



ПРОБЛЕМЫ КРИТИКИ БИБЛИИ В СОВЕТСКОЙ НАУКЕ

Акад. Н. М. Никольский

История Израиля и Иуды, несмотря на ее сравнительно краткие хронологические рамки и узкие территориальные границы, является чрезвычайно важной областью исторической науки. Марксистская историческая наука, конечно, должна подходить к этой области с иных исходных пунктов, чем буржуазная история или так называемая критическая библеистика. Буржуазная историческая наука до сих пор находится еще в значительной степени в плену традиционных полубогословских взглядов на историю Израиля и Иуды. Еще сохраняет свою силу положение, будто Израиль и Иуда и их история являются своего рода историческими униками; история Израиля и Иуды расценивается еще, главным образом, с религиозной стороны, как та основа, на которой возникло христианство, считающееся одним из краеугольных камней буржуазной культуры. В связи с этим история Израиля и Иуды до сих пор является одной из крепостей буржуазно-богословского идеализма.

Уже одно это обстоятельство возлагает на марксистскую историческую науку обязанность обратить самое пристальное внимание на этот, пока еще заброшенный, участок на нашем историческом фронте.

Марксистская историческая наука должна взять и разрушить этот идеалистический, реакционный бастион, должна разоблачить всю фальшь, научную несостоятельность и контрреволюционную сущность традиционных и подправленных под «науку» установок буржуазно-богословской науки в области истории Израиля и Иуды.

Другой основной вопрос—это выяснение подлинного характера и действительного хода развития израильско-иудейской религии. В противовес «критической» библеистике и буржуазной историографии, с точки зрения которых религия была определяющим моментом в ходе развития израильско-иудейской истории и по своему содержанию принципиально отличалась от прочих «языческих» религий древнего мира, марксистская историческая наука должна изучать израильско-иудейскую религию, исходя из руководящей установки Маркса и Энгельса: «Мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с данной действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание опреде-

дает жизнь, а жизнь определяет сознание» («Нем. идеол.», стр. 17). В библейской традиции и в ее истории этот тезис Маркса и Энгельса найдет для себя блестящее подтверждение, а вместе с тем рухнут и все идеалистическо-богословские спекуляции с сопутствующими им фальсификацией и обманом.

Для разрешения этих важнейших и труднейших задач со стороны марксистской исторической науки требуется овладение «высотами» так называемой библейской науки. Цель настоящей статьи заключается в том, чтобы наметить первоочередные задачи марксистской исторической науки на этом пути. Мы должны критически рассмотреть методы и выводы библейской критики, отсеять то, что является не критикой, а новой фальсификацией, и взять то, что выдержит проверку при применении марксистско-ленинской методологии. Тогда выяснятся и новые задачи. Тогда обнаружатся, какие вопросы надо еще разрешить, чтобы завершить критическое исследование библии, и станет ясно, что последняя задача может быть разрешена лишь марксистской исторической наукой. Таким путем мы завоевываем материальную базу для разрешения всех основных проблем истории и религии Израиля и Иуды и для реконструкции ее общего хода.

В настоящей статье я хочу дать сжатый критический обзор результатов библейской критики и наметить вытекающие отсюда задачи марксистской исторической науки в области библейской критики. Тут надо рассмотреть две проблемы. Первая проблема — это проблема критики текста библейских книг с целью очищения текста как от случайных ошибок, так и от сознательных тенденциозных и фальсификаторских редакционных поправок многочисленных поколений и школ иудейских софров, «работавших» над библией в течение почти целого тысячелетия. Вторая проблема — это проблема собственно литературной критики, определение состава и времени происхождения и подлинного характера библейских книг.

Нельзя сказать, чтобы задаче критики текста библеистика не уделяла достаточно внимания. Напротив, над современным еврейским (масоретским) текстом библии велась и ведется огромная критическая работа. В самое последнее время один из крупнейших современных библеистов, Фольц, предлагает для завершения этой работы объединить в международном масштабе усилия ученых, занимающихся критикой текста, и создать для этой цели международное общество. Последнее должно составить руководство (Regelbuch) для этой работы и издавать журнал, который помещал бы как специальные работы в области критики текста, так и статьи религиозно-исторического и богословского характера, поскольку «без критики текста не может быть познания ветхозаветной религии, не может быть чистенькой (sauberer) ветхозаветной теологии»¹. В актив критической работы, проделанной над текстом библии западными библеистами, надо поставить сверку масоретского текста библии с другими, преимущественно переводными, версиями (греческими переводами — «семидесяти» и другими — самарянским Пятикнижием, арамейскими таргумами, латинской Вульгатой и др.) и проверку текста при помощи грамматических и лингвистических критериев. При помощи этих двух критериев удалось исправить целый ряд испорченных, иной раз непонятных мест в теперешнем тексте, а также вскрыть и устранить целый ряд позднейших редакционных исправлений и вставок.

¹ Cp. Volz, Ein Arbeitsplan für die Textkritik des Alten Testaments, ZAW, 1935. I—II, S. 110—117.

Но вместе с тем проделанная библеистикой критическая работа грешит коренным и неустранимым пороком, органически связанным все с тем же идеалистическо-богословским мирозерцанием зарубежных библеистов. Основной метод, ими применяемый, — это метод формально-филологический. Они учитывают сознательные редакционные искажения текста лишь в той мере, в какой эти последние могут быть вскрыты при сличении масоретского текста с другими, более ранними версиями. А в целом ряде случаев, когда никакое сличение, ни грамматика, ни лексика не могут помочь при исправлении явно испорченного текста, библеисты исправляют текст, исходя или из формально-логических соображений или из презумпций «истории израильско-иудейской религии и ветхозаветной теологии», т. е. из своих идеалистических богословских спекуляций. А эти спекуляции, в свою очередь, сплошь и рядом совпадают с богословскими установками последних еврейских редакторов библии, и таким путем получается «надежное» основание и лишние аргументы для системы «чистенькой», как выразился Фольц, ветхозаветной теологии. Другими словами, критическое исправление текста в этих случаях превращается в свою противоположность — в новую фальсификацию текста библии или из протестантско-богословской, или с иудейско-богословско-националистской, или с католическо-ортодоксальной точки зрения. Также само собою понятно, что при таком методе остаются незамеченными и неисправленными искажения и добавления, внесенные в первоначальный текст его иудейскими редакторами с целью протащить и оправдать богословские положения раввинов талмудической эпохи.

Примеров подобного рода «исправлений» масоретского текста можно привести немало, особенно из пророческих книг и из книг псалмов. «Исправления» текста пророческих книг исходят обычно из положения, что пророки якобы были проповедниками универсально-этического монотеизма, положения, целиком измышленного протестантскими библеистами и не находящего для себя подтверждения в тексте. Библеисты для доказательства этого положения или вырывают из контекста отдельные фразы, или неправильно переводят тексты, или, наконец, «исправляют» их, т. е. фальсифицируют текст в желательную для них сторону. Ярким примером такой новой фальсификации посредством «исправлений» является, например, манипуляция, производимая над текстом Ис. 10, 5—12. Этот отрывок содержит оракул, данный Исайей иудейскому царю Хизкии (Езекии) в тот момент, когда после ассирийского разгрома царства Эфраима ассирийские войска заняли северную часть Иудейского царства и грозили Иерусалиму.

Содержание оракула просто и ясно, если его переводить без всяких презумпций, читая то, что есть в тексте. От имени Ягве пророк говорит: «Горе Ассуру, жезлу моего гнева... я пустил его против распутного народа (Эфраима)», но он думает не так — хочет уничтожить и еще народы — в том числе Иерусалим «с его божками». В противовес такому намерению ассирийского царя оракул предсказывает иудейскому царю скорое избавление от опасности: «и будет, как возведет (jebaszsa) господин мой все сооружения свои на горе Сионе и в Иерусалиме, я покараю с успехом гордыню сердца царя Ассура». Неуклюжее построение оракула, сначала от имени пророка, подобострастно обращающегося к царю («господин мой»), а потом от имени Ягве («покараю»), характерно для подлинного стиля пророческих оракулов; в некоторых случаях эта неуклюжесть была выправлена редакторской рукой, которая в надлежащем месте вставила «pe'um Jahwe» —

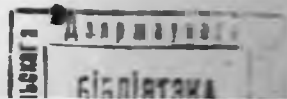
«слово Ягве»². Что касается содержания оракула, то ясно, что дело идет о работах по укреплению Иерусалима, так как глагол *basza* в форме *Pi“ei* означает именно каменные работы, в том числе сооружение каменных сводов и подземных ходов, по окончании которых Иерусалим будет неприступным для ассирийской армии. Тут нет никакого намека на универсально-этический монотеизм; речь идет о том, что Ягве, как всякий иной национальный или местный бог, вступится за свою страну, за свой народ.

Путем «исправления» и неправильного перевода этого текста библеисты³ превращают его в пророчество, якобы проникнутое универсально-этическим монотеизмом и messiанизмом. Они переводят: «и будет, как завершит господь дела свои на горе Сионе и в Иерусалиме, покарает он великую гордыню царя Ассура». Это искажение первоначального смысла оракула было начато еще александрийскими иудейскими богословами II в. до н. э., как это видно из греческого перевода LXX. Встретив в своем оригинале в ст. 12 слово *’dnj* (без вокализации, которой тогда еще не было), благочестивые переводчики истолковали это слово не в смысле *’adonj* («господин мой»), а в смысле *’adonaj* («господь», т. е. Ягве), так как со своей теократической точки зрения никак не могли допустить мысли, чтобы пророк, рупор Ягве, мог назвать царя «своим господином», хотя в действительности царские пророки были такими же слугами царя, как и все другие агенты царского светского и жреческого аппарата. Переведа *’dnj* словом *kyrios*, «семьдесят» сейчас же запутались, дав в дальнейшем ошибочный, совершенно невразумительный перевод: «как покончит господь дела все на горе Сионе и в Иерусалиме». Толкование *’dnj* в этом месте в смысле *’adonaj* становится традиционным, и масореты при вокализации консонантного текста вокализуют слово в соответствующем смысле. Современные «критические» богословы, собравшись по «духу» своих «некритических» предшественников из Александрии, конечно, держатся масоретской вокализации *’adonaj*, толкуют «дела» (*ma“ase*) на Сионе и в Иерусалиме в смысле «последнего messiанического суда Ягве над язычниками», первое лицо «покараю» считают «конечно» (*natürlich*) ошибкой переписчика и исправляют его в третье лицо. Так создается «неопровержимое» доказательство этического монотеизма пророка Исаяи.

Другой, не менее разительный, пример представляет собой толкование оракула Ис. 30, 18—20, который соединен составителями кн. Исаяи с некоторыми другими оракулами в целое пророчество о наступлении будущего царства всеобщего благоденствия. Оракул был дан, повидимому, во время осады Иерусалима Навуходоносором в 587 г. и в точном переводе гласит: (18) «И посему жаждет Ягве послать вам милость, и посему восстает он оказать вам милосердие, ибо бог правды Ягве — счастье всем, надеющимся на него. (19) Ибо народ на Сионе, живущий в Иерусалиме, не будешь ты более плакать, милость он пошлет тебе на голос вопля твоего; как услышал он тебя, ответит он тебе. (20) И даст он вам хлеб бедствия и воду нужды; и не будет больше скрываться ранний дождь (*mwrh*) твой, и увидят глаза твои великое чудо (*mwrh*) его». Последний стих, 20-й, не был понят греческими переводчиками, которых сбilo с толку слово *jikkaperh* (будет скрываться), встречающееся во всей библии только в этом месте, а также повторение одного и того же слова *mwrh*; поэтому греческий перевод этого стиха является не имеющим смысла набором

² Ср., напр., Ам. 3, 9—10; 9, 11—13; 8, 6, 14; Ис. 1, 23—24; Иерем. 22, 4—5 и др.

³ Все наиболее авторитетные комментаторы Исаяи—Дум, Чейн, Гуте, за которыми плетутся остальные.



слов. Стих затруднил также и позднейших иудейских богословов. В особенности их затруднило дважды повторяющееся *mwrh*. В конце концов, масореты приняли оба *mwrh* за одно и то же слово, именно за слово *moqe* в смысле «учитель, наставник», и истолковали его в мессианическом смысле: «не будет скрываться от тебя учитель твой, и глаза твои увидят учителя твоего». Вслед за масоретами пошли и современные комментаторы, которые *moqe* переводят уже прямо «искупитель»⁴, подразумевая мессию и не смущаясь тем, что такое толкование насилует смысл слова *moqe* в значении «учитель». Однако никому из многоученных комментаторов Исаии не пришло в голову, что раз дело идет об осажденном Иерусалиме и опустошенной земле, то не мешает вспомнить, что тот же консонантный состав *mwrh* имеют еще два слова, одно — в значении «ранний дождь» (также *moqe*), от которого зависит урожай, и другое — в значении «страшное, великое чудо» (*moqa*)⁵, и что эти понятия как нельзя лучше отвечают нуждам и желаниям осажденной столицы и опустошенной страны, спасти которую, конечно, могло бы только чудо. Поэтому первое *mwrh* надо понимать в смысле *moqe* «ранний дождь», а теперешнюю масоретскую вокализацию второго *mwrh* в конце стиха нельзя оставлять без изменений, ибо она неправильна, продиктована богословскими презумпциями масоретских редакторов библии. Однако современные «критические» комментаторы находят, что текст в порядке, ибо отвечает по смыслу их богословским установкам⁶.

В этих двух примерах ярко обнаруживается убожество и бессилие богословской критики текста, проистекающие из связанности последней путями той же самой богословской концепции, которая руководила иудейскими книжниками в их фальсификаторской «работе». В других случаях обнаруживается другая сторона того же явления — произвольное и насильственное видоизменение текста для придания ему желательного с богословской точки зрения смысла. Едва ли не самым ярким примером такой «критики» текста являются те манипуляции, которые проделывали над текстом псалмов их протестантские комментаторы, кончая недавно умершим Гункелем, считающимся в протестантских кругах виднейшим руководящим знатоком и комментатором псалмов.

Тут надо прежде всего отметить, что проблема псалмов еще не получила общепризнанного решения. Несмотря на последние работы Мовинкеля и мои⁷, вскрывшие и доказавшие культовое и магическое происхождение большей части псалмов, большинство библеистов, как протестантских, так и еврейских, продолжает считать псалмы образцами «чистых молитв», проявлениями «смиренного, покаянного благочестия» и других подобных «добродетельных» чувств, настроений и качеств. Для такой оценки за основу принимаются псалмы, составленные в позднюю эпоху теократии второго храма, и те более ранние псалмы, которые по своему тексту легче

⁴ Erlöser—ср. D u h m, Jesaia, S. 222.

⁵ Последнее слово встречается в двух формах *mwrh'* и *mwrh*; такая вариация окончания имеет место и в других случаях.

⁶ Другие примеры—ср. мои работы: «Мотивы крестьянского мессианизма в пророчестве VIII в.» («Ученые записки Инст. истории РАНИОН», VII, стр. 29—30, об Ис. 32, 9—20) и «Політїзм і монотїзм у яўрэйскай рэлігіі», стр. 32—36; Ам. 8, 14; Суд. 5, 8 и др.

⁷ M o w i n s k e l, Psalmenstudien, I—VI, Kristiania, 1921—1924; Никольский, Следы магической литературы в книге псалмов. «Труды Белорусского Гос. университета», кн. 4—5 (1923) и 12 (1926). Минск; немецкое дополненное издание «Spuren magischer Formeln in den Psalmen», Giessen, 1927.

других могли быть обработаны и были обработаны под стиль поздних псалмов. Такая обработка и переработка материала книги псалмов велась самым усердным и настойчивым образом, ибо книга псалмов довольно рано сделалась богослужебной книгой синагоги и в такой же роли была воспринята и применена в христианской церкви. Поэтому текст книги псалмов дошел до нас в чрезвычайно испорченном виде. Он испещрен как ошибками многочисленных переписчиков, так и «исправительно»-редакционными усилиями иудейских богословов, изобилует искажениями, непонятными местами, не имеющими связи с контекстом, порой безнадежно испорченными. Для выяснения подлинного характера псалмов надо прежде всего исправить их текст.

Отсюда ясно, что работа «критических» богословов над текстом псалмов, весьма немалая по ее размерам, очень далека от высокого качества. Она дала полезные результаты в тех случаях, когда представлялась возможность исправить масоретский текст по показаниям более ранних версий, сохранивших случайно неиспорченный текст, или когда в тексте замечалась очевидная, легко исправимая ошибка переписчика, грамматическая или буквенная. Но в тех случаях, когда нет таких возможностей, когда текст испорчен одинаково и в масоретской редакции и в более ранних версиях или когда ни грамматика, ни орфография, ни палеография не могут прийти на помощь, современные комментаторы исправляют его *nach dem Sinne*, т. е. по смыслу. Смысл, конечно, вкладывается такой, какой соответствует традиционной концепции псалмов, т. е. богословский; но само собой понятно, что в таких случаях «критические» богословы исправляют не искажения, внесенные позднейшими редакторами, а уцелевшие от искажения части текста в их первоначальном виде, другими словами, завершают фальсификаторскую работу иудейских богословов. Но еще хуже дело обстоит в тех случаях, когда текст непонятен для современных комментаторов не потому, что он безнадежно испорчен, а потому, что он случайно уцелел в близком к оригиналу виде, а «критические» библеисты по этой причине никак не могут его понять. Тогда производится операция уже над относительно здоровым материалом, который после такой операции получает совершенно новое, первоначально не предполагавшееся содержание и новую форму. Примеров такой дальнейшей насильственной фальсификации можно привести сколько угодно. Особенно поучительна судьба псалма 141.

Этот псалом очень популярен среди верующих, так как начало его, ст. 1—4, нашло себе широкое применение в богослужении православной церкви. В последнем псалом принят в греческом переводе, который уже в начале псалма стер и обезличил некоторые первоначальные выражения оригинала для приспособления его текста в качестве общей молитвы о спасении от зла и от злых людей. Но дальнейший текст псалма, в особенности его середина, ст. 4—7, и в меньшей степени конец, ст. 8—10, поставил богословских комментаторов в тупик. Греческие переводчики (LXX), первые предпринявшие попытку перестройки этого псалма на благочестивый лад, дают в переводе средних стихов набор фраз без всякой связи и иной раз без ясного смысла; современные библеисты считают эти стихи безнадежно испорченными и местами даже бессмысленными. Конец псалма переводится без «исправлений», хотя смысл его далеко не соответствует благочестивой концепции книги псалмов; положение спасается при помощи пояснения, что последние стихи надо понимать в аллегорическом смысле. Гункель, опираясь на «результаты работы» над текстом псалма

своих предшественников, завершил их «труд» и окончательно «исправил» текст таким образом, что по существу «реконструировал» целиком текст псалма. Естественно, что после такой «реконструкции» перед нами вместо псалма 141 в сущности появился новый псалом самого Гункеля.

Анализ содержания псалма показывает, что псалом разделяется на три части. Начало, ст. 1—4, является молитвой к Ягве об охране уст и сердца от «злого слова», точнее, заклинательной молитвой против вселения злых духов через раскрытый рот и против попытки погубить «сердце» (т. е. жизнь) посредством заговора и заговоренной пищи. Заключение, ст. 8—10, является такой же молитвой против заговоров в более общей форме. Середина, ст. 5—7, является заклинанием против злых духов с сохранившимися следами магического ритуала. Между тем, вопреки точному смыслу псалма, библеисты обычно считают его выражением благочестивых чувств индивидуального молящегося, за исключением Бетгена, который ухитрился усмотреть в этом псалме «национальную» молитву. Подводя итоги «критической» работы над этим псалмом, Гункель повторяет замечание о «непонятности» текста и безнадежной (*rettungslos*) порче стихов 5—7; однако это не мешает ему смело и категорически причислить пс. 141 к разряду «индивидуальных жалобных песнопений» (*Klagelieder des Einzelnen*). Этот разряд составляет, по традиционному мнению, энергично поддерживаемому Гункелем, «подлинное основное ядро» (*den eigentlichen Grundstock*) книги псалмов. Гункель добавляет, что составленные отдельными поэтами псалмы этого разряда служили тем источником, из которого черпало «народное благочестие», и жестоко обрушивается на Мовинкеля, считающего все жалобные псалмы культовыми или магическими⁸. Стремясь доказать, что пс. 141 также принадлежит к разряду жалобных псалмов, Гункель поддерживает самые произвольные манипуляции над его текстом старых протестантских и еврейских комментаторов, добавляет свои в том же роде и таким «методом» производит систематическое «исправление» «непонятных» и «испорченных» мест этого псалма⁹.

Из разбора приемов Гункеля и других многочисленных, подобных ему, «критиков» текста ясно, что в значительной своей части работа буржуазно-богословских библеистов над текстом библейских книг искажает и фальсифицирует их содержание. Поэтому одной из первоочередных задач марксистских ученых в области библеистики является критический пересмотр результатов буржуазно-богословской работы над текстом библии и создание самостоятельных исследований в этой области. К тем объективным критериям формального, лингвистического и версионного характера, какие получили право гражданства в критике текста любого литературного произведения древности, марксистские ученые должны добавить самое основное: приемы марксистско-ленинской методологии, вытекающие из марксистско-ленинского учения о ходе истории и о том месте, которое в ходе и развитии общественно-политической истории занимают различные идеологии, в том числе и религиозные. Этот критерий обеспечит возможность безошибочно вскрывать работу древних фальсификато-

⁸ G u n k e l, Die Psalmen, 1926, S. 596—597; Einleitung in die Psalmen, 1928, S. 175 ff.

⁹ См. подробно об этом в моей работе «Следы магической литературы в книге псалмов». Труды БГУ, т. 12, стр. 69—72, и во вступительной статье к книге А. Б. Рязановича—Очерк истории древнееврейской религии, 1937, стр. XVII—XXV, где дан точный перевод псалма и исправленный перевод Гункеля.

ров библейских книг и разоблачать антинаучный характер «исправлений», вносимых новыми фальсификаторами.

Литературная критика библейской традиции в трудах так называемой «критической» или «религиозно-исторической» школы западной библеистики в известных отношениях достигла более решительных успехов, чем критика текста.

Усиленно разрабатывая критические проблемы Пятикнижия, библеисты, главным образом, немецкие, при помощи формальных критериев стилистического, лингвистического и логического характера достигли в 60-х годах XIX в. некоторых результатов, получивших более или менее общее признание. Эти результаты сводились в тому, что в составе Пятикнижия были вскрыты четыре основных источника: Второзаконие, появившееся, как установил в 1805 г. де-Ветте, в 621 г., так называемые ягвист и элогист — два повествовательных источника, различающиеся по употреблению имен божества Ягве (собственного) и элогим (нарицательного), относящиеся к X или IX в., и «основной источник», наиболее крупный, содержащий в себе около 75% законодательного материала и повествовательную нить, связывающую все Пятикнижие в одно литературное целое. Этот последний источник считался древнейшим, и многие библеисты возводили его к Моисею, спасая тем самым пошатнувшийся авторитет традиции.

Завершителем критического исследования Пятикнижия и основателем современной критической школы библеистики явился выдающийся семиолог и библеист Юлиус Вельгаузен, который в 1878 г. выступил со своим знаменитым исследованием «*Prolegomena zur Geschichte Israels*»¹⁰. В этом исследовании Вельгаузен доказал, что «основной источник» есть не древнейшая, а самая поздняя часть Пятикнижия, или Шестикнижия¹¹; это «жреческий кодекс», составленный в V в. до н. э. и введенный в жизнь Эзрой и Неемией в 40-х годах V в. Таким образом был нанесен последний сокрушительный удар традиционной богословской концепции. В загоревшейся вокруг «*Prolegomena*» жестокой борьбе Вельгаузен и его сторонники одержали в конце концов решительную победу.

Секрет победы точки зрения Вельгаузена заключается в том, что при разрешении главного вопроса о времени происхождения так называемого «основного источника», получившего со времени Вельгаузена название жреческого кодекса, Вельгаузен исходил не только из формально-логических предпосылок, но также из фактов исторической действительности. Первая часть его «*Prolegomena*», посвященная истории культа, рассматривает историю отдельных составных элементов культа в связи с общей историей Израиля и Иуды и показывает, как эти элементы видоизменялись в зависимости от практических политических требований того или иного момента, путем сознательного вмешательства определенных общественных группировок, без всякого участия «божественного откровения». В связи с этими видоизменениями Вельгаузен рассматривает историю сакрального законодательства и исторической традиции, отсюда определяет время составления источников Шестикнижия и таким образом подводит под свою концепцию твердую материальную базу. Но над Вельгаузенем все же тяготела идеалистическая методология, закрывавшая для него возможность идти по правильному пути до конца. Подчиняясь требованиям

¹⁰ Русский перевод, сделанный мною, — «Введение в историю Израиля», 1909.

¹¹ Критическое исследование показало, что книга Инсуса Навина составлена из тех же источников, как и Пятикнижие; отсюда термин «Шестикнижие».

этой методологии, Вельгаузен совершил ряд крупнейших ошибок, ослабив этим свою позицию и оставив дело литературной критики незавершенным до конца.

Основная ошибка Вельгаузена заключается в том, что он раздвоил религию, отделив религиозную идеологию от культа, по существу, в качестве совершенно особого, определяющего явления. В концепции Вельгаузена культ является «естественным» явлением, связанным с природой и создаваемым людьми для обеспечения связи с божеством. Религиозная же идеология Вельгаузену представляется трансцендентной. Она имеет своим источником «откровение» и в конце концов подчиняет своим требованиям культ, трансформирует его и «выводит его из сферы природы и человеческого творчества». Этот процесс совершился якобы в эпоху общины второго храма, в эпоху реально осуществившейся теократии, которая в царскую эпоху якобы существовала лишь как пророческая идея. Но, проводя такую точку зрения, Вельгаузен сейчас же неминуемо вступает в противоречие и с историческими фактами и со своими же выводами. Изобразив блестящим образом в первых двух частях, как основатели после-пленной теократии фальсифицировали традицию и составили от имени Моисея новый закон, якобы данный самим богом, Вельгаузен в третьей части оправдывает эту фальсификацию, ибо, по его мнению, теократия общины второго храма лишь по внешности была шагом назад, а в действительности была огромным шагом вперед, формой для сохранения «благородного содержания», для спасения и утверждения идеи супранатуралистического монотеизма. Иудейская теократия «по своей сущности ближе всего родственна древней вселенской церкви, и она действительно была матерью последней»¹².

В этой половинчатости методологии Вельгаузена ведущую роль играет, конечно, его идеалистическое мировоззрение, неразрывно связанное с его богословским образованием. Его природное критическое чутье помогло ему уловить истинное положение дела в царскую эпоху. Но для того, чтобы учуять истинное положение дела в эпоху общины второго храма, Вельгаузену нужно было перестать быть идеалистом и богословом. Это было невозможно, и из создавшегося тупика он нашел выход в механическом рассечении религиозных явлений на сферу культа, зависящую от природы и человека, и на сферу идеологии, зависящую от трансцендентной «силы» и определяющую собою в конечном счете явления природы и человеческой жизни.

В связи с этой основной методологической ошибкой Вельгаузен допустил ряд грубых фактических ошибок. Правильно определив дату составления жреческого кодекса (прежнего «основного источника»), он неправильно оценил его содержание. С точки зрения Вельгаузена, все содержание жреческого кодекса является новеллой, новым материалом, целиком созданным греческой школой в Вавилоне. Между тем, в жреческом кодексе сохранились, отчасти в модифицированном, отчасти даже в близком к первоначальному виде, многие магически-религиозные обряды и праздники, восходящие еще к кочевой эпохе. Таковы, например, великий день очищения, *jom kirrigim*, который, по мнению Вельгаузена, появился только в после-пленную эпоху, и целый ряд жертвенных и очистительных обрядов. «Доисторическое содержание», присущее всякой религии на любой ступени ее развития, упущено Вельгаузенем, ибо ему чужд диалектиче-

¹² «Введение в историю Израиля», стр. 373—376.

ский метод, а следуя формально-логическому методу, Вельгаузен неминуемо попадает в болото механицизма. Таким же образом к категории «после-пленных» нововведений Вельгаузен причисляет целый ряд обычаев и постановлений, характеризующих остатки родового строя и общинный быт, особенно в законодательстве о юбилейном годе, семейном и наследственном праве.

Отсюда ясно, что мы, принимая основные выводы Вельгаузена в области критического исследования Пятикнижия (и Шестикнижия) и библейской исторической традиции, должны пересмотреть их критически. Это тем более необходимо, что последователи Вельгаузена окончательно погрязли в тине мелких и мельчайших ухищрений так называемой *Quellenkritik*, критического анализа источников отдельных книг. В погоне за «точностью» многие доходили не только до того, что насчитывали по три-четыре ягвиста и элогиста, но и до того, что отдельные стихи разбивали на отдельные части, нередко в составе одного-двух слов, восходящие якобы к разным источникам. В то же время в процессе такой «работы» над мелочами протестантские библеисты никогда не забывали своей основной установки — концепции истории древнееврейской религии, как постепенного раскрытия идеи абсолютного универсального монотеизма. Вследствие этого их литературная критика постоянно смыкалась с отсутствием надлежащей критики текста и потому приводила к неправильным результатам. Эта сторона дела очень любопытна, и на ней стоит остановиться.

Самым ярким образом эта черта обнаруживается в критической работе библеистов над Шестикнижием. Один из прочных результатов этой работы заключается в том, что древнейшими составными частями книг этого комплекса являются так называемые ягвист (J) и элогист (E), два произведения преимущественно повествовательного содержания, относящиеся, как теперь думают, к IX или VIII в. Их выделение было произведено первоначально по формальному признаку, указанному еще Астриюком в XVIII в., именно по способу названия божества: в ягвисте систематически употребляется собственное имя бога Ягве, в элогисте — преимущественно нарицательное элогим, т. е. бог. Библеисты XIX в. правильно пошли дальше и предположили, что за этим формальным различием кроется и какое-то идеологическое различие. Кроме того, некоторые из библеистов попытались установить место происхождения того и другого произведения, исходя из локального их колорита; эти библеисты пришли к правильному выводу, что ягвист, в рассказах которого действие привязывается обычно к Хебруну, Беер-Шеба и другим пунктам области Иуды, был составлен в южном царстве Иуды, а элогист, особенно интересующийся мифами, связанными с Бет-элем (Вефилем), Шехемом (Сихемом) и Иаковом и Иосифом, был составлен в северном царстве Эфраима¹³. Однако эти правильные наметки не получили надлежащего развития; напротив, идеалистическая концепция библеистов исказила их значение и парализовала те выводы, которые из них следовало сделать.

Дело в том, что идеологическое различие между ягвистом и элогистом библеисты проводили, исходя из своей идеалистической концепции истории древнееврейской религии. Вместо того, чтобы искать его, исходя из условий реальной жизни, т. е. из конкретных политических и религиозных различий и противоположностей между севером и югом, библеисты,

¹³ Ср. Prokisch, *Das nordhebräische Sagenbuch-Elohimquelle*. За Прокшем следует значительная часть библеистов.

упирая на общий термин «элогим» для обозначения бога в северном сборнике, «открыли» это различие в том, что элогист якобы стоит на более высоком, «пророческом» религиозном уровне, чем ягвист, и что автор элогиста, употребляя общий термин «элогим», а не собственное имя «Ягве», делает это якобы потому, что он усвоил «пророческие» идеи универсального трансцендентного монотеизма. Отсюда был сделан и другой вывод, именно, что элогист моложе ягвиста, должен относиться к пророческой эпохе, т. е. к VIII в., следовательно, ягвист относится к IX в. Но библисты при этом упустили из виду самое главное, именно, что те самые пророки, идеи которых якобы нашли свое выражение в употреблении термина «элогим», сами были прежде всего самыми яркими «ягвистами», систематически, упорно употребляют именно имя Ягве, а не элогим, и систематически ведут борьбу против северного царства и тамошних культов именно в пользу культа Ягве. Это обстоятельство должно было бы навести на мысль, что причина появления термина «элогим» в эфираимитском сборнике иная, что «пристрастие» к термину «элогим» надо объяснять не из религиозных течений царской эпохи, когда не было и речи о «недозволенности» собственных имен богов, а из каких-то других условий.

Самое вероятное объяснение заключается в том, что термин «элогим» в элогисте появился в результате позднейшей фальсификации текста. Это видно, во-первых, из того, что элогим выступает в мифах элогиста с такими же антропоморфными чертами бога-предка, как и Ягве. Элогим — «бог отцов», т. е. бог-предок; он является лично патриархам и говорит с ними; мало этого, есть миф о том, как элогим ночью боролся с Иаковом один на один и был побежден (Бытие, 32, 25—33). Эти черты показывают, что религиозный уровень элогиста несколько не выше религиозного уровня ягвиста и что термин «элогим» ни в коем случае не может быть признаком поднятия религиозного сознания на высшую ступень по направлению к «универсальному этическому монотеизму». Во-вторых, фальсификация ясно видна из того, что во многих местах элогиста редакторская рука стремилась заменить «элогим» через «Ягве» или, по крайней мере, чередовать эти имена. Отсюда ясно, что конечная цель редакторской правки так называемого элогиста заключалась в том, чтобы «унифицировать» божество, выступающее в легендах, чтобы произвести на читателя такое впечатление, будто повсюду в легендах и мифах действует один и тот же Ягве. Термин «элогим» был первым, нерешительным этапом на этом пути. Этот обезличенный термин, очевидно, заменил собою обозначение какого-то другого божества с собственным именем, фигурировавшего в первоначальном тексте элогиста. Таким могло быть только эфираимитское божество, один из «богов земли Самарийской» (II Цар., 18, 34). По счастливой случайности имя этого божества уцелело в рассказе элогиста об учреждении Иаковом святилища в Бет-эле (Бытие, 35, 6—14). В Бет-эле, ранее называвшемся Лузом (говорит миф), явился Иакову бог Бет-эля, назвавший себя Эль-Шаддаем; он переименовал Иакова в Израиля и обещал отдать во владение ему и «царям, которые выйдут из чресла Иакова», т. е. царям Эфраима, всю землю, по которой Иаков теперь скитается. В другом варианте того же мифа (Бытие, 28, 10—22), который по общему признанию переработан ягвистическим, т. е. иудейским, редактором, в рассказе фигурирует обезличенное «элогим», но бог Бет-эля, явившийся Иакову, в своем обращении к последнему называет себя не Эль-Шаддай, а Ягве. Тенденция отождествить Эль-Шаддаю с Ягве выступает здесь совершенно ясно.

Отсюда вытекает, что первоначальное идеологическое различие произведений ягвиста и элогиста было связано с политическим соперничеством между северным и южным царствами, причем в качестве основного аргумента права эфраимитского царства на гегемонию выдвигались мифы об избрании Иакова богом Эль-Шаддаем, богом Бет-эля, который провозглашался также общим, древнейшим богом Израиля, выведшим Израиля из Египта (ср. I Цар., 12, 26—33). В противовес этому в Иудейском царстве были сделаны попытки отождествить Эль-Шаддая с Ягве, именно при объединении ягвиста и элогиста в одно литературное целое, условно обозначаемое названием «иеговист» (JE). «Критические» библеисты не только не заметили этой фальсификации текста элогиста, но, напротив, ухватились за нее, как за дополнительный аргумент в пользу своей идеалистической концепции. Мало этого, они пошли дальше и все те эпизоды традиции об Иакове, в которых последнему является Эль-Шаддай, механически исключили из элогистического источника и приписали их жреческому кодексу. Основанием для такой операции послужило позднейшее толкование имени Эль-Шаддай, введенное еще греческими переводчиками, в качестве эпитета «бог всемогущий»; этот эпитет библеистам казался ясным признаком «дальнейшего развития монотеистической идеи», соответствующего эпохе жреческого кодекса. Между тем, это толкование, усвоенное впоследствии и раввинами, не выдерживает критики ни с лексической стороны, ни со стороны истории текста библии. С лексической стороны, глагол *schadad*, от которого пытаются произвести имя *Schaddaj*, означает «производить насилие над кем-нибудь, опустошать, грабить» и употребляется обычно по отношению к разбойникам. Слабость этого толкования очевидна для целого ряда трезвых библеистов, тщетно ищущих другого выхода на путях лексики¹⁴. Со стороны истории текста показательно, что греческие переводчики в некоторых местах пропустили это имя (например Бытие, 17, 1; 35, 11), не найдя, очевидно, для него правильного перевода или вообще считая это имя зазорным. Кроме этого богословского толкования, нет никаких других оснований для выделения из элогиста и присоединения к жреческому кодексу отрывков с именем Эль-Шаддай¹⁵. Перед нами, таким образом, еще один разительный пример беспомощности идеалистической методологии, применение которой всегда приводит к крупнейшим ошибкам, в данном случае в области литературной критики Шестикнижия.

Так сторонники вельгаузеновской школы сами ослабляют свои позиции подобными крупнейшими методологическими ошибками. Противники вельгаузенистов из откровенно реакционной группы протестантских и еврейских библеистов, опираясь на ошибки вельгаузеновской школы, стремятся «опрокинуть» все выводы критики Шестикнижия и вернуть положение к исходному пункту — к реставрации положения, что Пятикнижие является древнейшей частью библии, целиком до-пленного и частью «моисеева» происхождения. Атаки реакционеров особенно усилились после войны, с двадцатых годов, и приобрели несколько иное направление, чем раньше. Ранее реакционеры вели борьбу или против тезиса Вельгаузена, что жреческий кодекс является самой поздней частью закона, после-пленного происхождения, или против вельгаузеновской *Quellentheorie*,

¹⁴ Ср. *Gesenius—Buhl, Handwörterbuch*, S. 802. Ср. также употребление в книге Иова имени Шаддай без 'el.

¹⁵ Вероятно, надо сблизить этого бога с доизраильским божеством Шадидом или Садидом, аналогичным Адонису. Ср. мою работу «Політїзм и монотїзм», стр. 31—32.

теории источников Шестикнижия — оспаривали правильность гипотезы, что в основе Шестикнижия лежат ягвист, элогист, Второзаконие и жреческий кодекс. Но в послевоенное время началась борьба против краеугольного камня всего здания библейской критики — против тезиса де-Ветте, что Второзаконие в основном есть та книга закона, которая была «найдена» жрецами в иерусалимском храме на 18-й год царствования Иосии, т. е. в 621 (623?) г. до н. э. Противники тезиса де-Ветте — Эстрейхер, Штэрк, Винер и другие реакционеры — пытались отодвинуть дату Второзакония далеко вглубь израильско-иудейской истории. При этом весьма характерно, что реакционные антиветтисты нашли себе союзника в лице «левого» антиветтиста Гельшера (Hölscher). Этот крупный библист, автор довольно смелых для протестантского богослова работ о пророках и по общей истории израильско-иудейской религии, выступил в 1922—1923 гг. с двумя большими статьями, в которых пытался доказать, что Второзаконие ни в целом, ни в первоначальном объеме не имеет ничего общего с книгой закона 621 г. и что оно является одной из жреческих программ после-пленной эпохи. Такая гиперкритика льет воду только на мельницу реакционеров, и, по существу, сводится к попытке разрушить «слева» исходную позицию библейской критики, ибо Гельшер методологически идет назад, опять сходит с позиций исторической критики и приглашает библистов базироваться на чисто формальной литературной критике, которая, по его мнению, должна занимать руководящее положение. Другими словами, методологически Гельшер отбрасывает библейскую критику назад, на формальные позиции, которые последняя в лице де-Ветте и Вельгаузена до некоторой степени начала преодолевать.

«Критическая» библистика заведена применяемой ею формально-идеалистической методологией в безвыходный тупик. Вельгаузен и вельгаузенисты не смогли сделать конечных выводов из своих положений и допустили ряд грубых ошибок, а их противники попытались перейти в контрнаступление, которому «критическая» библистика не смогла дать должного отпора. Отсюда становится ясным, какова должна быть позиция историков-марксистов по отношению к работе буржуазно-богословских библистов.

Историки-марксисты должны принять все те выводы библейской критики, которые выдерживают проверку марксистской методологией. Исходя из положения, что всякая идеология во все времена и у всех народов является продуктом реальной жизни, реальной деятельности людей в условиях определенных производственных и политических отношений и классовой борьбы, мы должны признать, как мне представляется, следующие выводы. Шестикнижие было составлено в окончательном виде идеологами после-пленной общины второго храма. В состав его были включены после соответствующей переработки и дополнений следующие источники: 1) ягвист, сборник мифов, легенд и преданий о происхождении еврейского народа и его судьбах до поселения в Ханаане, составленный в VIII в. иудейским автором с определенной целью доказать первенство Иуды среди еврейских племен и его исконное право на гегемонию; 2) элогист, такой же сборник, составленный эфраимитским автором с такой же целью доказать первенство Иосифа-Эфраима среди еврейских племен и его исконное право на гегемонию; время происхождения элогиста спорно¹⁶, а объединение ягвиста

¹⁶ Обычно считают, что элогист моложе ягвиста, и относят его к VIII в., а ягвиста — к IX в. На самом деле элогист, как эфраимитский сборник, не мог быть составлен в VIII в., т. е. в эпоху упадка северного царства. Элогист, мне думается, надо

и элогиста в одно целое относится, вероятно, к VII в.; 3) сборники законодательного характера, из которых к до-пленной эпохе относятся: «книга договора» (Исх., 21—29), являющаяся записью обычного права, не ранее конца VIII в., ритуальные и моральные постановления кн. Левит, собранные в один сборник, вероятно, также в конце VIII в., и, наконец, Второзаконие, в составе книги закона 621 г. и ряда добавлений, получившее окончательный вид в эпоху плена; 4) так называемый жреческий кодекс, середины V в., авторам которого принадлежит «законодательство» о скинии собрания и теократической конституции, ряд других отдельных, главным образом, ритуальных постановлений, вкрапленных в разные места Пятикнижия, и, наконец, все те элементы повествовательной части, которые объединяют пестрые, разрозненные составные элементы первоначальных источников в одно целое посредством хронологических, генеалогических и специально составленных «исторических» вставок. Возможно, что авторы жреческого кодекса были также окончательными редакторами Шестикнижия. Объединение Пятикнижия и кн. Иисуса Навина в одну комплексную серию оправдывается тем, что в кн. Иисуса Навина сохранилась заключительная часть элогиста — рассказ о завоевании Ханаана общеизраильским ополчением под командой эфраимитского вождя Иисуса Навина, который после завоевания распределяет завоеванные земли по жребию между 12 «коленами» (племенами) и дает в Сихеме перед смертью законы (Иис. Нав., гл. 24). Ягвист заканчивался также рассказом о завоевании Ханаана; его отрывки сохранились в I гл. кн. Судей, в которой говорится, что Ягве «отдает землю в руки Иуды» и повелевает Иуде идти первому на завоевание Ханаана, а вслед за Иудой разрозненными группами проникают в Ханаан и остальные племена. Это происходит без всякого участия Иисуса Навина¹⁷. В теперешнем Шестикнижии элогист, за исключением кн. Иисуса Навина и повести об Иосифе, сохранился в виде мелких разрозненных отрывков, вставленных в ягвиста и обработанных ягвистическим редактором. О составных элементах Второзакония и их важном значении, как источника общей и религиозной истории Иуды в VII—VI вв., следует сказать особо в специальной статье.

Из сказанного следует, что историки-марксисты, принимая определенные общие выводы библейской критики по отношению к Шестикнижию, обязаны также приступить и к самостоятельной литературно-критической работе над его текстом. Они должны пересмотреть критически предлагаемое теперь фактическое распределение материала между источниками Шестикнижия. Тогда окажется (как показывает мой опыт), что, например, некоторые отрывки, приписываемые жреческому кодексу, на самом деле принадлежат ягвисту или элогисту, и что дифференциация этих последних сплошь и рядом производилась неправильно, вследствие применения стилистическо-логических критериев и установок «ветхозаветной теологии».

То же самое приходится сказать и об остальных книгах библии, особенно об исторических, пророческих и о книге псалмов. По отношению к анализу исторических книг историки-марксисты должны решительно

датировать эпохой расцвета северного царства, т. е. IX в.; а так как литературный анализ показал, что при компиляции рассказов ягвиста и элогиста компилятором является ягвист, то последний должен быть моложе элогиста.

¹⁷ Рассказ начинается словами: «после смерти Иисуса Навина», хотя в предшествующей книге Иисуса Навина уже рассказано о завоевании Ханаана под предводительством Иисуса и о наделении Иуды в числе прочих областей по жребию. Это — очень неловкая вставка или поправка; в последнем случае в тексте первоначально стояло «по смерти Моисея».

отвергнуть предлагаемую некоторыми библеистами схематическую концепцию «продолжения» в этих книгах ягвиста и элогиста и принять за исходный пункт те конкретные указания на источники, какие имеются в этих книгах. Те части исторической традиции, которые не могут быть возведены к таким источникам, подлежат новому анализу. Гораздо сложнее обстоит дело с пророческими книгами, которые представляют собой пестрые, беспорядочные конгломераты оракулов и увещаний разновременного происхождения и разной классовой окраски. Тут в качестве исходного пункта могут быть приняты лишь самые общие, бесспорные результаты буржуазно-богословской критики. Вся же остальная работа должна быть проделана заново.

На этих путях историки-марксисты дружной коллективной работой могут достигнуть важнейших, порой, может быть, неожиданных результатов, которые выведут библейскую критику из тупика. Мои разведочные работы показывают, что в результате критического анализа текста и содержания библейских книг, исходящего из основных положений марксистско-ленинской методологии, открываются совершенно новые горизонты и новые материалы для реконструкции древнееврейской истории и религии. Отражение общинного быта в законодательстве, даже ритуальном, дифференциация исторических оракулов, а отсюда и «пророчества» по классовой линии, жреческие тенденции в земельном законодательстве (тора о юбилейном годе), реконструирование эфраимитского и иудейского пантеонов, а также народной и официальной магии — вот те моменты, которые вскрываются текстуальной и литературной критикой, когда она направляется по правильному пути. Отсюда бесспорно, что материальное основание для марксистской истории Израиля и Иуды и израильско-иудейской религии конкретно и полностью будет обеспечено только тогда, когда марксистские специалисты по библии фактически станут вполне самостоятельными в области текстуальной и литературной критики библейской традиции и окончательно разрешат основные критические проблемы.

