиха описано прежнее бедственное положение Израиля, в котором он находился до заключения завета с Яхве. Сразу заметим, что Синодальный перевод не очень точно передает смысл еврейского текста, который буквально звучит так:

⁸⁵ См.: Там же.

⁸⁶ См.: Тов Э. Текстология Ветхого Завета. С. 257–258.

«Он нашел его в земле пустыни и в пустоте, вое пустыни⁸⁷». В первую очередь обращает на себя внимание заявление, что история отношений Яхве с Израилем начинается в пустыне — этот образ неоднократно используется библейскими авторами (Иер 2:2; Ос 9:10). Однако, что понимать под «пустыней»? Наиболее простой и очевидной кажется мысль, что пророк имеет в виду пустыню Синайскую как место заключения завета с Господом⁸⁸. Но при таком толковании возникает серьезная трудность: почему упускаются из виду все предшествующие события, связанные с исходом из Египта? Потому более предпочтительным является понимание слова «пустыня» в переносном смысле. Основания в пользу этого предоставляет сам еврейский текст. Здесь, во-первых, стоит выражение «земля пустыни» (которое буквально можно перевести как земля, которая является пустыней); во-вторых, отсутствует определенный артикль (если бы речь шла о конкретной пустыне, употребление артикля было бы обязательным)⁸⁹. В-третьих, последующие слова о «пустоте» и «вое пустыне» также соответствуют пониманию «пустыни» как образного описания печального состояния народа. Так, слово «пустота» является переводом еврейского נֹתָן, используемого для описания хаоса, в котором находилось первовещество до начала Шестоднева (Быт 1:2) и в который земля возвратится после суда Божия (Иер 4:23). Выражение «вой пустыни» показывает, что народ пребывал в страхе и беспомощности, его прежнее состояние можно сопоставить с ощущениями человека, слышащего в пустынном месте вой голодных зверей.

Следовательно, пророк символически описывает бедственное положение Израиля, который был подобен малому ребенку, брошенному на погибель в ужасной пустыне, где не только свирепствуют голод и жажда («пустота»), но и слышен пронзительный вой диких зверей⁹⁰. И такой «пустыней» для Израиля вполне мог быть Египет, власти которого стремились извести и уничтожить еврейский народ⁹¹.

«*Ограждал его, смотрел за ним, хранил его, как зеницу ока Своего*». Во второй половине стиха перечисляются различные действия Бога по отношению

⁸⁷ *בְּלִי יְשֻׁמֵּן* — «вой пустыни». См.: Штейнберг О.Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь... С. 199.

⁸⁸ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 797.

⁸⁹ См.: Keil C., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. P. 990; Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 68–69.

⁹⁰ См.: Merrill E.H. Deuteronomy. P. 414; Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 356; Keil C., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. P. 990.

⁹¹ См.: Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 70.

к Израилю, причем в каждом употребленном здесь глаголе отражается нежная отеческая забота Яхве о Своем народе. Господь «ограждал» Израиль, то есть окружил его Своей защитой и милостью (ср. Пс 31:10)⁹², Он «смотрел за ним», то есть внимательно следил за всеми его действиями, удерживая от опасностей. Наконец, Яхве «хранил его как зеницу ока», то есть берег еврейский народ как хрупкий, но самый важный и дорогой предмет, так тщательно и трепетно, как человек бережет свои зрачки, малейшее повреждение которых может обернуться катастрофой⁹³.

Стт. 11–12. В этих двух стихах, которые составляют одно предложение, пророк продолжает изображать нежное попечение Бога об израильском народе, находившемся в беспомощном состоянии. Для наглядности пророк использует образ орла⁹⁴, забота которого о птенцах сравнивается с действиями Яхве в отношении Израиля. Орица перед обучением молодых орлят полету сначала «вызывает гнездо свое», то есть особыми движениями крыльев побуждает своих птенцов начать полет. Затем, во время первого полета, орица «носится над птенцами», то есть всячески им помогает и контролирует каждое их движение. Наконец, когда птенец устанет, орица опускается ниже и подхватывает его на свои распластанные крылья, затем носит его на крыльях на протяжении некоторого времени, давая возможности набраться сил перед новой попыткой⁹⁵. Таким образом, орел шаг за шагом и с большой любовью приучает птенцов к самостоятельной жизни. В следующем, 12-ом стихе говорится, что Яхве аналогичным образом заботился о еврейском народе. Израиль в Египте был подобен беспомощным птенцам, не умеющим летать. Яхве пробудил в народе желание

⁹² См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 357.

⁹³ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 303.

⁹⁴ В буквальном смысле еврейский термин **נְשָׁרָם** обозначает другую птицу из семейства ястребиных (к которому относятся все виды орлов) — грифа. См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 303; Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 357.

⁹⁵ См.: Christensen D. L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 797; Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 71. Правда, составители «Библейского культурно-исторического комментария» считают, что описанное здесь поведение орла не согласуется с наблюдениями натуралистов и потому взято не из реальной действительности, а из египетской мифологии. Образ богини Нехбет связывался с коршуном, и согласно такой теории Моисей имеет в виду мифологическое описание заботы этой богини о людях (см.: Уолтон Д.Х., Мэттьюз В.Х., Чавалес М.У. Библейский культурно-исторический комментарий. С. 227—228). Однако такую гипотезу можно считать несостоятельной не только потому, что она противоречит мнению большинства толкователей, которые видят здесь описание реального поведения птиц, но и потому, что богиня Нехбет почиталась, главным образом, в Верхнем Египте, тогда как израильтяне жили в дельте Нила, то есть совсем в другой области.

выйти из рабского состояния, затем помог обрести независимость, выведя их из Египта, даровал Израилю закон, который сыграл решающую роль в становлении общественной жизни нового народа. Наконец, во время многотрудного странствования по пустыне Господь постоянно приходил на помощь сынам Израиля и готов был поддержать их в любой ситуации⁹⁶.

В стихе 12, кроме уже указанного сравнения Яхве с орлом, содержится другая важная мысль: только Яхве поддерживал Израиль и окружал его благодеяниями на протяжении всей истории, никакой другой бог не помогал евреям, так что нет никаких оснований для почитания иных богов⁹⁷.

Стт. 13–14. В этих двух стихах описывается благоденствие Израиля в Ханаане, потому их целесообразно объединить в нашем экзегетическом анализе. Стих 13 в еврейской Библии состоит из двух строк, тогда как стих 14 занимает 2,5 строки (соответственно, 5 полустрок).

«Он вознес его на высоту земли» (13а). Здесь образно говорится о том, что Господь помог Израилю завоевать ханаанскую землю, ибо часто города строились на холмах, да и горы Палестины играли важнейшую роль в защите страны, так что кто контролировал возвышенности Ханаана, тот господствовал и на всей его территории⁹⁸.

«И кормил произведениями полей, и питал его медом из камня и елеем из твердой скалы, маслом коровьим...» (13б–14а). Этими словами подробно описывается то изобилие жизненно важных продуктов, которое Господь даровал Израилю в Земле Обетованной. Хотя земля Палестины в Библии описывается как «текущая молоком и медом», то есть сама по себе являющаяся плодородной и благоприятной для ведения хозяйства, священные авторы постоянно подчеркивают, что все материальные блага подает Яхве. Сначала говорится о том, что Господь в избытке посыпал народу продукты земледелия («произведения полей»), также давал «мед из камня» и елей из «кремнистой скалы»⁹⁹. Два последних словосочетания, с одной стороны, отражают мысль, что Господь даже в малопригодной для жизни скалистой местности подавал народу пищу по аналогии с тем, как Он изводил воду из камня во время странствования. С другой стороны, эти выражения можно понимать буквально: дикие пчелы дела-

⁹⁶ См.: Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 72.

⁹⁷ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 797.

⁹⁸ См.: Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 73.

⁹⁹ Чтение «кремнистая скала» встречается во многих переводах (например, перевод архим. Макария (Глухарева)) и более точно отражает еврейский подлинник.

ют мед в ущельях скал и оливковые деревья могут расти на каменистой почве, поскольку им требуется минимальное количество влаги¹⁰⁰.

В 14-ом стихе, продолжая мысль, пророк говорит об изобилии продуктов животноводства, которое евреи имели в Земле Обетованной. Здесь перечисляются и масло коровье¹⁰¹, и овчье молоко, и мясо различных домашних животных. Необходимо отметить, что слова о «туке» агнцев, овнов и козлов не следует понимать буквально, так как внутренний жир животного ни в коем случае не разрешалось использовать в пищу, но следовало принести в жертву, отдать Богу. Автор этим образным высказыванием говорит, что народ вкушал самых жирных и упитанных животных, то есть Господь его питал самым лучшим¹⁰².

«И тучною пшеницею, и ты пил вино, кровь виноградных ягод» (14в). Продолжая использовать метафору, пророк говорит о том, что евреи питались «тучной пшеницей» (буквально «жиром почек пшеницы»), то есть лучшей отборной пшеницей (подобный оборот используется в Пс 80:17). Говоря о вине, автор называет его «кровью виноградных ягод» из-за того, что цвет красного вина сходен с цветом крови (аналогичное выражение встречается в Быт 49:11).

Х. Грех Израиля порождает наказание Божие (32:15–27)

В предыдущих стихах песни говорилось о том, что Господь окружил Израиль Своими благодеяниями и даровал ему все материальные блага в избытке. И как Израиль ответил на эти милости Бога, каким образом народ отблагодарил Своего любящего Отца и Благодетеля? К сожалению, народ вместо любви к Богу и праведной жизни удалился в нечестие и покрыл себя беззакониями, чем заслужил осуждение и наказание Божие.

Ст. 15. В данном стихе имеет место интересное чередование 3-го и 2-го лица: в первой полустроке Господь говорит об Иакове в 3-м лице, во второй обращается к нему непосредственно (в еврейском тексте используется местоименный суффикс 2-го лица: «ты утучнел...»), затем опять возвращается к 3-му

¹⁰⁰ См.: Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 73; Уолтон Д.Х., Мэтьюз В.Х., Чавалес М.У. Библейский культурно-исторический комментарий. С. 228.

¹⁰¹ Используемый здесь еврейский термин **תְּבָשֵׂר** на самом деле означает молочный продукт, который толкователи идентифицируют или как творог (в большинстве английских переводов он передается словом curds), или как сливки, йогурт (см.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10-34:12. P. 798), или как «лябань» — соленый напиток из кислого молока, предлагаемый в жару путешественникам (см.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 359).

¹⁰² См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 798.

лицу (в 3-й и 4-й полустроках). Вследствие перехода ко 2-му лицу в средней части стиха обращение становится более личным и эмоциональным¹⁰³.

«И[ел Иаков, и] утучнел Израиль, и стал упрям; утучнел, отолстел и разжирел». В первую очередь необходимо отметить, что в Септуагинте и в Самарянском Пятикнижии добавляются слова «и ел Иаков», которые вышеупомянутый отечественный исследователь А. Прахов считал частью оригинального текста песни Моисея¹⁰⁴. Однако современные исследователи утверждают, что просодический анализ отдает предпочтение более краткой версии масоретского текста, в котором эти слова отсутствуют¹⁰⁵. Потому мы также будем опираться на современный еврейский текст.

Итак, Израиль в данном стихе называется редким именем Йешурун (что, к сожалению, не отмечено в русском переводе). Это наименование происходит от корня **שָׁבַע**, который имеет значение «быть праведным» (буквально «быть прямым»)¹⁰⁶. В других местах Библии имя Йешурун употребляется в качестве положительной характеристики Израиля (Втор 33:5, 26; Ис 44:2; также однокоренное наименование используется в Нав. 10:13¹⁰⁷). Однако в песни Моисея Израиль назван Йешурун в ироническом смысле: народ, который должен был стремиться к праведности, нравственно деградировал, живя в роскоши и изобилии, забыл о Яхве. Подателе всех материальных благ, и покрыл себя беззакониями¹⁰⁸.

Используемые в данном предложении глаголы (особенно глагол **שָׁבַע**, который буквально означает «стал брыкаться») позволяют провести аналогию между действиями еврейского народа и поведением упрямого и необузданного бы-

¹⁰³ Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 306.

¹⁰⁴ См.: Прахов А. Песнь Моисея. С. 1006.

¹⁰⁵ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 792.

¹⁰⁶ См.: Герц Й. Тора. Пятикнижие и гафтарат. С. 1323.

¹⁰⁷ Есть мнение, что названная здесь и в 2 Цар. 1:18 «книга Праведного» была эпическим произведением, в котором излагалась история Израиля (то есть слово «Праведный» в ее названии — это обозначение Израиля). См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 805.

¹⁰⁸ Альтернативное понимание термина «Йешурун» основано на тексте Септуагинты, где данное слово передается причастием ἡγαπημένος — «возлюбленный». Сторонники такой интерпретации производят «Йешурун» от слова **אִישׁ** («любой, по нраву») и приводят соображение, что характеристика «возлюбленный» связана с контекстом, ибо в предыдущих стихах описываются благодеяния Бога, в которых выражалась Его любовь к народу. Кроме того, перевод «возлюбленный» лучше согласуется со смыслом Ис. 44:2, где также использовано имя Йешурун. См.: Велистров В.Н. Песнь Моисея. С. 75; Штейнберг О.Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь... С. 200.

ка, которого откормили в стойле и который, отвыкнув от работы, отказывается носить ярмо¹⁰⁹. Подобное сравнение используется в Ос 4:16.

«И оставил он Бога, создавшего его, и презрел твердыню спасения своего». В двух параллельных по смыслу высказываниях содержится одна мысль: Израиль оставил своего Бога, ту Скалу¹¹⁰ («твердыню»), которая была для него прибежищем и спасением на протяжении всей его истории. Второй глагол в этой фразе (**לֹנֶבֶל** — «презрел») буквально означает «смотреть как глупый», то есть Израиль стал в отношении к Богу вести себя как глупый и безнравственный человек¹¹¹.

Стт. 16–17. В этих стихах названы конкретные беззакония еврейского народа, ставшие следствием его духовно-нравственного падения, о котором говорится в предыдущем стихе. Израиль стал поклоняться «чуждым» богам (богам других народов), «мерзостям» (предметам, возбуждающим отвращение), что вызвало праведный гнев Яхве.

«Приносили жертвы бесам». Термин **שְׁדִים** используется также в Пс 105:37, где говорится, что этим существам израильтяне приносили в жертву своих «сыновей и дочерей». Учитывая, что в Библии указанное слово встречается только дважды, трудно с точностью идентифицировать **שְׁדִים**; можно говорить только, что поклонение этим ложным богам было связано с человеческими жертвоприношениями. Высказывается мысль, что **שְׁדִים** происходит от ассирийского термина *shedu*, который относился к служебным духам-полубогам, изображения которых в виде огромных быков поставлялись у входа в храм¹¹². Эти духи могли как оказывать покровительство людям, так и причинять им вред; потому для их умилостивления приносили жертвы¹¹³. Впоследствии **שְׁדִים** были отождествлены с бесами, что нашло свое отражение в древних переводах (Септуагинта — δαιμονίοις, Вульгата — daemonibus).

«А не Богу». Мнения переводчиков и толковников разделяются в интерпретации этого замечания. Одни считают, что используемое здесь слово **אֱלֹהָים** — имя истинного Бога, которое нередко встречается в поэтических текстах Библии. Следовательно, в данной фразе Господь Бог противопоставляется «бе-

¹⁰⁹ См.: Герц Й. Тора. Пятикнижие и гафтарот. С. 1323.

¹¹⁰ Значение наименования Бога Скалой мы рассмотрели при толковании Втор 32:4.

¹¹¹ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 307.

¹¹² Ibid.

¹¹³ См.: Уолтон Д.Х., Мэтьюз В.Х., Чавалес М.У. Библейский культурно-исторический комментарий. С. 228.

сам»¹¹⁴. Другие считают, что **תִּלְאָוֹן** является приложением к слову «бесы», которые названы «не боги»¹¹⁵, ибо такое словоупотребление встречается в другом месте песни Моисея (32:21). Нам кажется более вероятным первое толкование, так как про ложных богов в данном стихе говорится во множественном числе, тогда как слово **תִּלְאָוֹן** — форма единственного числа.

«Богам, которых они не знали». В библейском языке глагол «знать» подразумевает не теоретическое знание, а опыт общения. Потому в данной фразе подразумевается, что ранее израильтяне и их предки не обращались к богам иных народов, так как имели постоянное общение с Яхве. Эта мысль соотносится с используемым в предыдущем стихе эпитетом «чуждые» и она же повторяется в последующих словах стиха 17, где языческие кумиры названы «новыми» (в противовес Яхве, Который является Богом древним), «пришедшими от соседей».

Ст. 18. Настоящим кратким стихом, состоящим из двух синонимичных полустрок, завершается описание грехов Израиля, содержащееся в 15–18-ом стихах. При этом в данном стихе повторяется мысль, высказанная в 15-ом стихе, об отступлении израильского народа от истинного Бога, Который еще раз назван Скалой. Кроме того, здесь вновь Моисей обращается к учению о Боге как Родителе Израиля, соединяя вместе образы отца и матери. Если в 32:18а в большей степени присутствует образ Бога как отца (так как глагол **לֵדָה** может относиться к мужчине, см. Быт 5:3), то в 32:18б Яхве представлен как мать Израиля (используемый здесь глагол имеет буквальное значение «мучиться от родовых болей»)¹¹⁶. Такое соединение в Боге отцовского и материнского начала присуще не только библейскому богословию, но и другим древним религиозным традициям¹¹⁷.

Ст. 19. Этим стихом начинается следующий небольшой тематический отдел (стт. 19–25), в котором акцент делается на том, как Господь реагирует на беззакония народа. При этом стих 19 является обобщающим предложением, в котором говорится, что Господь «в негодовании» отверг неверный и веролом-

¹¹⁴ Сторонники такого понимания в переводах слово «Бог» в данном месте пишут с прописной буквы. См. русский Синодальный перевод, перевод архим. Макария (Глухарева), New Jerusalem Bible, New American Standard Bible, King James Version, New International Version.

¹¹⁵ При этом толковании слово «бог» пишется со строчной буквы или предлагается перевод «лжебог». См.: Revised Standard Version, English Standard Version, перевод Российского Библейского Общества.

¹¹⁶ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 308.

¹¹⁷ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 806.

ный народ, тогда как в последующих стихах (20–25) эта мысль раскрывается более детально. Также в стихе 19 продолжается тема отцовства Бога, причем интересно, что здесь наряду с «сынами» названы и «дочери». Такое словоупотребление несколько необычно, так как чаще всего библейские авторы, называя израильтян детьми Яхве, используют слова мужского рода (то есть словосочетание «сыны Его» относится в одинаковой степени и к мужчинам, и к женщинам). Возможно, отдельное замечание об отвержении «дочерей» связано с желанием подчеркнуть активное участие женщин в идолопоклонстве (ср. Иер 44:15; Иез 8:14)¹¹⁸.

Ст. 20. Решение Бога отвергнуть Израиль включает в себя два момента: пассивный и активный; суть первого раскрывается в ст. 20, второго — в стт. 21–25. Пассивный аспект решения Бога является отвержением в буквальном смысле этого слова: во-первых, Господь прекратит посылать Израилю Свою помощь и благодеяния («сокрою лице Мое от них»); во-вторых, Он будет как бы равнодушно взирать на неизбежный печальный конец народа, оставшегося в одиночестве без Бога («увижу, какой будет конец их»)¹¹⁹.

Ст. 21. Активный аспект отвержения Израиля заключается в непосредственном участии Бога в наказании народа, причем это наказание будет соответствовать преступлениям народа. Эта мысль четко выражается через искусное использование параллелизма в 21-ом стихе. Это использование при внимательном рассмотрении не может не вызвать восхищения у читателя и толкователя. Данный стих состоит из четырех полустрок. Кроме того, что 1-я и 2-я, а также 3-я и 4-я полустроки синонимичны по смыслу, параллелизм составляют и образуемые ими полустишия, в которых использованы одни и те же глаголы, а подлежащее и дополнение меняются местами («они раздражили Меня» — «Я раздражу их»; «они огорчили Меня» — «Я огорчу их»).

«Они раздражили Меня не богом, суетными своими огорчили Меня». «Раздражили» — возбудили ревность, так как глагол נִזְבַּח, от которого происходит данное сказуемое, имеет значение «ревновать». Употребление этого глагола связано с тем, что Яхве в Декалоге (и в других местах Пятикнижия) называет Себя Ревнителем (**נִזְבֵּח**, см. Втор 5:9), давая ясно этим понять, что Он не намерен мириться с существованием каких-либо соперников и делить с ними любовь народа. Ревность Господа возрастает до предела в связи с тем, что израильтяне предпочли Ему «не бога». Совершенно выяснить смысл данного оборота помо-

¹¹⁸ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 308.

¹¹⁹ См.: Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 79–80.

гает параллельное слово **הַבְּלִיָּהֶם** («суетными своими»), которое используется во второй полустроке. Его основа — **הַבְּלֵל** — буквально означает «дыхание»; в переносном смысле этот термин обозначает что-то пустое, недолговечное, ничего не стоящее¹²⁰. Следовательно, истинному, живому и благому Богу израильтяне предпочли никчемную, несуществующую силу, плод извращенного человеческого воображения¹²¹.

«Я раздражу их не народом, народом бессмысленным огорчу их». Выражение «не народ» соотносится с выражением «не бог»: раз израильтяне возбудили гнев Божий, обратившись к «не богу», то и Господь их накажет «не народом». Этот народ назван также «бессмысленным» (**נַבְּלָה**), то есть низким, безнравственным, не имеющим никаких религиозных или моральных принципов (в Пс 73:18 этот термин используется по отношению к людям, которые «хулят Бога»). Предлагается два возможных толкования данной фразы: буквально-историческое и символическое. Буквально-историческое толкование основано на следующей идее: «народы» — это этнические группы, которые достигли определенного уровня цивилизации. В противовес этому «не народ» — дикая орда, не признающая этических норм, принятых в развитом обществе; эти люди из-за своего поведения не заслуживают наименования «народ». Следовательно, «не народ» — будущий враг Израиля, который будет послан Богом для наказания народа за неверность и который будет жестоким, безжалостным и беспринципным. Однако краткость библейского текста не позволяет четко идентифицировать «не народ». Скорее всего, автор не имел в виду какие-либо конкретные народы или племена, но обозначил так любого возможного будущего врага Израиля, так что слово «не народ» можно применить ко всем иноплеменникам, которых Господь использовал для наказания Израиля (филистимляне, мадианитяне, сирийцы и др.)¹²².

В символическом смысле под «не народом» подразумеваются язычники, которые войдут в Церковь Христову. Именно в таком контексте данный стих цитирует ап. Павел в Рим 10:19. Как израильтяне нарушили завет, обратившись к чуждым богам, так и Господь вместо неверного народа изберет «чужих». Более того, раз евреи вместо истинного и живого Бога стали поклоняться никчемным богам, достойным презрения, так и Господь вместо избранного народа оживит духовно мертвых и недостойных иноплеменников, презираемых израильтяни-

¹²⁰См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 365.

¹²¹См.: Merrill E.H. Deuteronomy. P. 417.

¹²²См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 309.

ми, и заключит с ними Новый Завет. И это обстоятельство вызовет зависть и раздражение среди израильтян, которое проявится двояко: праведные израильтяне (принадлежащие «остатку», см. Рим 9:27; 11:5), движимые ревностью, все усилия приложат к тому, чтобы вернуть милостивое отношение Яхве, тогда как у других это раздражение выльется в лютую ненависть к членам нового народа Божия¹²³.

Ст. 22. Действие ревности Божией, вызванной идолопоклонством Израиля, в данном стихе описывается как всепожирающее пламя, которое проникает во все концы земли и даже достигает подземного ада (согласно воззрениям древних, ад находился под землей). Такое образное описание гнева Божия как огня, уничтожающего все на своем пути, характерно для библейских текстов (ср. Иер 15:14; 17:4). Содержание данного стиха можно понимать двояко: или как выражение мысли о том, что гнев Божий достиг крайней степени, или как гиперболическое описание суда Божия над Израилем. Суть первого толкования в следующем: пророк не изображает действие гнева Божия, а только показывает его разрушительную потенциальную силу. Справедливый гнев Бога, вызванный нечестием народа, достиг максимальной степени, стал настолько велик и могуществен, что может уничтожить все мироздание¹²⁴.

Согласно другому пониманию, Моисей описывает начавшийся суд Божий над Израилем. При этом пророк использует гиперболу, так как суд Божий представлен как вселенская катастрофа, хотя из контекста ясно, что этот суд должен быть ограничен пределами Израиля¹²⁵. В пользу такой интерпретации можно привести следующий довод: пророки, говоря о «Дне Господнем» как дне суда над избранным народом, нередко описывают его как явление всемирного масштаба (например, Соф 1).

Ст. 23. «Соберу на них бедствия и истощу на них стрелы Мои». В этой краткой фразе содержится обобщающая мысль: Бог-Ревнитель поразит еврейский народ различными бедствиями, которые будут подобны острым вражеским стрелам. Следует отметить, что еврейский текст данного стиха нуждается в ис-

¹²³ См.: Merrill E.H. Deuteronomy. P. 418. Комментируя данный отрывок, блаж. Феодорит Кирский вот какие слова влагает в уста Господа: «Как вы, оставив единого Бога, предпочли многих лжеименных богов; так и Я, отвергнув один народ, дарую спасение всем народам. Но вы, воздав почитание тем, которые не суть боги, не сделали их богами; а Я и неразумливые народы исполню божественной мудрости; и вы, видя это, будете истаивать от зависти» (Феодорит Кирский, блаж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. С. 187).

¹²⁴ См.: Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 87–88.

¹²⁵ См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 366.

правлении. В масоретском тексте стоит глагол **הַשְׁבִּיא**, который происходит от корня **הַשְׁבָּא**, имеющего значения «снимать, убирать, добавлять». Однако такое чтение плохо соотносится с контекстом, вследствие чего переводчики и толкователи предлагают исправить огласовку еврейского слова в соответствии с тем значением, которое начальное слово стиха имеет в Септуагинте (*συνάξω*) и Вульгате (*congregabo*). В результате получается глагол **הַסְּבִּיא** (от корня **סְבָא**), имеющий буквальное значение «соберу» и употребляемый в большинстве переводов¹²⁶.

Во второй части стиха говорится, о что Господь «истощит», то есть израсходует все Свои стрелы до последней. Это означает, что Яхве подвергнет еврейский народ всем возможным наказаниям. Отметим, что сравнение бедствий со стрелами используется еще раз в песни Моисея (ст. 42), а также в других местах Священного Писания (Пс 37:3; 90:5; Иов 6:4).

Стт. 24–25. В этих двух стихах раскрывается предыдущее общее утверждение и перечисляются конкретные наказания, которые постигнут еврейский народ за нечестие: голод, болезни, дикие звери, война. Интересно, что все названные в данном фрагменте бедствия входят у пророка Иезекииля в число четырех казней, которые постигнут Иерусалим (Иез 14:21).

«Будут истощены голодом». Голод всегда рассматривали как страшное бедствие, и пророки (особенно Иеремия и Иезекииль) часто, говоря о суде Божием над Израилем, возвещают о наступлении голода. Говоря о действии этого голода на еврейский народ, Моисей употребляет слово **מֵצָרֶב**, которое является haрак *legomenon*¹²⁷. Среди переводчиков и толкователей наиболее распространено мнение, что этот термин происходит от арабского *mazza*, имеющего значение «истощать» (что отражено и в Синодальном переводе). Предлагаются и другие возможные варианты перевода начальной фразы стиха 24, связанные с различными интерпретациями слова **מֵצָרֶב**: «будут разрушены голодом» (перевод Акилы, Вульгата, Пешитто), «опухнут от голода» (Таргум, Раши), «будут сожжены голодом» (ибн Эзра, Кимхи)¹²⁸.

¹²⁶ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:1034:12. P. 802.

¹²⁷ Это специальный термин, взятый из древнегреческого языка, который означает «слово, встречающееся только один раз» (*ἄπαξ* — «один раз, однажды», *λεγόμενον* — «сказанное»). В библейских исследованиях различают haрак *legomenon* в Библии (то есть слово во всей Библии встречается только один раз), haрак *legomenon* в Новом Завете (слово только один раз употребляется в Новом Завете) и т.п.

¹²⁸ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 310.

«Истреблены горячиою и лютою заразою». Слово נִשְׁלָשֵׁל, переведенное в русской Библии горячкою, в буквальном смысле обозначает не саму указанную болезнь, а «огненные стрелы» (поэтический образ), посредством которых, как было принято считать, Бог посыпает на землю чуму, мор и другие эпидемические болезни¹²⁹. Выражение קַטְבָ מִרְיָה («лютою заразою») обозначает, скорее всего, оспу, так как до сих пор эта болезнь в некоторых арабских диалектах называется ketev¹³⁰. Не исключено, однако, что здесь может подразумеваться бубонная чума или другое эпидемическое заболевание.

«Извне будет губить их меч, а в домах ужас». Этими словами описывается война, которая принесет гибель всем: одни погибнут непосредственно в сражениях, другие, оставшиеся дома, будут поражены страхом, что особенно четко отмечено в переводе Российского Библейского Общества: «Тех, кто на улице, меч сразит, тех, кто дома остался, сразит ужас»¹³¹.

В второй части стиха указано, что вышеперечисленные бедствия коснутся всех израильтян: представителей и обоих полов («и юношу, и девицу»), и всех возрастов («и грудного младенца, и старца»).

Стт. 26–27. В заключительных двух стихах 3-й части песни Моисея завершается тема наказания Израиля следующей мыслью: еврейский народ за свое отступление от Бога заслуживал совершенного уничтожения, однако Господь не допустит этого, чтобы враги Израиля не возгордились и не приписали себе все свои успехи в войнах с Израилем.

В стихе 26 сказано, что Господь мог бы «рассеять» (альтернативный вариант перевода — «сделать им конец»¹³²) еврейский народ и «изгладить память о нем»; каждое из этих выражений означает полное уничтожение народа. Но далее называется одна из причин, почему Господь не сделает этого и сохранит остаток еврейского народа. В случае полного исчезновения Израиля с лица земли враги могли бы этот успех приписать исключительно себе или своим богам и гордиться своим могуществом (именно такой смысл имеет фраза «наша рука высока»)¹³³. Такое самомнение сопровождалось бы в их сознании отрицанием

¹²⁹ См.: Ibid.

¹³⁰ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 807.

¹³¹ Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония / Пер. и комм. С.В. Тищенко и М.Г. Селезнева. С. 85.

¹³² Штейнберг О.Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь... С. 374.

¹³³ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 808.

силы и власти Яхве («А ГОСПОДЬ — Он тут ни при чем»¹³⁴), то есть враги в этом случае бесславили бы имя Господа, что противоречит постоянно действующему в истории замыслу Бога прославлять Свое Имя.

Кроме названной здесь цели, можно указать другое основание сохранения израильского народа: непреложность обетований Бога. И здесь уместно провести параллель с Исх 32:11–14, где говорится, что после поклонения золотому тельцу Яхве хотел истребить израильский народ, но не сделал этого и ради того, чтобы не дать повода для насмешек египтянам, и ради исполнения обетований, данных патриархам. Так и в этом случае: Господь избрал израильский народ для свидетельства миру о величии Яхве и для того, чтобы «в нем благословились все племена земные». Последнее, как объясняет ап. Павел, произошло в христианскую эпоху (Гал 3:8, 14). Следовательно, пока эта миссия не была исполнена до конца, Господь хранил народ израильский от рассеяния и уничтожения на протяжении всей ветхозаветной истории¹³⁵.

В'. Решение Бога наказать врагов Израиля (32:28–35)

Стт. 28–29. Начиная с этих стихов, все обвинения Яхве направлены против врагов Израиля, которые, несмотря на то, что их Господь избрал орудием Своего суда, оказались ничуть не лучше грешного еврейского народа. Правда, многие толкователи настаивают на том, что косвенно содержащиеся здесь упреки адресованы и Израилю; при этом некоторые говорят, что автор песни намеренно допустил подобную двусмысленность¹³⁶. Таким образом, указанные стихи, с одной стороны, подводят черту под обличениями грехов избранного народа и одновременно открывают новый раздел, где говорится о наказании врагов Израиля.

«Ибо это народ, потерявший рассудок, и нет у него разума». Здесь, в двух параллельных фразах, сказано, что враги Израиля совершенно лишены рассудительности (эта мысль усиливается использованием в еврейском тексте множественного числа слова **תְּצִדָּע** — «совет, благородумие, рассудительность»)¹³⁷ и разума (то есть способности понимать основные истины)¹³⁸. Почему противникам Израиля дается такая характеристика, объясняется в следующем, 29-ом

¹³⁴ Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония / Пер. и комм. С.В. Тищенко и М.Г. Селезнева. С. 85.

¹³⁵ См.: Merrill E.H. Deuteronomy. P. 421; Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 90.

¹³⁶ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 808.

¹³⁷ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 312; Штейнберг О.Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь... С. 363.

¹³⁸ См.: Merrill E.H. Deuteronomy. P. 421.

стихе: если бы враги Израиля обладали мудростью, то они бы, видя суд, который Господь произвел над Своим народом, извлекли бы из него уроки для собственной пользы; они бы осознали, что Господь наказал Израиль за его грехи; и затем, видя собственные беззакония, поняли бы, что их судьба также будет печальной.

Если же обвинения, содержащиеся в этих двух стихах, отнести к Израилю, то в них можно обнаружить две основные идеи. Во-первых, народ израильский стал «потерявшим рассудок» и «не имеющим разум» вследствие своего падения, тогда как в случае исполнения законов Яхве он был бы народом мудрым и разумным (Втор 4:6). Во-вторых, еврейскому народу не хватило мудрости, чтобы в критический момент истории увидеть признаки надвигающегося наказания Божия и своевременно покаяться. Вспомним, что падениям Северного и Южного царств предшествовали периоды кризиса, в которых разумные люди должны были увидеть симптомы грядущей катастрофы. Но люди, как сказано в Ис 6:9–10, из-за «огрубения» сердца своего даже в такие тяжелые времена не обратились к Богу с мольбой о спасении¹³⁹.

Ст. 30. В данном стихе содержится мысль, что сам факт чудесной победы врагов, несмотря на численное превосходство израильтян, должен был вызвать у противников осознание того, что их успех невозможно объяснить естественными причинами. Также его невозможно объяснить помощью своих идолов (в древнем мире войны между государствами воспринимались как войны между их богами-покровителями), ибо в следующем стихе говорится о превосходстве Яхве над языческими богами. Следовательно, враги Израиля должны были сделать вывод, что их успех стал возможным только потому, что Сам Яхве наказал свой народ¹⁴⁰. Интересно, что фраза «как бы мог один преследовать тысячу и двое прогонять тьму» с небольшими вариациями повторяется в Библии дважды (1 Цар 18:7; Ис 30:17), что позволяет трактовать ее как общеизвестную крылатую фразу-поговорку¹⁴¹.

Ст. 31. Настоящий стих многие толкователи считают авторской ремаркой, вставленной в речь Господа. Однако, учитывая логическую связь между

¹³⁹ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 808; Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 94.

¹⁴⁰ В принципе, аналогичные выводы должны были сделать и сами израильтяне, так что можно говорить, что в данной фразе продолжается выраженная в прошлых стихах двусмысленность, когда автор явно говорит о язычниках, но косвенно те же слова адресует и израильтянам.

¹⁴¹ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 817.

предложениями в стт. 30–33, можно весь этот отрывок воспринимать как слова автора песни¹⁴².

Смысль первой половины этого краткого стиха очевиден: автор говорит о превосходстве Яхве, Который назван «нашим Заступником» (буквально «нашей Скалой»¹⁴³), над языческими богами («их скалой»). Однако текст второй половины представляет трудность для перевода и толкования. Проблема заключается в понимании слова פָּלִילִים, стоящего в конце стиха. Дело в том, что это слово редко встречается в Библии (Исх 21:22; Втор 32:31; Иов 31:11, 28), потому его смысл до конца не ясен. Большинство толкователей термин פָּלִילִים связывают с глаголом פָּלַל («судить кого-то») и переводят словом «судьи», связывая такой перевод с Исх 21:22, где данному термину приписывают аналогичный смысл. При таком переводе подразумевается, что враги еврейского народа признают превосходство Яхве над собственными богами и в этом вопросе выступают как объективные судьи¹⁴⁴. В качестве подтверждения этого мнения его сторонники ссылаются на имеющиеся в Библии места, в которых язычники вынужденно свидетельствуют о могуществе Господа (Чис 23 и 24; Исх 14:25; 1 Цар 5:7)¹⁴⁵. Однако такое понимание трудно считать бесспорным из-за его противоречия контексту, так как в предыдущих стихах враги израильтян называются «лишенными рассудка». Потому предлагаются другие варианты перевода 32:31:

1) Анализируемый термин можно рассматривать в пассивном значении как «подлежащие суду» или «осужденные» (именно такой смысл он имеет в Иов 31:11, 28). В этом случае получается такой вариант: «Участь наших врагов решена»¹⁴⁶.

2) Если производить פָּלִילִים от аккадского palilu («опекун, руководитель»), то данный термин является другим наименованием языческих богов, то есть налицо повторение начала стиха в видоизмененной форме, чем лишний раз подчеркивается, что боги язычников не таковы, как Яхве¹⁴⁷.

¹⁴²Правда, В.Н. Велтистов утверждает, что и в стт. 28–29 содержатся слова автора (*Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 93*); однако его аргументы неубедительны, так как стт. 28–29 гораздо больше общего имеют с предыдущими стт. 26–27 (которые приводятся как речь Господа), чем с последующими стт. 30–31.

¹⁴³Объяснение термина «Скала» см. в толковании стиха 4.

¹⁴⁴См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 313.

¹⁴⁵См.: Keil C., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. P. 999.

¹⁴⁶Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония / Пер. и комм. С.В. Тищенко и М.Г. Селезнева. С. 86.

¹⁴⁷См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 817.

3) Септуагинта (ей следует New Revised Standard Version) дает перевод, который больше похож на желание предоставить толкование текста: «наши вра-ги — безумцы (*ἄνότοι*)».

Стт. 32–33. В этих двух стихах автор использует интересную метафору, проводя аналогию между религиозным учением (культом) и виноградником. То, что здесь говорится о языческих культурах и нравственном состоянии врагов Израиля, ясно из связи с предыдущим, 31-ым стихом, развивая мысль которого автор сравнивает «их заступников» с виноградной лозой, дающей горькие и ядовитые плоды¹⁴⁸.

«*Ибо виноград их от виноградной лозы Содомской и с полей¹⁴⁹ Гоморр-ских*». Здесь акцент делается не на печальной судьбе этих двух нечестивых го-родов (хотя подспудно подразумевается и это), но в первую очередь на грубом разврате и закоренелости в грехах, которые эти города олицетворяют. Содом и Гоморра, эти средоточия всех возможных пороков, в переносном смысле яв-ляются источниками всех языческих культов с их отвратительными и безнрав-ственными обрядами¹⁵⁰.

«*Ягоды их ягоды ядовитые, грозды их горькие; вино их яд драконов и гибельная отрава аспидов*». Поклонение языческим богам не может принести радость человеку (имеется в виду именно душевная радость, а не грубое чув-ственное удовлетворение), так как на устах остается горечь. Однако это толь-ко полбеды; гораздо более серьезным последствием является духовная гибель идолослужителей, которая будет подобна мучительной смерти от яда. Горькое

¹⁴⁸Правда, В.Н. Велтистов считает, что здесь при помощи образов ядовитых ягод и горьких гроздей говорится о моральном разложении израильского народа, к которому будто и относится содержание данных стихов (См.: Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 97–98). Но нам такое мнение представляется совершенно ошибочным. Если в стт. 28–30 еще содержатся высказывания, которые можно отнести и к еврейскому народу, и к его врагам-язычникам (и мы говорили о том, что автор намеренно допустил подобную двусмысленность), то с 31-го стиха начинается критика языческих культов, говорится о слабости иных богов и вредности чуждых религиозных учений.

¹⁴⁹В еврейском тексте здесь используется интересное слово *תַּמְרִשׁ*, которое, по одной из вер-сий, происходит от глагола *תָּמַרֵּשׁ* («жечь») и в буквальном смысле означает «выжженное место для пашни» (см.: Штейнберг О.Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь… С. 477), а в данном контексте может быть переведено или «поле», или «пашня», или даже «виноградник». Согласно другой этимологии, слово *תַּמְרִשׁ* состоит из двух частей: *תַּמְ* — поле и *רִשׁ* — Мот, имя ханаанского божества смерти (*Merrill E.H. Deuteronomy. P. 422*). Высказывается также предпо-ложение, что автор намеренно употребил данный термин из-за его звучания слову «Содом» (См.: *Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 818; Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 313*).

¹⁵⁰См.: *Merrill E.H. Deuteronomy. P. 422*.

вино язычества столь же смертельно, как яд самой ядовитой змеи¹⁵¹. Наряду с таким негативным описанием языческих культов в данном стихе содержится и урок Израилю, который должен понять, что поклонение иным богам не может восприниматься как простая и безопасная альтернатива служению Яхве, но обязательно приведет к фатальным последствиям¹⁵². Кроме того, что идолопоклонство губительно само по себе, за него непременно последует наказание от Бога. Последняя тема, а именно наказание Божие за нечестие, развивается в следующих стихах.

Ст. 34. Дополнение **וְאַתָּה** («это»), употребляемое здесь, соотносится или с содержащимся в предыдущих стихах предсказанием о гибели язычников от «яд» их мерзкого культа, или с заключительными словами стиха 29 о судьбе врагов Израиля¹⁵³. Глагол **סִנְכַּרְתָּ** («сокрыто») употребляется только в этом месте Библии и его этимология проблематична. В связи с этим некоторые комментаторы предполагают, что чтение масоретского текста является искажением гипотетического оригинального **סִנְכַּרְתָּ** («собрано»). Такой вариант хорошо вписывается в контекст и поддерживается Самарянским Пятикнижием и древними переводами¹⁵⁴. Слова «запечатано в хранилищах Моих» ассоциируются с практикой запечатывания замков складских помещений печатью царя или ответственного чиновника во избежание незаметного проникновения посторонних¹⁵⁵.

Таким образом, Господь здесь говорит о том, что наказание для врагов Израиля Он «собрал» и «запечатал» до определенного времени (как сказано в следующем стихе, «когда поколеблется нога их»), готовясь всю его тяжесть обрушить на грешников в нужный момент. Наглядную иллюстрацию и развитие этой мысли мы видим в другом месте Библии, в Иер 50:25: «Господь открыл хранилище Свое и взял из него сосуды гнева Своего, потому что у Господа Бога Саваофа есть дело в земле Халдейской».

¹⁵¹ В данном стихе употребляются интересные термины для обозначения ядовитых змей. Первый — **דְּرָכָנִים** («драконы») — используется как для обозначения морских чудовищ, так и земных рептилий, обладающих смертельным укусом. Второй — **אַспִּידִים** («асpidы») — имеет более конкретное значение и относится к определенному виду ядовитых змей (или кобры, или гадюки), обитавших в Египте и южных окраинах Палестины (см.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 314).

¹⁵² См.: Merrill E.H. Deuteronomy. P. 422.

¹⁵³ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 818.

¹⁵⁴ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 314.

¹⁵⁵ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 818.

Ст. 35. Продолжая мысль предыдущего стиха, Яхве говорит, что отмщение и воздаяние грешникам совершится тогда, «когда поколеблется нога их».

«*У Меня отмщение и воздаяние*». Именно так звучит чтение масоретского текста, отраженное в большинстве современных переводов. «Отмщение» — не месть в привычном понимании этого слова (например, в выражении «кровная месть»). Исходя из того, что глагол **מִקְרָב** в ближневосточной мифологии и политике использовался только применительно к высшей государственной власти (а в Библии в подавляющем большинстве случаев относится к Богу), можно заключить, что используемое в тексте слово имеет специфическое значение — **מִקְרָב** обозначает действия, которые законная власть осуществляет по отношению к тем, кто угрожает самому ее существованию¹⁵⁶. Смысл масоретского чтения в его настоящем виде таков: именно Яхве, Тот, Которого Израиль не почитает и от Которого менее всего ожидает помощи, совершил справедливый суд над врагами и воздаст им сполна за их беззакония¹⁵⁷. Ап. Павел, цитируя эту фразу, придает ей иную направленность: он предостерегает христиан от личного мщения, призывая возложить дело наказания грешников на Господа (Рим 12:19)¹⁵⁸.

Альтернативное толкование предлагают те экзегеты (и их немало¹⁵⁹), которые считают масоретский текст в данном месте несоответствующим оригиналу и высказываются в пользу иного прочтения начальной фразы стиха 35: **מִקְרָב יְמֵי לֹא** («на день отмщения»). Этот вариант поддерживается Самарянским Пятикнижием и Септуагинтой (ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως); кроме того, при таком прочтении начало стиха 35 имеет четкую связь со стихом 34 («запечатано в хранилищах Моих на день отмщения») и заметную параллель со второй половиной этого стиха («день отмщения» || «день погибели»). Все это с большой долей уверенности позволяет говорить о том, что чтение **מִקְרָב יְמֵי לֹא** было оригинальным¹⁶⁰, тогда

¹⁵⁶ Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 818.

¹⁵⁷ См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 374.

¹⁵⁸ Известно, что в большинстве случаев священные новозаветные писатели приводили цитаты из Ветхого Завета по тексту Септуагинты, однако встречаются и цитаты, восходящие к протомасоретской версии. Рим. 12:19 — один из характерных примеров такой цитации книг Ветхого Завета.

¹⁵⁹ С. Драйвер указывает, что в XIX веке эту точку зрения поддерживали Geiger, Klostermann, Kamphausen, Dillmann, Marti [хорошо бы тут инициалы добавить] (Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 375); среди наших современников можно назвать С.В. Тищенко и М.Г. Селезнева (Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония. С. 87) и авторов «A Handbook on Deuteronomy» (Bratcher, R. G., & Hatton, H. A Handbook on Deuteronomy. New York: United Bible Societies. 2000, P. 558).

¹⁶⁰ См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 374.

как происхождение варианта масоретского текста **לַיּוֹם נִקְמָה** объясняется широким использованием сокращений в древних рукописях¹⁶¹. Впрочем, те библеисты, которые отдают предпочтение масоретскому тексту, предлагают считать чтение Септуагинты вторичным и мысль о том, что в некоторых рукописях вместо полного написания **לַיּוֹם** использовалась его аббревиатура **לַ**, обирающая в свою пользу. Так, высказывается предположение, что переписчик ошибочно воспринял оригинальное **לַ** как сокращение **לִיּוֹם נִקְמָה** и решил написать полную форму этого слова, вследствие чего возникло чтение Септуагинты и Самарянского Пятикнижия¹⁶².

Принимая реконструированный вариант **לִיּוֹם נִקְמָה** как оригинальное чтение, получаем простой смысл начала данного стиха, которое тесно связано с окончанием предыдущего: Господь говорит «о дне отмщения» (который далее называется «днем погибели»), когда Он обрушит на нечестивых все «собранное» и «запечатанное» ранее наказание.

«Когда поколеблется нога их». «Колебание ног» — образ, часто используемый в Библии для обозначения перемен в худшую сторону в судьбе человека или народа (Пс 37:17; 65:9; 120:3). Когда такие неудачи выпадают на долю праведника, он может пережить их только благодаря помощи Яхве (Пс 93:18); в жизни грешников аналогичные моменты связаны с действием карающей десницы Бога, конечная цель таких действий — совершенная погибель нечестивых. Таким образом, данное замечание содержит мысль, что отмщение Господне не будет отодвинуто в неопределенное будущее, но стоит врагам Израиля только раз пошатнуться, как вслед за первыми неудачами очень скоро наступит их окончательное падение¹⁶³.

«Ибо близок день погибели их, скоро наступит уготованное для них». «День погибели» (**תְּיוֹם נִכְנָה**) — общее выражение, которое обозначает внезапно наступившее непоправимое горе или бедствие. Этот оборот часто используется в Священном Писании (Иер 18:17; 46:21; Авд 13¹⁶⁴; Иов 21:30; Прит 27:10)¹⁶⁵. День погибели — тот момент, когда Господь откроет Свои кладовые, где хранил

¹⁶¹ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 315.

¹⁶² Tigay J. H. Deuteronomy // The JPS Torah commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society. 1996, P. 311

¹⁶³ См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 374.

¹⁶⁴ Интересно, что в Авд 13 три раза используется одно и то же выражение **תְּיוֹם נִכְנָה**, хотя в Синодальном тексте оно переводится тремя различными способами: «день несчастья», «день погибели», «день бедствия».

¹⁶⁵ См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 375.

наказания для врагов (о чем говорилось в стихе 34), и заставит нечестивых испить чашу Его гнева сполна. Этот решающий момент очень близок и сам спешит наступить (эта идея отмечена в следующем варианте перевода заключительной части стиха: «судьба им навстречу спешит»¹⁶⁶).

А'. Воздействие Божие и избавление Израиля (32:36–43)

Ст. 36. Автор вновь возвращается к теме суда над Израилем, причем в этом стихе содержатся слова автора песни, тогда как в следующих — прямая речь Господа. Конечная цель суда Божия — спасение, потому говорится о том, что когда нечестивые будут истреблены и останется только малое число верных израильтян («остаток»), тогда Господь Свой гнев переменит на милость.

«*Но Господь будет судить народ Свой и над рабами Своими умилосердится*». Эта фраза буквально повторяется в Пс 134:14. Одни толкователи противопоставляют «народ Бога» и «рабов Его» и так объясняют данную фразу: нечестивых израильтян (большую часть народа) Господь подвергнет наказанию, тогда как по отношению к праведникам (которые могут быть названы «Его рабами») проявит милость¹⁶⁷. Однако само противопоставление, положенное в основу указанного толкования, является искусственным. Нужно учесть, что здесь говорится о действиях Господа, которые Он предпримет тогда, когда Его народ вследствие наказаний станет малочисленным и будет на краю гибели (то есть сначала произойдет то, о чем говорится во 2-й половине стиха, а затем только то, о чем сказано в начале). Потому суд над ним в смысле наказания может привести только к полному исчезновению народа. Скорее всего, глагол «судить» в данном контексте имеет значение «судить в пользу кого-то»¹⁶⁸ (так как праведный судья должен не только наказать преступника, но и помочь слабому и беззащитному). В результате бедствий, которые Господь обрушит на Израиль, в народе не останется нечестивых, но малый остаток будет состоять из праведников, суд по отношению к которым будет подобен милосердию. Следовательно, обе части анализируемой фразы синонимичны (то есть имеет место параллелизм, характерный для песни Моисея) и содержат общую мысль: Господь, после того

¹⁶⁶ Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония / Пер. и комм. С.В. Тищенко и М.Г. Селезнева. С. 87.

¹⁶⁷ См.: Keil C., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. P. 1001.

¹⁶⁸ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 818; Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 315. В таком же значении глагол יִשְׁפַּט используется в других местах Библии: Быт 30:6; Пс 53:3; Прит 31:9.

как совершенно уничтожит грешников, спасет праведный остаток еврейского народа.

«Рука их ослабела». Рука, как часть тела, совершающая действие, является символом силы и могущества¹⁶⁹. Потому «ослабление рук» — метафора, обозначающая тяжелое и критическое положение человека или народа (как в данном случае).

«И не стало ни заключенных, ни оставшихся вне». Буквальный смысл еврейского текста: «не осталось ни связанного, ни оставленного». Однако используемое здесь словосочетание עֲזָבוּן וְעַזְוֹב нужнo воспринимать как идиоматическое выражение, которое не нуждается в дословном переводе, но которое нередко используется в Ветхом Завете в тех фразах, где говорится о полном истреблении народа или группы людей (3 Цар 14:10; 21:21; 4 Цар 9:8; 14:26). Предлагаются различные варианты перевода данной фразы¹⁷⁰, которые объединены одной идеей: еврейский народ вследствие казней Господних настолько обезлюдел, что почти никого не осталось.

Стт. 37–38. В начале данного отрывка стоит глагол נִמְלָא, который не имеет подлежащего (буквально «и скажет»). Это обстоятельство стало причиной разногласий среди толкователей, большинство из которых считают, что здесь приводятся слова Господа. Альтернативное мнение: так говорят враги Израиля, видя его тяжелое положение и недоумевая, отчего боги не придут еврейскому народу на помощь¹⁷¹. Нам кажется более верным первое понимание, ибо в этом случае просматривается четкая связь стт. 37–38 со ст. 39, где явно содержится речь Господа.

Все содержание данного отрывка проникнуто иронией. Сначала языческие боги не без сарказма названы «скалой» (как и в стихе 31), ведь на самом деле они — ничто по сравнению с Яхве, истинной Скалой¹⁷². Далее в том же духе описывается свойственное язычеству представление, что боги питаются жертвоприношениями («ели тук жертв их [и] пили вино возлияний их») и вы-

¹⁶⁹ См.: Велистов В.Н. Песнь Моисея. С. 108.

¹⁷⁰ Вот только часть предлагаемых вариантов перевода עֲזָבוּן וְעַזְוֹב: «рабы и свободные», «от мала до велика», «женатые и холостые», «заключенные и находящиеся на свободе», «военнообязанные и освобожденные от службы», «вынужденные сидеть дома (из-за слабости или возраста) и свободные в передвижении». См. Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 376; Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония / Пер. и комм. С.В. Тищенко и М.Г. Селезнева. С. 87.

¹⁷¹ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 316.

¹⁷² См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 819.

сказывается насмешливый призыв: «пусть они восстанут и помогут вам». Понятно, что ложные боги никогда не придут на помощь и все адресованные к ним призывы останутся без ответа просто потому, что этих «богов» вообще не существует¹⁷³.

Ст. 39. Это второй стих в песни, состоящий из 5-ти полустрок (наряду со стихом 14). Для православного христианина этот стих является одним из самых примечательных, ибо его начальные слова (в церковнославянском переводе «Видите, видите, яко Аз есмъ») почти буквально повторяются в ирмосах большинства канонов, имеющих вторую песнь¹⁷⁴.

В этой фразе Яхве, обращаясь к израильтянам, решительно заявляет о Своей уникальности и могуществе. Дублирование личного местоимения «Я» подчеркивает эмоциональность слов Бога; подобное явление встречается в пророческих книгах (Ос 5:14; Ис 43:11, 25; 51:12)¹⁷⁵. Только Яхве — Бог, никаких других богов не существует (таким образом, повторяется идея монотеизма, выраженная во Втор 4:35, 39)¹⁷⁶. На основании своего личного скорбного опыта израильский народ должен осознать бессилие ложных богов и понять, что только Господь имеет власть над миром и над всем ходом истории, только Он может «умертвить и оживить», «поразить болезнью и исцелить от нее». Если Израиль обратится к своему Богу, то Господь сможет восстановить народ так же, как и подверг его наказанию.

Отдельное внимание стоит обратить на слова «Я умерщвляю и оживляю». Ясно, что в них выражается мысль об абсолютной власти Яхве над жизнью и смертью, но их более конкретное понимание различно, особенно это относится к слову «оживляю». Перечислим толкования, наиболее достойные внимания:

1) С. Драйвер на основании других мест Ветхого Завета, где используется аналогичное выражение (4 Цар 5:7; Прем 16:13; Тов 13:2), считает, что здесь речь идет не о воскрешении мертвых, а том, что Господь может спасти от смертной опасности человека, находящегося на краю гибели¹⁷⁷.

¹⁷³ См.: Merrill E.H. Deuteronomy. P. 423.

¹⁷⁴ См., например, второй ирмос второй песни Великого канона преп. Андрея Критского, канон в Субботу Мясопустную и др.

¹⁷⁵ См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 378.

¹⁷⁶ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 316; Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 378. Правда, некоторые толкователи считают, что здесь не столько отрицается бытие других богов, сколько акцент делается на уникальности и превосходстве Яхве, так что другие боги в сравнении с Ним ничтожны и бессильны (см.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 819).

¹⁷⁷ См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 378.

2) В некоторых переводах предлагается прочтение «Я даю жизнь» («I give life»)¹⁷⁸; такую формулировку можно воспринимать как указание на то, что Господь — источник жизни для каждого человека.

3) В контексте истории Израиля этот фрагмент можно рассматривать как пророчество о возвращении из плена и возрождении народа¹⁷⁹, тем более что восстановление Израиля в Библии иногда изображается как воскрешение умершего человека (самое известное место — видение пророка Иезекииля, см. Иез 37:1–14).

4) Наконец, возможно мессианское понимание этих слов в смысле косвенного указания на воскресение Иисуса Христа и воскресение во Христе всех верных, которых Он искупил от смерти и тления¹⁸⁰. Хотя в Ветхом Завете мысль о воскресении умерших явно почти не выражается¹⁸¹, все же, имея в виду множественность смысла библейских текстов, мессианское понимание анализируемого выражения заслуживает признания.

Стт. 40–41. В этих стихах приводится клятвенное обещание Господа наказать врагов Израиля.

«Я подъемлю к небесам руку Мою и [клянусь десницею Моею и] говорю: живу Я вовек!» Господь «поднимает руку к небу» (такой жест характерен для человека, дающего важный обет¹⁸²) и затем произносит торжественную клятву: «живу Я вовек». Это выражение часто встречается в Ветхом Завете (Чис 14:21, 28; Ис 49:18; Иер 22:24; 46:18; Иез 5:11; 14:16, 18, 20; Соф 2:9) и означает, что Яхве клянется Своей жизнью (перевод РБО: «жизнью вечной Моеей клянусь»¹⁸³). Понятно, что такая клятва является самой твердой и величественной из всех

¹⁷⁸New American Standard Bible, New English Translation, перевод Российского Библейского Общества.

¹⁷⁹См.: Макконвилл Дж.Г. Пятая книга Моисеева. Второзаконие // Новый библейский комментарий. СПб., 2000. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытие – Книга Иова. С. 313.

¹⁸⁰См.: Там же.

¹⁸¹В двух местах Ветхого Завета говорится о будущем всеобщем воскресении (Ис 26:19 и Дан 12:2) и еще упоминаются частные случаи воскресения отдельных людей по молитве пророков (3 Цар 17:17–24; 4 Цар 4:18–37; 13:21).

¹⁸²Этот жест означает, что человек, произносящий клятву, с одной стороны призывает Бога (местом пребывания Которого считается небо) в качестве свидетеля и в то же время заявляет о своей готовности подвергнуться наказанию Бога в случае нарушения клятвы (см.: Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 379). В Библии нередко говорится о поднятии руки при произнесении торжественной клятвы (Быт 14:22 и др.).

¹⁸³Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония / Пер. и комм. С.В. Тищенко и М.Г. Селезнева. С. 88.

возможных клятв, и она никогда, ни при каких обстоятельствах не будет отменена. Хотя слово Божие истинно и без клятвенных заверений, замечание о том, что Господь клянется Самим Собой, Своей жизнью, не оставляет ни малейших сомнений, что сказанное исполнится¹⁸⁴.

В Септуагинте, как видно из текста Синодального перевода, в данном стихе содержится добавочное замечание «и клянусь десницею Моею»; однако эта фраза, скорее всего, является вставкой переводчиков. Смысл ее очевиден: раз Господь произносит клятву и поднимает руку Свою, то может возникнуть мысль, что именно этой рукой Господь и клянется. Однако в соответствии с приведенным выше толкованием указанную вставку Септуагинты следует признать излишней и только затемняющей смысл текста.

В стихе 41 говорится о будущем суде над нечестивыми язычниками, причем используется образ Бога-Воина со сверкающим мечом в руке. В выражении «рука Моя примет суд» слово «суд» означает орудие суда, которым будет меч Господа (такое понимание связанно с параллелизмом первых двух полустрок данного стиха)¹⁸⁵. Язычники, подлежащие суду, названы здесь врагами Господа и «ненавидящими Его». Как понимать ненависть язычников к Яхве? Как они могут ненавидеть Того, о Кем почти ничего не знают? Для ответа на эти вопросы нужно вспомнить о том, что ненависть в Библии часто противопоставляется любви. Любовь к Богу, по учению Второзакония, — исполнение Его заповедей, верность Завету; в данной книге выражения «любить Бога» и «соблюдать Его заповеди» часто используются вместе как синонимичные (11:1, 13, 22; 19:9). Следовательно, не имеют любви к Яхве, то есть ненавидят Его те, кто не состоит в завете с Ним или кто противится Его воле. Единственная участь, которая уготована таким людям — полное уничтожение¹⁸⁶.

Ст. 42. Образное описание суда Яхве над врагами, представленное в предыдущих стихах, в настоящем находит свое логическое завершение. Этот суд сравнивается с кровавой битвой (аналогичное сравнение используется в Ис 34:5–6 и Иер 46:10), а последствия суда — с результатами грандиозного сражения, после которого поле битвы усеяно трупами павших воинов, оружие победителей (в данном случае меч и стрелы Победителя — Господа) до предела обагрено кровью, а оставшиеся в живых враги взяты в плен. Стрелы Яхве, ранее обращенные против Израиля (ст. 23), теперь будут «пьяны от крови» (именно таков

¹⁸⁴ См.: Merrill E.H. Deuteronomy. P. 424.

¹⁸⁵ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 819.

¹⁸⁶ См.: Merrill E.H. Deuteronomy. P. 424–425.

буквальный смысл еврейского текста) нечестивых язычников. Меч Божий «насытится плотью» (более верный перевод — «будет пожирать плоть»¹⁸⁷, именно так еврейский глагол **לְאַכֵּל** переводится в других местах Библии, см. 2 Цар. 2:26; 11:25; Ис 1:20), то есть уничтожающее действие гнева Божия может быть сравнимо с тем, как голодный и ненасытный человек поглощает пищу. То, что здесь «пленные» названы вместе с «убитыми», может означать, что их ожидает та же роковая участь, так как в древности нередко после битвы пленников уничтожали¹⁸⁸. Таким образом, суд Божий будет настолько строгим, что никто из врагов Израиля не избежит наказания Божия и никому не будет оказано снисхождения¹⁸⁹.

Окончание данного стиха представляет трудность для толкования, так как используемое здесь слово **פָּרָעֹת** является архаизмом и в Библии встречается еще раз только однажды — в Суд 5:2 (где, впрочем, смысл его также до конца неясен). По одной версии, **פָּרָעֹת** является специфической формой множественного числа слова **פָּרָעָה**, обозначающего в Чис 6:5 и Иез 44:20 длинные (не стриженые или распущенные) волосы. В связи с этим предлагается перевод: «меч Мой насытится <...> длинноволосыми головами врага»; такое чтение можно понимать буквально (на Ближнем Востоке некоторые воины давали обет не стричь волос, самый известный библейский пример — Самсон), но более вероятным выглядит другое, символическое толкование. В древности длинные волосы были символом силы и могущества, так что Моисей в своей песне, говоря о «длинноволосых головах врага», имеет в виду силу и гордость противников Бога, которые будут посрамлены и повержены. В пользу такого понимания приводится ссылка на Пс 67:22, где враги Господа названы имеющими «волосатое темя»¹⁹⁰. Согласно другой этимологии, это слово происходит от арабского корня *fara'a*, имеющего значение «превосходить». В таком случае получается — «вожди» или «начальники»; этот перевод поддерживается Септуагинтой (*ἀρχόντων*) и некоторыми современными переводами (в том числе и нашим Синодальным)¹⁹¹. Наконец, по третьей версии, **פָּרָעֹת** является поэтической аллюзи-

¹⁸⁷ Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония / Пер. и комм. С.В. Тищенко и М.Г. Селезнева. С. 88.

¹⁸⁸ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 318; Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 380.

¹⁸⁹ См.: Велтистов В.Н. Песнь Моисея. С. 113.

¹⁹⁰ См.: Keil C., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. P. 1003; Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 380.

¹⁹¹ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 318.

ей на слово «фараон» (**פֶּרֶשׁ**), то есть получается перевод «головами фараонов врага», близкий по смыслу к предыдущему варианту¹⁹². Хотя термин «фараон» был наименованием только египетских царей, в переносном смысле он мог быть использован для обозначения вождей всех противников народа Божия, так как фараон в книге Исхода выступает как олицетворение всех богооборческих сил.

Ст. 43. Последний стих песни Моисея по-разному передается всеми текстуальными свидетелями. Даже на первый взгляд бросается в глаза пространное чтение Септуагинты, которое превосходит по объему почти в 2 раза вариант масоретского текста; при более внимательном прочтении мы обнаружим, что в каждой полустроке данного стиха имеются разночтения. Вследствие этого при толковании данного стиха необходимо будет проанализировать имеющиеся текстуальные свидетельства и попытаться реконструировать его оригинальное прочтение.

Наиболее существенные разночтения имеет начало 43-го стиха. Самый краткий вариант обнаруживается в масоретском тексте и Самарянском Пятикнижии: **הָרְנִינוּ נָוִים עַמּוֹ** («веселитесь, язычники, с *народом Его*»). Другое чтение дает рукопись 4QDeutq: **הָרְנִינוּ שְׁמִים עַמּוֹ וְהַשְׁתַּחֲווּ לֹא כָּל בְּנֵי אָלָה**¹⁹³ («веселитесь, небеса, вместе с *Ним*¹⁹⁴, и поклонитесь Ему, все сыны Божии»). Наконец, Септуагинта содержит самое пространное чтение, которое представляет собой синтез двух предыдущих (цитируется по русскому Синодальному перевodu): «Веселитесь, небеса, вместе с Ним, и поклонитесь Ему, все Ангелы Божии. Веселитесь, язычники, с народом Его и да укрепятся все сыны Божии!» Из перечисленных вариантов наиболее достоверным выглядит кумранское чтение. И вот почему. Во-первых, призыв «веселитесь, язычники» совсем не согласуется с содержанием предыдущих стихов, где говорилось о суде над теми же язычниками¹⁹⁵, тогда как аналогичное обращение к небесам никакого противоречия не создает. Кроме того, обращение к небесам в заключительном стихе песни перекликается с тем воззванием к небесам, которое содержится во введении (то есть четко обнаруживается хиазм). Во-вторых, происхождение масоретского чтения из кумранского является более вероятным и естественным, чем обратный про-

¹⁹² См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 820.

¹⁹³ Цит. по: Christensen D/L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 813.

¹⁹⁴ В 4QDeutq в данном месте находится слово **עַמּוֹ**, которое, как и в масоретском тексте, при соответствующей огласовке может означать «народ Его», однако здесь более вероятным является перевод «вместе с Ним», подразумевающий другую, отличную от масоретской, огласовку **עַמּוֹ**.

¹⁹⁵ См.: Christensen D.L. Deuteronomy 21:10–34:12. P. 820.

цесс. Опущение в масоретском тексте обращения к «сынам Бога» выглядит как богословское исправление, имевшее целью устраниить представленную здесь политеистическую картину; точно так же редактор масоретского текста поступил и в стихе 8, о чем мы уже говорили. В-третьих, при добавлении фразы «поклонитесь Ему, все сыны Божии» возникает параллелизм, который делает более гармоничной поэтическую структуру песни¹⁹⁶.

Если же оценивать нынешнее пространное чтение Септуагинты, то о его вторичности косвенно свидетельствует его синтетический характер. Трудно говорить о том, каков был первоначальный текст 43-го стиха в Александрийском греческом переводе, но можно полагать, что он был близок к кумранскому чтению. Впоследствии редакторы добавили в греческий текст масоретское чтение и заменили выражение «сыны Божии» на «ангелы Божии» (как и в стихе 8); в результате получился тот вариант, который мы имеем в настоящее время.

В 32:43б говорится, что Господь отомстит язычникам за «кровь рабов Своих». Чтение «рабов Своих» поддерживается масоретским текстом, тогда как 4QDeutq и Септуагинта читают «сынов Своих». Из этих двух вариантов мы отдаем предпочтение первому как в большей степени согласному с контекстом заключительной части песни Моисея, ибо «рабами» Господа израильтяне уже названы в стихе 36¹⁹⁷. Действительно, такое наименование к согрешившим, но прощенным милостью Божией людям подходит гораздо лучше, чем «сыны Его».

К 32:43в 4QDeutq и Септуагинта добавляют «и ненавидящим Его воздаст». Однако это замечание можно воспринимать как повтор, добавленный редактором, так как оно дублирует аналогичное в 41-ом стихе и в обоих стихах указанная фраза относится к выражению «врагам Своим». Можно предположить, что редактор, встретив еще раз в 43-ем стихе слова, что Господь отомстит «врагам Своим», решил повторить связанную с ними фразу из стиха 41.

Рассмотрим, наконец, последнее разночтение, которое находится в окончании стиха 43. Масоретский текст говорит о том, что Господь очистит «землю Свою и народ Свой». Однако Самарянское Пятикнижие, 4QDeutq, Септуагинта и Вульгата содержат иное чтение — «землю народа Своего». Хотя принципиальной разницы между указанными вариантами нет, все же можно отдать небольшое предпочтение второму чтению, так как бессоюзная конструкция, используемая

¹⁹⁶ См.: Ibid. P. 813.

¹⁹⁷ См.: Ibid. P. 820.

в масоретском тексте, звучит неестественно¹⁹⁸. Кроме того, в пользу второго чтения говорит и экзегетический анализ, ибо в данном стихе подразумевается в первую очередь ритуальное очищение Земли Обетованной от скверны. Любой грех народа (как и грех первосвященника) поражал скверной святилище и территорию, на которой жил народ; потому святилище и земля в таких случаях имели нужду в ритуальном очищении, именно этот мотив выражался в жертвах за грех. В данном случае подразумевается, что земля была осквернена, во-первых, беззакониями израильского народа, во-вторых, действиями язычников, которые пролили много человеческой крови (кровопролитие также расценивается в Ветхом Завете как оскверняющее действие)¹⁹⁹. И именно от этой ритуальной скверны Господь очистит землю Израиля.

Завершая анализ стиха 43, еще раз приведем его полный текст, гипотетически реконструированный нами на основании текстуальных свидетельств и комментария: «Веселитесь, небеса, вместе с Ним, и поклонитесь Ему, все сыны Божии! Ибо Он отмстит за кровь рабов Своих, и воздаст мщение врагам Своим, и очистит землю народа Своего!»²⁰⁰ Так как к толкованию данного стиха мы обращались уже в процессе текстологического анализа, то сейчас приведем лишь краткое экзегетическое резюме. Автор песни призывает все небесные силы к радости и прославлению Яхве, Который совершил великое правосудие: накажет нечестивых язычников и восстановит народ Свой, совершив очищение земли Израиля.

Итак, мы подробно рассмотрели и тщательно проанализировали каждый стих Великой песни Моисея, выявили имеющиеся в нем параллели с другими мелстами книги Второзакония и иных книг Ветхого Завета, обнаружили, что здесь выражено много богословских идей, являющихся принципиальными для всего Священного Писания. В связи с этим нет сомнений, что этот библейский поэтический текст, поистине сокровищница мудрости и истины, является интересным и актуальным для христиан. Остается только сожалеть, что в православном богослужении он используется весьма редко (о чем было нами сказано) и в связи с этим почти не известен большинству верующих, оставаясь достоянием и объектом академического изучения узкого круга библеистов.

¹⁹⁸ См.: Reider J. Deuteronomy with Commentary. P. 319; Driver S.R. A Critical and Exegetical... P. 381.

¹⁹⁹ См.: Ibid.

²⁰⁰ Данный текст ориентирован на чтение Синодального перевода, из которого вычленены все те фразы, которые, как мы считаем, присутствовали в оригинальном тексте; курсивом выделены слова и выражения, отсутствующие в тексте Синодального перевода.

Источники и литература

1. *Брек Дж., прот.* Хиазм в Священном Писании. М., 2006.
2. *Велтистов В.Н.* Песнь Моисея // Прибавления к творениям святых отцов. 1881. Ч. 27. Кн. 1.
3. Ветхий Завет. Книга Второзакония / перев. с древнеевр. и комм. С.В. Тищенко и М.Г. Селезнева. М.: РБО, 2005
4. *Герц Й.* Тора. Пятикнижие и гафтарат. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». М.–Иерусалим, 2001.
5. *Иванов В., прот.* Священное Писание Ветхого Завета. М., 2006.
6. *Макконвил Дж.Г.* Пятая книга Моисеева. Второзаконие // Новый библейский комментарий. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытия – Книга Иова. СПб., 2000.
7. *Петров А.Е., Никитина И.С., Ткаченко А.А.* Второзаконие // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10.
8. *Прахов А.* Песнь Моисея (XXXII гл. Второзакония) по текстам масоретскому-еврейскому и греческому LXX (экзегетическая заметка) // ХЧ. 1913. №1.
9. *Тантлевский И.Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2005.
10. *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2001.
11. *Уолтон Д.Х., Мэтьюз В.Х., Чавалес М.У.* Библейский культурно-исто-рический комментарий: в 2 ч. / пер. с англ. под общ. ред. Т.Г. Батухиной. СПб.: Мирт, 2003. Ч. 1: Ветхий Завет.
12. *Феодорит Кирский, блаж.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003.
13. *Штейнберг О.Н.* Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Вильна, 1878. Т. I.
14. *Αθανασίου-Παπαθανασίου Ε.* Η Παλαιά Διαθήκη στη ζωή μας. Αθήνα, 2000.
15. *Bratcher, R. G., & Hatton, H.* A handbook on Deuteronomy. New York: United Bible Societies. 2000.
16. *Brown R.* The Message of Deuteronomy. Not by bread alone. Leicester, 1997.

17. *Christensen Duane L.* Deuteronomy 21:10–34:12 // Word Biblical Commentary. Dallas, 2002. Vol. 6b.
18. The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest known Bible translated for the first time into English. San Francisco, 1999.
19. *Driver S.R.* A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy. 3rd ed. Edinburgh, 1902.
20. *Harford J.B.* Deuteronomy // A New Commentary on Holy Scripture including the apocrypha. London, 1946.
21. *Hrushovski B.* Prosody, Hebrew // Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Thomson Gale, 2007. V. 16. Pes–Qu.
22. *Keil C., Delitzsch F.* Commentary on the Old Testament. Peabody, 2002. V. 1.
23. *Merrill E.H.* Deuteronomy // The New American Commentary. Nashville, 2001. V. 4.
24. *Moran W.L.* Deuteronomy // A New Catholic commentary on Holy Scripture. New York–Nashville, 1969.
25. *Reider J.* Deuteronomy with commentary. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1937.
26. *Tigay J. H.* Deuteronomy // The JPS Torah commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society. 1996