

Религиозная организация
— духовная образовательная организация высшего образования
**«МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»**

Кафедра Библистики

На правах рукописи

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата богословия**

**Структура и идейно-содержательное единство видений пророка
Захарии (Зах 1:7–6:15)**

Специальность: экзегетика и герменевтика Священного Писания

Автор:  /Бельский Владимир Викторович/
Научный руководитель:  /доцент Скобелев М. А./

Сергиев Посад, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ВИДЕНИЙ ЗАХАРИИ	29
§1.1. «Во второй год Дария» (Зах 1:1.7): исторический контекст и обстоятельства возникновения текста видений	29
§1.2. Сведения о личности пророка Захарии: вопрос о его священническом происхождении	42
§1.3. Слово Господне, творящее и объясняющее историю: особенности историософии видений пророка Захарии	50
Выводы к главе 1	55
Глава 2. СИНТАКСИЧЕСКИЕ СТРУКТУРЫ В ВИДЕНИЯХ ПРОРОКА ЗАХАРИИ	57
§2.1. Жанровое своеобразие 1–6 глав пророческой книги	57
§2.2. Особенности синтаксиса пророческих речей Захарии	64
§2.3. Особенности синтаксиса описаний видений и диалогов	77
§2.4. Специфика синтаксиса видения первосвященника Иисуса (3 гл.) и эпизода Венчания (6:9–15)	92
Выводы к главе 2	97
Глава 3. ПОЭТИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ В АРХИТЕКТОНИКЕ ВИДЕНИЙ И РЕЧЕЙ ПРОРОКА ЗАХАРИИ (1:7–6:15)	98
§3.1. Параллелизм и антитеза как принципы организации текста видений	98
§3.2. Числовая символика видений пророка Захарии	114
§3.3. Символика цвета и цветовая гамма видений пророка Захарии	123
§3.4. Специфика метафоры в видениях пророка Захарии	134
Выводы к главе 3	139
Глава 4. ОСОБЕННОСТИ БОГОСЛОВИЯ ВИДЕНИЙ ПРОРОКА ЗАХАРИИ	141
§4.1. Война и мир в Зах 1:7–6:15: гнев, ревность и милость Яхве	141
§4.2. Переселение иудеев из Вавилона и богословие Исхода	146
§4.3. Богословие Сиона: священство и царство в Зах 1–6	154
Выводы к главе 4	167
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	168
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	173
ПРИЛОЖЕНИЯ	197

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность предлагаемой работы обусловлена вероучительным авторитетом и сотериологическим значением пророческих книг Ветхого Завета и книги пророка Захарии в том числе. Составляющий основное содержание первых шести глав книги пророка Захарии цикл видений представляет собой строго структурированный текст с четкой внутренней организацией образующих его языковых единиц. В то же время перед исследователем 1–6 гл. указанной пророческой книги стоит ряд вопросов, по которым не достигнуто научного консенсуса. Так интеллектуальные затруднения возникают в связи с проблемой количества видений (восемь, семь или пять), их внутренней взаимосвязи, вопросом о происхождении, времени написания, границах и жанрах «междутекстий» (нем. *Intertexten*; не путать с понятием «интертекстуальности»), т. е. текстов, не входящих в состав видений и их взаимодействия с собственно текстом видений. Очевидно, что в зависимости от решения тем или иным исследователем перечисленных вопросов варьируется и истолкование как отдельных образов, так и всего цикла видений. Так же, как и интерпретация их в свою очередь (согласно принципу «герменевтической спирали») определяет взгляд на структуру данного священного текста. Поэтому на сегодняшний день назревшим является вопрос о строении и идейном содержании видений Захарии и сопутствующих им «междутекстий». Решение этой проблемы позволит дать оценку целостности, единству текста, а также ключ к объяснению его элементов. Проблема структуры и целостности произведения имеет два измерения – синхроническое и диахроническое. Последнее предполагает вопрос об авторстве, времени создания, возможных редакциях указанного священного текста. Словом, те процессы, которые породили настоящую синхроническую реальность – дошедший до нас еврейский текст. То есть, если текст в настоящем его виде был составлен в последней четверти VI в. до РХ пророком Захарией (или его

учениками/слушателями?), то встает вопрос о единстве замысла, а значит—о целостности текста, которая проявляется в том числе в структуре (архитектонике) текста.

Теоретическую и методологическую базу исследования составили работы отечественных и зарубежных библеистов. Интерес к изучению темы композиции «ночных видений» пророка Захарии отражен в трудах епископа Палладия (Пьянкова)¹, протоиерея Д. Рождественского², А. Йепсена³, К. Зайболда⁴, Х. Иеремиаса⁵, Л. Алонсо Шёкеля и Х. Л. Сикре Диаса⁶, Х.-Г. Шёттлера⁷, М. Батерворта⁸, графа Х. Ревентлау⁹, М. Бода¹⁰, М. Халлашки¹¹, Х. Делькурта¹², Л.-С. Тимейер¹³, Х. Йенсена¹⁴ и др. Однако вопрос об архитектурной цельности первых шести глав книги пророка Захарии, как станет очевидно из историографического обзора (см. ниже), не получил в

¹Палладий (Пьянков), еп. Толкование на книгу святого пророка Захарии. Вятка, 1876. 206 с.

²Рождественский Д., свящ. Книга пророка Захарии: исагогическое исследование. Выпуск I: Введение. Писатель и его время. Анализ содержания книги. СергиевПосад, 1910. 236 с.

³Jepsen A. Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch III// Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Vol. 61. № 1. S. 95–114.

⁴Seybold Kl. Die Bildmotive in den Visionen des Propheten Sacharja// Studies on Prophecy: A Collection of Twelve Papers. Leiden, 1974. Pp. 92–110; Seybold. Poetik der prophetischen Literatur. Stuttgart, 2010. 348 S.; Seybold Kl. Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. 183 S.

⁵Jeremias Chr. Die Nachtgesichte des Sacharja: Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial. Göttingen, 1977. 248 S.

⁶Alonso Schökel L. Manual de poética hebrea. Madrid, 1988. 251 pp.; Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas. T. 2. Madrid, 1980. 1451 pp.

⁷Schöttler H.-G. Gott inmitten Seines Volkes: Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1–6. Trier, 1987. 497 S.

⁸Butterworth M. The Structure and the book of Zechariah. Sheffield, 1992. 328 pp.

⁹Reventlow H., Graf. Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi. Göttingen, 1993. 161 S.

¹⁰Boda M. J. Haggai, Zechariah. Zondervan, 2004. 576 p.; Boda M. J. Oil, Crowns and Thrones: Prophet, Priest and King in Zechariah 1,7–6, 15//Exploring Zechariah. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2017. Vol. 2: The Development and Role of Biblical Traditions in Zechariah. P. 59–82; Boda, M. J., M. H. Floyd. Bringing out the treasure: Inner biblical allusion in Zechariah 9–14. Sheffield, 2003. 395 pp.

¹¹Hallaschka M. Haggai und Sacharja 1–8: Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Berlin, 2010. 371 S.; Hallaschka M. Zechariah's Angels: Their Role in the Night Visions and in the Redaction History of Zech 1,7–6,8// Scandinavian Journal of the Old Testament. Vol. 24, 2010. № 1. Pp.13–27.

¹²Delkurt H. Sacharjas Nachtgesichte: zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen. Berlin; New York, 2000. 351 S.

¹³Hayes E. R., Tiemeyer L.-S.(edd.) 'I Lifted My Eyes and Saw': Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible. London, 2014. 272 pp.; Tiemeyer L.-S. Zechariah and his visions: An exegetical study of Zechariah's vision report. London–NewYork, 2015. 305 pp.

¹⁴Jensen Chr. H. A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions: Master thesis, theology. Copenhagen, 2017. 81 pp.

данных работах разрешения. В настоящей работе делается попытка воссоздания цельной картины

Для решения поставленной проблемы необходимо достичь следующей **цели** – используя историко-филологический, риторический и элементы структурного анализа выявить композицию видений пророка Захарии в их богословском и литературном единстве с другими элементами 1–6 глав. Для достижения данной цели необходимо решить следующие **задачи**:

- 1) поскольку пророческая проповедь всегда исходит из конкретной исторической ситуации, необходимо атрибутировать весь исследуемый библейский текст и его элементы указанной исторической эпохе (начало правления персидского царя Дария I), а также выявить особенности понимания богодухновенным автором указанной эпохи;
- 2) проанализировать синтаксис пророческих речей, описания видений и диалогов в Зах 1–6;
- 3) определить структурообразующую функцию поэтических приемов организации речи в исследуемом библейском тексте;
- 4) посредством методов риторического и нарративного анализа выявить основные богословские идеи пророческого текста.

Объектом исследования является книга пророка Захарии (именно – видения в Зах 1–6). В качестве **предмета** исследования выступает структура и идейно-содержательное единство (архитектоника) видений Захарии (1–6 гл.)

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

Источниковую базу настоящей диссертации составили тексты Священного Писания (прежде всего это книги пророческие, среди которых кроме книги Захарии можно особо выделить книги пророков Аггея¹⁵ и

¹⁵ По свидетельствам ветхозаветных книг пророк Аггей является современником пророка Захарии. См.: Гумеров А., *свящ. и др.* Аггей// Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 248–250.

Иезекииля), святоотеческие и иудейские толкования, древневосточные тексты и произведения античных авторов, живших около времени пророка Захарии.

Исследование опирается на масоретский (MT), греческий (LXX) и арамейский (Targ.) тексты Ветхого Завета. Масоретский текст книги пророка Захарии имеет относительно мало текстуальных проблем: некоторые разночтения содержатся в кумранском свитке 4Q12с – древнейшем из дошедших до нас списков книги Захарии¹⁶. Именно он взят за основу. Касательно текста книги Захарии в LXX дореволюционный отечественный библиист И. Корсунский¹⁷ выразился как о довольно позднем и «неудовлетворительном» переводе, что может быть связано с разночтениями. Последнее утверждение нельзя принимать как однозначное: разночтения могут быть связаны с еврейским Vorlage греческого перевода, а также спецификой техники перевода¹⁸. Таргум Йонатана, представляющий собой арамейский парафраз¹⁹ пророческих (по иудейской классификации) книг еврейской Библии, с некоторыми оговорками можно также отнести к текстуальным свидетелям Ветхого Завета. Его создание связано прежде всего с именем рабби Йосефа бар Хийи (IV в. по РХ)²⁰, что не противоречит, однако, мнению митрополита Григория (Чукова) о таргуме как результате работы многих поколений иудеев²¹.

Древневосточные и античные тексты важны не столько для толкования текста видений пророка Захарии, сколько для уточнения обстоятельств возникновения этого текста. Это прежде всего древнеперсидские письменные

¹⁶ Лявданский, Барский. Захарии пророка книга... С. 670.

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

¹⁸ О подборе лексических аналогов см.: Eidsvåg G. M. The Old Greek Translation of Zechariah. Leiden–Boston, 2016. Pp. 92–95.

¹⁹ Ладинский А. Древнейшие переводы и перифразы Священного Писания Ветхого Завета// Духовная Беседа, 1872. I. №21-22, С. 382.

²⁰ Paul V.M., Flesher P. V. M., Chilton B. The Targums: A Critical Introduction. Waco, TX, 2011. P. 173; Chilton B. D. The Glory of Israel: The theology and provenience of the Isaiah Targum. London, 1983. P. 1.

²¹ Чуков Н. К., прот. (митр. Григорий) Мессеианские представления иудеев по таргуму Ионафана, сына Узиелова. Л., 1926. Л. I. Примечательно оригинальное почтение таргумистом 3 гл. книги пророка Захарии (см.: Sweeney M. A. Targum Jonathan's reading of Zechariah 3: A Gateway for the Palace// Sweeney M. A. Reading Prophetic Books: Form, Intertextuality, and Reception in Prophetic and Post-Biblical Literature. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. P. 376–394).

источники (Бехистунская надпись царя Дария I²², его же Деирменджикская²³ и Накше-Рустамская надписи²⁴, цилиндр Кира Великого (VI в. до РХ), а также переписка эфесских евреев (V в. до РХ)²⁵. К этим письмам следует относиться весьма критически ввиду того, что отражают другую эпоху (V в. до РХ), другую географическую область (Египет) и отражают отличные от иудеев Палестины и Вавилона религиозные представления (почитание наряду Ywh других богов свидетельствует о религиозном синкретизме)²⁶. То же можно отнести и к произведениям античных авторов, среди которых как особо информативные стоит выделить «Историю» Геродота (V в. до РХ)²⁷, а также трагедию Эсхила «Персы»²⁸.

Из древнейших христианских толкований сохранились комментарии Дидима Слепца (только на Захарию)²⁹; Феодора, епископа Мопсуестийского³⁰, святителя Кирилла Александрийского³¹, блаженного Феодорита, епископа

²² *Malbran-Labat F.* La version accadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun. – Roma: Gruppo editoriale internazionale, 1994. – 174 pp. Арамейский перевод (сохранился на табличках) см. в TAD: *Porten B., Yardeni A. (eds.)* The Bisitun Inscription// Textbook of Aramaic documents from ancient Egypt. Vol. 3. Jerusalem, 1999. Pp. 59–71. См. также: *Lecoq P.* Les inscriptions de la Perse achéménide. Paris, 1997. 330 pp.

²³ *Darei epistula post a. 494// Dittenberger W.* Sylloge inscriptionum Graecarum: in 4 vol. Vol. I. Lipsiae, 1915. № 22. pp. 20–21.

²⁴ DNa inscription // URL: <https://www.livius.org/sources/content/achaemenid-royal-inscriptions/dna/> (Дата обращения: 29.11.2019); *Lecoq P.* Les inscriptions de la Perse achéménide. Paris, 1997. Pp. 219–221.

²⁵ См.: *Porten B.* Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony. Berkeley, 1968. 458 pp.; более раннее издание – *Cowley A (edd.)* Aramaic papyri of the fifth century B.C. Oxford: Clarendon Press, 1923. 319 pp.

²⁶ *Porten B.* Archives from Elephantine... P. 67–83.

²⁷ *Ἡρόδοτος Μοῦσαι// The little Sailing: Ancient Greek Texts [Сайт] URL: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.html> (Дата обращения: 17.11.14).*

²⁸ *Αἰσχύλος. Πέρσαι// Perseus Digital Library [сайт] URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0011> (Дата обращения: 6. 11. 2018). Русский перевод в кн.: *Эсхил. Трагедии/ Пер. с древнегреч. С. Апта. – М.: Худ. Литература, 1971. – 382 с.**

²⁹ *Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie. P., 1962. 3 vol. (SC; 83-85).*

³⁰ Опубликовано в PG. 66. Col. 493-596; CPG, N 3834.

³¹ *Cyrillus Alexandrinus. Commentariorum in XII prophetas minores. In Zachariam prophetam// PG. 72. Col. 9-276; CPG, N 5204; перевод: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Малых пророков/ Пер. П. И. Казанского; под ред. М. Д. Муретова// Богословский вестник, 1896, 9, Прил., с. 403–418; 1896, 11, Прил., с. 419–434; 1896, 12, Прил., с. 435–448; 1897, 1, Прил., с. 1–16; 1897, 2, Прил., с. 17–32; 1897, 3, Прил., с. 33–48; 1897, 4, Прил., с. 49–64; 1897, 5, Прил., с. 65–80; 1897, 8, Прил., с. 81–96; 1898, 1, Прил., с. 97–112; 1898, 2, Прил., с. 113–128; 1898, 3, Прил., с. 129–144; 1898, 4, Прил., с. 145–160; 1898, 5, Прил., с. 161–176; 1898, 6, Прил., с. 177–192; 1898, 7, Прил., с. 193–224; 1898, 8, Прил., с. 225–232.*

Кирского³², пресвитера Исихия Иерусалимского³³, священномученика Ипатия, епископа Эфесского³⁴. Комментарий блаженного Иеронима Стридонского представляет собой работу компилятивного характера, опирающуюся в основном на толкование Дидима³⁵. До нашего времени почти в полном объеме дошло толкование преподобного Ефрема Сирина³⁶. Кроме того на книгу Захарии ссылаются в своих трудах святой Иустин Философ, священномученик Киприан Карфагенский, святитель Иоанн Златоуст, блаженный Августин и др.³⁷. В данной работе акцент сделан на комментариях христианских авторов IV–V вв., так как именно к этому времени относится составление большинства святоотеческих толкований.

Для преподобного Ефрема Сирина (ок. 306–373) характерно рассмотрение тварного мира как откровения Христа. В этом смысле не только Священное Писание, но и космос, как в своей целостности, так и в частных проявлениях, есть загадка (ḡāʔzāʔ)³⁸. Подобное отношение к миру диктовало и специфический подход преподобного к раввинистическим толкованиям: он активно использует их в своём экзегетическом творчестве³⁹, и толкование книги пророка Захарии не является исключением.

В своём отношении к данным иудейской экзегезы блаженный Иероним Стридонский (ок. 347–419/20) близок к преподобному Ефрему, однако

³² *Theodoretus beatus, episcopus Cyrensis. Interpretatio Zachariae prophetae*// PG. 81. Col. 1873-1960; CPG, N 6208: перевод: *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на двенадцать пророков// Творения блж. Феодорита. М., 1857, т. 5. С.78–152.

³³ *Hesychii presbyteri Jerosolymitani Epitome Duodecim prophetarum et Isaiae in versiculos digesta*// PG. 93. Col. 1361-1368; CPG, N 6557

³⁴ Фрагменты в CPG, N 6807.2

³⁵ *Hieronimus, beatus. Commentariorum in Zachariam prophetam*// PL 25. Col.1415–1542; *Иероним Стридонский, блж.* Две книги толкований на пророка Захарию; Третья книга толкований на пророка Захарию; Одна книга толкований на пророка Малахию//Творения. Киев, 1900, т. 15. С.1–195. О заимствованиях из Дидима см: *Rebenich S. Jerome: The "Vir Trilinguis" and the "Hebraica Veritas"*//*Vigiliae Christianae*, Vol. 47, No. 1. (Mar., 1993), p. 54.

³⁶ *Ephraem Syrus. In Zachariam prophetam explanation*// S. Ephraem Syri Opera omnia: in 6 t. T. 2. Roma: Turpographia pontificia vaticana, 1740. Pp. 285–311. Перевод: *Ефрем Сирин, преп.* Толкование на книгу пророчества Захарии// *Ефрем Сирин, преп.* Творения иже во святых отца нашего преп. Ефрема Сирина. Ч. 6./ 4-е изд. Сергиев Посад: Типография СТСЛ, 1901. С. 163–198.

³⁷ Библейские комментарии Отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет.Т. XIV. Тверь, 2010. С. 223–263.

³⁸ *Брок С. П.* Святой Ефрем–певец слова Божия// *Христианское чтение.* 2012. № 1. С. 28–29.

³⁹ Там же. С. 34.

основания этого отношения несколько иные. В предисловии к своему комментарию на Захарию он выделяет три уровня смысла текста: буквальный (*historia Hebraeorum* – согласно принципу *hebraica veritas* он следует здесь еврейскому преданию), аллегорический (так толковал Дидим, комментарий которого часто приводит Иероним) и переносный (*tropologia* – в отличие от аллегории стоит на твердом основании истории)⁴⁰. Исследователи отмечают, что «история евреев», т. е. приводимый блаженным на основании еврейских комментариев буквальный смысл богодухновенного текста, действительно являются аутентичными, если не по содержанию, то по раввинским методам, посредством которых они были произведены⁴¹. Толкование текста на духовном (*spiritualis*) уровне блаженный Иероним заимствует из написанного по его просьбе комментария Дидима Слепца (309–393). Последнее стало очевидно после находки значительных фрагментов текста этого комментария в Туре (1941)⁴². Однако как экзегеза Дидима, так и раввинистическая экзегеза получили в толковании блаженного Иеронима критическое осмысление. Примечательно, что в своих письмах блаженный Иероним выделяет мессианские образы ветхозаветных книг⁴³.

Завершая обзор святоотеческих толкований, необходимо сделать несколько замечаний относительно комментариев святителя Кирилла Александрийского и блаженного Феодорита Кирского. Первый рассматривает священный ветхозаветный текст как приоткровение таинства Христа (*μυστήριον τοῦ Χριστοῦ*), поэтому смысл практически каждого стиха книги пророка Захарии получает в экзегезе святителя мессианское истолкование. Напротив, блаженный Феодорит довольно лаконичен и не склонен к мессианскому истолкованию каждого отрывка книги.

⁴⁰ *S. Hieronymi*. In *Zachariam*// PL 22, col. 1418B.

⁴¹ *Williams M. H.* *Lessons from Jerome jewish teachers: Exegesis and cultural interaction in late antique Palestine*// *Jewish biblical interpretation and cultural exchange: Comparative exegesis in context*. Philadelphia, 2008 P. 66.

⁴² *Rebenich*. *Jerome: The "Vir Trilinguis"...* Pp. 50-77; *Chadwick H.* *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Oxford, 2001. P. 432

⁴³ *S. Hieronymi Epistola LIII. Ad Paulinum. De studio Scripturarum*// PL 22, Col. 547.

К иудейским экзегетическим произведениям относятся источники палестинских евреев и евреев эллинистической диаспоры. От последних сохранилась лишь единственная ссылка Филона на Зах 6:12 в связи с раскрытием его учения о логосе в трактате «О смешении языков»⁴⁴. Палестинская экзегеза представлена скудными данными из кумранских флорилегиев⁴⁵ (сборников мессианских цитат из Библии), а также иудейскими комментариями, которые приводит как одно из мнений блаж. Иероним⁴⁶.

Стоит отметить, что вышеперечисленные экзегетические труды не делают акцента на выявлении структуры исследуемого библейского текста.

Историография вопроса включает совокупность исследований отечественных и зарубежных библеистов. Дореволюционные отечественные труды по исследуемой проблеме представлены преимущественно комментариями на соответствующие книги Священного Писания. Одним из первых отечественных комментариев на книгу пророка Захарии явился труд архиепископа Иринейя (Клементьевского, 1753–1818)⁴⁷. Следующим по времени возникновения является труд протоиерея Павла Образцова (1840–1895)⁴⁸ «Опыт толкования книги св. пророка Захарии в порядке последовательного чтения Священного Писания» (1873). Комментарий отличается наличием полемических заметок по тому или иному вопросу экзегетики или исагогики данной пророческой книги. Отмечая единство книги о. Павел видит резкое различие между первой (1–8) и второй (9–14) частями книги: первая часть – изложенная прозой, с нравственным заключением, вторая – догматическая, с точки зрения литературы – поэтическая⁴⁹. Причину различий между частями книги видит и в разнице жанров, определяя первую часть как «видения», а

⁴⁴ Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 317.

⁴⁵ Тексты Кумрана. Выпуск I. М., 1971. 495 с.

⁴⁶ Иероним Стридонский, блж. Две книги толкований на пророка Захарию; Третья книга толкований на пророка Захарию; Одна книга толкований на пророка Малахию. Творения. Киев, 1900. т. 15.

⁴⁷ Ириней (Клементьевский), еп. Толкование на книги пророков Захарии и Малахии. СПб., 1809.

⁴⁸ Протоиерей Павел Ефимович Образцов (некролог)... С. 1123

⁴⁹ Там же. С. 6. Вероятно, оценка первой части книги как поэтической была преобладающей для того времени (см. ниже, ср.: *Duhm B. Israels Propheten. Tübingen, 1916. S. 321*).

вторую как пророческие речи о мессианских временах⁵⁰. Видений библеист выделяет семь: I – 1:7–17 (разномастные кони), II – 2:1–4 (рога и рабочие)⁵¹, III – 2:5–17 (землемерная вервь), IV – 3 гл. (первосвященник Иисус), V – 4 гл. (золотой светильник), VI – 5 гл. (свиток и эфа), VII – 6 гл. (колесницы)⁵². Кроме видений о. Павел здесь никаких других литературных единиц не выделяет, хотя и не отрицает прямо их наличия. Например, венцы (6:9–15 – VII видение), по его мнению, выступают «внешним знамением» истинности видений⁵³.

Еще одна работа принадлежит перу епископа Палладия (Пьянкова, 1816–1882)⁵⁴. В рамках его «Толкования на книги XII малых пророков» в 1876 г. вышло в свет и толкование на книгу пророка Захарии⁵⁵. В структуре книги выделяются владыкой две части – 1–8 и 9–14, «из которых одна писана прозой, а другая мерной речью»⁵⁶. В первой части вслед за вступлением (1:1–6) следуют восемь видений: 1) всадника и разномастных коней (1:7–17), 2) четырех рогов и четырех рабочих (2:1–4, в нумерации синодального перевода – 1:18–21⁵⁷), 3) мужа с землемерной вервью (2:5–17, син. 2:1–13), 4) оправдания первосвященника (+пророчество о Востоке-Мессии (3:1–10), 5) золотого светильника и маслин (4:1–14), 6) свитка (серпа) с проклятиями (5:1–4), 7) женщины в ефе (5:5–10), 8) четырех колесниц, запряженных разномастными конями (6:1–7)⁵⁸. Тем не менее само толкование представляет собой постишный комментарий. Восемь видений у владыки Палладия не получают наименования ночных – 24 шевата второго года Дария (1:7) обозначено лишь начало ряда

⁵⁰ Там же. С. 84.

⁵¹ Здесь у протоиерея Павла – 1:18–21, поскольку он использовал славянскую нумерацию глав и стихов. В основном тексте сочинения здесь и далее нумерация приведена по МТ во избежание путаницы.

⁵² Там же. С. 18–65.

⁵³ Там же. С. 63.

⁵⁴ Русский биографический словарь / изд. под наблюдением пред. Импер. Рус. ист. о-ва А. А. Половцова. СПб, 1896-1913. Т. 13. 1902. [2], С. 151.

⁵⁵ *Палладий, еп.* Толкование на книгу святого пророка Захарии... 206 с.

⁵⁶ Там же. С. VI.

⁵⁷ Здесь и далее ссылки будут приводиться по нумерации, принятой в Масоретском тексте (по изданию BHS). Нумерация, принятая в Синодальном переводе, в случае отличия от нумерации МТ, будет указываться дополнительно – через запятую (с пометкой син. – Синодальный перевод, либо в скобках).

⁵⁸ Там же С. VI.

видений⁵⁹. Лишь первое видение было той ночью. Их образы истолковываются на основании святоотеческой экзегезы (отсюда – обилие мессианских прочтений)⁶⁰, к наиболее же распространенным образам в библейском тексте применяется метод межтекстовых параллелей (см., напр., интерпретация рога как символа силы и могущества в 2:2, син. 1:18)⁶¹.

Фундаментальная монография по исагогике и экзегетике книги Захарии была подготовлена протоиереем Дмитрием Рождественским (1864–1926)⁶². Преимущественно исагогический характер работы отражен в ее названии и объясняет, почему основное внимание автор уделяет именно вводным вопросам (проблема единства книги пророка Захарии, время и характеристика эпохи, происхождение пророка – автора книги, проблема идентичности Зоровавеля Шешбациру и проч.). Вместе с тем не остается за пределами исследования и экзегетика указанной пророческой книги, в том числе и текст ночных видений⁶³. По вопросу о количестве видений священник Дмитрий высказывался в пользу выделения восьми, считая несостоятельной точку зрения, согласно которой нужно объединить пятое и шестое видение в одно (*Doppelvision*)⁶⁴. Проблема времени и характера видений разрешается так: они были ночью, но являлись не сном, а «экстатическими созерцаниями»⁶⁵. Надписание 1:7 Рождественский относит ко всем видениям этого ряда⁶⁶. Значительное влияние на экзегезу протоиерея Д. Рождественского оказала монография протоиерея Александра Глаголева «Ветхозаветное библейское учение об ангелах»⁶⁷. При этом к тексту Захарии этот отечественный исследователь подходит прежде всего как филолог-семитолог. В то же время священник Димитрий не ограничивается еврейским текстом, а по мере надобности обращается к

⁵⁹ Там же. С. 5.

⁶⁰ Там же. С. 16, 20, 22, 29 и проч.

⁶¹ Там же. С. 16 – 17.

⁶² См.: ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 3446. Л. 23.

⁶³ *Рождественский*. Книга пророка Захарии... С. 100–130.

⁶⁴ Там же. С. 103 – 104.

⁶⁵ Там же. С. 104.

⁶⁶ Там же. С. 107.

⁶⁷ *Глаголев А., прот.* Ветхозаветное библейское учение об ангелах: Опыт библейско-богословского исследования. Киев, 1900. 705 с.

греческому и латинским текстам книги Захарии. В этой связи характерно, что толкования некоторых мест опирается именно на LXX, а не на хорошо знакомый автору МТ (см., напр., его интерпретацию 2:17 (13)⁶⁸. Однако объектом интерпретации остается преимущественно еврейский текст (см. летящий свиток в 5:1)⁶⁹. Если говорить о смысловых уровнях текста, которые толкуются в монографии, то священника Д. Рождественского интересует прежде всего то понимание текста, которое могло иметь место в эпоху самого пророка Захарии, исполнение слов на Христе и новозаветной Церкви, разумеется, не оказывается за пределами объяснения священника Дмитрия, но он уделяет ему меньше внимания.

Из вышеизложенного обзора ясно, что не во всех пунктах дореволюционные отечественные комментаторы видений пророка Захарии были согласны между собой. После 1917 г. выходили и другие работы по книге пророка Захарии⁷⁰, но вклада в решение поставленной в данном кандидатском сочинении проблемы они не внесли.

Если отечественные библеисты стремились прояснить трудные для толкования и выбивающиеся из общей структуры места пророческого текста, прибегая к святоотеческой экзегезе, зарубежные исследователи для решения вопроса о структуре данного текста обращаются к новым методам. Основными из них явились методы истории редакций и историю форм (Formgeschichte). Взяв на вооружение эту методологию, библеисты стали дробить текст, выявляя в нем поздние наслоения и редакции.

Во многом основные направления изучения Захарииных видений определили в начале XX в. две работы. В монографии Й. Ротштейна (Rothstein, 1910) автор сделал упор на широкое использованию текстуальных конъектур и текстовых дополнений⁷¹. В то же время автор сделал попытку объяснить «Образное

⁶⁸ *Рождественский*. Книга пророка Захарии ... С. 112.

⁶⁹ Там же. С. 119.

⁷⁰ Напр.: *Кабацци Н., свящ.* Толкование книг пророков Аггея, Захарии и Малахии: Курсовое сочинение по кафедре Священного Писания Ветхого Завета. Загорск: Троице-Сергиева Лавра, 1976. 141с.

⁷¹ *Rothstein J. W.* Die Nachtgesichte des Sacharja: Studien zur Sacharja prophetie und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert. Leipzig, 1910. S. 139, 219.

пророчество» (Biderprophetie) Захарии через призму конкретно-исторической обстановки в слепопленной иудейской общине. Именно Ротштейн впервые выделяет и акцентирует внимание на содержащем ядро «образного пророчества» «собственно сообщении видения» (der eigentlichen Visionsberichte) – седмичного цикла: I 1:7–15, II 2:1–4 (1:18–21), III 2:5–9 (1–5), IV 3:1–7, V 4:1–6а. 10б–14, VI 5,1–11 (одно «в трех картинах развивающееся видение»–“in dreifachem Bilde sich entwickelnde Vision”) и VII 6:1 – 8. 15а.

В противовес Й. Ротштейну Л. Г. Ригнелль, в вышедшей в 1950 г. работе сделал попытку отстоять литературное единство цикла видений ⁷² . Принципиальным вопросом для Л. Ригнелля стало выявление взаимосвязи видений с единством речей (Spruchereinheit). В результате он выделяет у Захарии 8 видений (I 1:7–15.17, II 2:1–4 (1:18–21); III 2:5–9 (1–5); IV 3:1–7; V 4:1–6а. 10б–14; VI 5,1–4; VII 5:5–11 и VIII 6:1–8), вознесенные еще до строительства храма пророчества (1:16; 2,12 (8)сл.; 2:14(10), 3:8–10; 4:6а, 3б; 4:7; 4:8сл.; 4:10а; 6:9–12). А также вторичные слова и поясняющие высказывания (2:10(6)сл.; 2:16(12)сл.; 6:13–15), функция которых состоит в литературном скреплении первых со вторыми.

Радикальный шаг в исследовании редакций и структуры видений произвел профессор Ростокского университета А. Йепсен (1900–1979). В своей написанной еще в 1943 г., но увидевшей свет лишь через пять лет статье библеист впервые предложил принцип концентрической симметрии как основу структуры ⁷³ . Согласно концепции этого библеиста, цикл из семи видений строился вокруг «Светильника» (Зах 4) как срединной точки. Видение же Иисуса (3 гл.) расценивалось А. Йепсеном как позднее дополнение, нарушившее изначальную структуру. При этом дата 1:7 фиксирует не восприятие пророком откровения, а обозначает время первой редакции цикла видений, когда Захария собрал другие произведения своей устной проповеди, записал их и свел воедино с циклом видений. А. Йепсен полагал, что

⁷² Rignell L. G. Die Nachtgesichte des Scharja: Eine exegetische Studie. Lund, 1950. 268 S.

⁷³ Jepsen A. Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch III// Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Vol. 61. 1948. № 1. S. 95–114.

редакционное расширение 1–6 гл. производилось в две фазы. На первой ступени к тексту были добавлены фрагменты позднейших речей пророка (1:2–6; 7:2–8, 17), а затем кто-то дополнил книгу текстами, где речь идет от третьего лица (1:17b; 2:12(8)b; 2:15(11)a. 16. 17(12.13); 6:15b; 8:20–23).

Оригинальную архитектонику цикла видений предложил Х. Гезе (р. 1929). Атрибутируя восприятие этого седмичного цикла одной ночи февраля 519 г. до РХ, ученый располагает их в конкретных географических и хронологических координатах. Так, по Х. Гезе, первое видение созерцается Захарией вечером, на закате и кони двигаются с запада, среднее видение (Светильник) открывается в полночь, а седьмое приходится на утро, и кони с колесницами мчатся с востока⁷⁴. При этом видения II–III связываются с внешней угрозой, а видения V–VI – с внутренней. В свою очередь добавляет симметрии то, что в каждой из этих пар одно видение негативное (II и V) и одно – позитивное (III и VI). Признавая серьезный вклад этого немецкого в изучение структуры, приходится признать, что многие пункты его гипотезы ошибочны ввиду сомнительного отнесения всех видений к одной ночи, неверной интерпретации лошадиных мастей (как сторон света/континентов) и необоснованного наделения видений биполярной (негатив/позитив) характеристикой⁷⁵.

Дальнейший обзор того направления, которое в изучении видений задал Й. Ротштейн, был бы слишком обширным и нецелесообразным в рамках данного исследования. Стоит лишь упомянуть писавших свои труды в рамках этой парадигмы К. Зайболда, В. Рудольфа, Л. А. Синклэра, К. Галлинга⁷⁶, Х.-Г. Шёттлера⁷⁷ и др. Все они рассматривали текст Зах 1:7–6:9 как результат поздних расширений и дополнений изначального текста, не согласуясь друг с другом лишь в том, когда именно и какие именно тексты были добавлены. Прежде, чем завершить анализ исследований, выполненных в рамках

⁷⁴ *Gese H. Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch// ZThK Vol. 70. 1973. № 1. S. 20–49.*

⁷⁵ Х. Гезе навязывает библейскому тексту дуализм, преувеличивая влияние зороастризма на иудейскую религию (см.: *Gese H. Anfang und Ende der Apokalyptik... S. 40–41*).

⁷⁶ *Galling K. Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja//Vetus Testamentum. Vol. 2, Fasc. 1 (Jan., 1952). S. 18–36.*

⁷⁷ *Schöttler H.-G. Gott inmitten Seines Volkes... S. 447–448.*

методологии критики редакции и истории традиции, стоит, однако, остановиться на труде последнего из упомянутых авторов. Ведь именно в увидевшей свет в 1987 г. диссертации Х.-Г. Шёттлера критико-редакционное исследование видений пророка Захарии достигло своей высшей точки.

По мнению Х.-Г. Шёттлера, процесс составления дошедшего до нас текста Зах 1–6 происходил в шесть этапов. Первоначальный текст представлял собой созданный в 519 г. цикл из пяти видений, лейтмотивом которого было возвращение милости Yhwh Иерусалиму и Сиону. Этот текст включал видения Коней (+слово Yhwh в 1:14), Верви (+слово Yhwh в 2:14), Светильника, Ефы и Колесниц (фаза I). Первая обработка текста, в центре которой оказались народ Господень и языческие народы, была приурочена Х.-Г. Шёттлером к освящению храма (ок. 515 г.). В результате путем добавления видений Рабочих и Иисуса (вкпе со словами Yhwh в 1:15, 2:11(7), 4:6b, а также расширения 4:10.11.12bβ.13.14) пятеричный цикл стал седмеричным (фазы II и III). Вторую обработку библеист атрибутирует времени Неемии (сер. V в.) и отражает устройство и внутренний порядок народа Божиего, дополняя видения мотивами плача, Рогов (слово Yhwh в 2:10(6)а.12(8)сл.), первосвященника как святого посредника (3:1aβ.5.6сл.+ слово Yhwh в 4:6aβ (4:8сл.?).7.10). Также добавляются видение Свитка вкпе с мотивом женщины в ефе и четырех ветров и словом Yhwh в 6:8 (фаза IV). На рубеж V–IV приходится дополнение символических действий, обосновывающее передачу царских достоинства и полномочий верховному жрецу и включающее «камень» на первосвященническом тюрбане (3:8aα.9aα.ба) и Венец первосвященника в 6:9.10bβ.11.13a (фаза V). Наконец, конечная редакция (III в.) «эсхатологизировала» цикл видений путем добавления увещания (Mahnrede) в 1:1.6 и увещательного слова (Mahnwort) в 6:15 b⁷⁸. Такова концепция Х.-Г. Шёттлера, отдельные положения которой будут опровергнуты ниже, в основной части данного исследования.

⁷⁸ Все эти запы отражены Х.-Г. Шёттлером в итоговой таблице (см.: *Schöttler H.-G. Gott inmitten Seines Volkes...* S. 448).

Из современных исследователей наиболее радикальных взглядов на историю редакций видений Захарии придерживается М. Халлашка. В этой истории он выделяет 9 этапов переработки текста, растянувшихся во времени от 519 г. до эллинистической эпохи⁷⁹. При этом относящееся примерно к 519 г. изначальное ядро видений состояло лишь из видения Коней (1:8.9а.10.11b) и Верви (2:5–6, син. 2:1–2)⁸⁰. Затем около 500 г. формируется пятеричный цикл видений (добавляются Святильник, Свиток и Колесницы), к видениям Коней и Верви добавляются толкования ангелов-толковников, в результате чего меняется основная тема текста: вместо идеи восстановления Иерусалима новый текст выражает идею о реорганизации столицы и Иуды⁸¹. Далее, по мнению М. Халлашки, начинается длительная (захватившая эллинистическую эпоху) совместная история редакции книг (*die verknüpfende Fortschreibung*) Аггея и Захарии (1–8 гл.), объединяемых (примерно с начала или середины V в.) храмовой тематикой⁸². В основной части предлагаемого диссертационного исследования будет показана несостоятельность некоторых исходных позиций и отдельных положений концепции М. Халлашки, чего будет достаточно для дискредитации предложенной им модели в целом.

Далее будет разумно ограничиться рассмотрением тех работ, авторы которых предложили принципиально новый подход к решению проблемы структуры видений пророка Захарии, а также изложить ту схему видений и междутекстий, которую применяют авторы некоторых современных комментариев.

Еще один аспект изучения – вопрос об образном материале видений, и два его измерения: с одной стороны, по объяснению этого материала, с другой – по его происхождению. Х. Иеремиас, отмечая сложное построение каждого из «ночных видений», выделяет следующие структурные компоненты:

1. «описание увиденного, изображение видения,

⁷⁹ См.: *Hallaschka*. Haggai und Sacharja 1–8. S. 322–323.

⁸⁰ См.: *Ibid.* S. 316.

⁸¹ См.: *Ibid.* S. 316; его позиция относительно появления в тексте книги Захарии фигуры ангела-толковника изложена в отдельной статье: *Hallaschka M. Zechariah's Angels: Their Role in the Night Visions and in the Redaction History of Zech 1,7–6,8// Scandinavian Journal of the Old Testament. Vol. 24, 2010. № 1. 13–27 pp.*

⁸² См.: *Hallaschka*. Haggai und Sacharja 1–8. S. 317–320.

2. вопрос Захарии о значении увиденного,
3. ответное на него толковое пояснение»⁸³

Кроме того, немецкий библеист обращает внимание на взаимосвязь между видениями и особую роль фигуры ангела-толковника в них. Он насчитывает семь видений (I 1:7–15, II 2:1–4(1:18–21), III 2:5–9 (2:1–4), IV 4:1сл., V 5,1–4, VI 5:4–11, VII 6:1–8), особенным образом выделяя видение Иисуса (3:1–7)⁸⁴. Монография вышла в 1977 г., когда было собрано обилие древневосточного образного материала. В результате Х. Иеремиас выражает сомнение касательно частично очевидных предположений о происхождении некоторых образов или их элементов из древневосточного окружения⁸⁵. Напротив, исследователь подчеркивает: «Необъятны и многообразны здесь внутриветхозаветные связи, прежде всего с представлениями пророков»⁸⁶. Основной для Х. Иеремиаса становится среди прочих книга Иезекииля; он показывает многочисленные сходства между двумя пророками в отдельных исследованиях.

Профессор Университета Джорджии Б. Хальперн обозначил цикл видений вместе с речевым материалом как «храмовую песнь» (Temple song), возвещающую ритуал возобновления храма⁸⁷. Эта позиция противоречит не только воззрениям отечественных библеистов на первую часть книги Захарии как прозаическую по форме (см. выше), но и самому содержанию видений⁸⁸.

Своеобразно подошли к структуре и богословской тематике видений Захарии К. и Э. Мейерсы (профессора Дьюкского университета)⁸⁹. Разделяя концепцию

⁸³ “1. Die Schielerung des Geschauten, des Visionbildes, 2. Die Frage Sacharjas nach der Bedeutung des Geschauten, 3. die darauf antwortende deutende Erklärung”. *Jeremias Chr. Die Nachtgesichte des Sacharja: Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial*. Göttingen, 1977. S. 10.

⁸⁴ *Ibid.* S. 110–225.

⁸⁵ *Ibid.* S. 226.

⁸⁶ *Ibid.* S. 226.

⁸⁷ См.: *Halpern B. The ritual background of Zechariah’s Temple Song// The Catholic Biblical Quarterly*. 1977. Vol. 40. № 2. P. 167–190.

⁸⁸ В частности Д. Петерсен отмечал, что сентенции о храмостроительстве находятся не в самих видениях, а в пророческих речах, а некоторые из видений (напр., видение Свитка в 5:1 – 4) несут явно не храмовую тематику. См.: *Petersen D. L. Zechariah’s visions: A theological perspective // Vetus Testamentum*. – Vol. 34, Fasc.2 (Apr. 1984). – P. 195 – 206.

⁸⁹ *Meyers C., Meyers E. M. Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, 1987. 478 pp.

седмичного цикла, эти ученые определяют видение Иисуса и священнических одеяний (Зах 3:1–10) как «пророческое видение», не входящее в число семи. В последних супруги Мейерсы усматривают раскрытие того или иного мотива, каждый из которых развивает мысль Захарии-созерцателя⁹⁰. Несмотря на спорный (как мы увидим ниже) характер данной концепции Мейерсам удалось выявить важную характеристику цикла видений– их динамический характер.

Весьма специфично подходит к вопросу о структуре видений профессор Вестминстерской семинарии в Калифорнии М. Клайн⁹¹. В своей небольшой статье она выдвигает гипотезу, согласно которой книга пророка Захарии является диптихом, чьим основным средоточием, центральным хребтом (*central spine*) или «шарниром» (*hinge*) выступает 6:9–15. Эта перикопа, как считает исследовательница, делит текст книги на две части, каждая из которых в свою очередь «сама имеет построение диптиха с 3:1–10 и 11:1–17 как шарнирами (*hinges*) ночных видений и тяжестей [имеется ввиду נִשְׂרָם – В. Б.] соответственно»⁹². При этом очень важно отметить, что М. Клайн, признавая инаковость 3:1–10 в отношении других ночных видений, усматривает в этом отличии намеренное выделение видения Иисуса из числа видений, главным же отличием его исследовательница полагает не символический характер, а действие конкретной реальной исторической личности. Далее фрагмент 6:9–15 автор статьи определяет как символическое действо (*symbolic drama*) – коронацию царя-священника (Христа)⁹³, а 11:1–17 – как символическое

⁹⁰ I (Кони, обходящие землю)– УНИВЕРСАЛЬНОЕ: Божье всеведение

II (4 Рога и 4Кузнеца)– МЕЖНАЦИОНАЛЬНОЕ: Иуда, империи

III (Муж с мерной вервью)– НАЦИОНАЛЬНОЕ: Территория Иерусалима+пророч. видение

IV (Светильник и 2 оливы)– ИЕРУСАЛИМ: лидерство, храм

V (Летающий свиток)– НАЦИОНАЛЬНОЕ: самоуправление Йехуд

VI (Ефа)– МЕЖНАЦИОНАЛЬНОЕ: Йехуд, Персия

VII (4 Колесницы)– УНИВЕРСАЛЬНОЕ: Божье всемогущество. См.: *Op. cit.* Pp. LIV–LVI.

⁹¹ См.: *Kline M. G.* The structure of book Zechariah// *JETS.* 34/2. June 1991. Pp. 179–193.

⁹² “...is itself a diptych formation with 3:1–10 and 11:1–17 as the hinges of the night visions and the burdens respectively”. *Op. cit.* P. 180.

⁹³ *Kline.* The structure of book Zechariah... Pp. 181–183. Литературное единство двух частей книг последовательно отстаивает и Хартл (см.: *Hartle J. A.* The literary unity of Zechariah// *Journal of Evangelical theological society.* June 1992. № 35/2. Pp. 145–157.).

действие (symbolic action), предполагающее слово против негодных пастырей⁹⁴. М. Клайн полагает, что не только видения, но и пророчества (9–14 гл.) выстроены по принципу хиазма⁹⁵. В целом данная концепция выглядит довольно слабо обоснованной, тем не менее указание М. Клайн на специфику видения Иисуса является принципиальным в решении вопроса о структуре видений 1–6 гл.

В 1992 г. М. Батерворт предложил вниманию ученых свою работу с несколько провокационным названием – «Структура и книга Захарии»⁹⁶. Взяв за основу некое «среднее арифметическое» из пониманий текста данной пророческой книги «большинством ученых»⁹⁷, библеист производит тщательный структурный анализ книги, который приводит к неожиданному для автора результату – явное редакторское структурирование первой (по сравнению с необработанной второй) части книги пророка. М. Батерворт, однако, разумно избегает суждений о времени редакции и даже о том, «подразумевает ли это более одной руки»⁹⁸. Исследователь придерживается позиции, что семь видений организованы по концентрической схеме и включают пророчества в Зах 2:10–17. Он отмечает явную схожесть видений I (Кони) и VIII (Колесницы), полагая, что от одного к другому происходит перемена гнева Господа на покой. М. Батерворт подчеркивает соответствие друг другу пар видений II–III (Рога/Мастера–Верьвь) и VI–VII (Свиток–Ефа). «Видения 2 и 3, – пишет он, – связаны между собой несколькими способами: их форма похожа, и оба они сосредоточены на Иерусалиме. Пророчество 2.10–17 дополнительно подчеркивает их единство и связывает их с В[идением] 1 фразой *снова изберу Иерусалим*»⁹⁹. Центральное положение, по мнению Батерворта, занимают видения Иисуса и Светильника, которые акцентируют внимание на первосвященнике Иисусе и Зоровавеле/Отрасли. Пара видений

⁹⁴ Op. cit. Pp. 183–184.

⁹⁵ Op. cit. P. 191. См. соответствующий параграф 3-й гл. данного исследования.

⁹⁶ *Butterworth M.* The Structure and the book of Zechariah. Sheffield, 1992. 328 pp.

⁹⁷ Ibid. P. 62–63.

⁹⁸ “I noted variations in the way that the structuring was done, but did not theorize about whether this implied more than one hand”. Ibid. P. 303.

⁹⁹ Ibid. P. 299.

VI–VII объединена темой «исхода зла», но тематически каждое из видений связано и с другими. Видение Колесниц (VIII по М. Батерворту) является кульминацией всего цикла, описывая достижение Господом Своих целей. Отрывок 6:9–15 резюмирует некоторые темы видений¹⁰⁰.

Одним из первых использовав компьютер для исследования структуры текста видений пророка Захарии, Батерворт, несомненно сделал серьезный шаг в изучении данного библейского текста. Он смог объяснить композиционную функцию «междутекстий» Зах 2:10–17, обратил внимание на то, что связи между видениями более разнообразны и сложны, чем представлялось его предшественникам. Однако схема Батерворта недостаточно обоснована как лингвистически (обращая внимание на статистику лексики, ученый игнорирует синтаксис), так и исторически (не учитывается исторического контекста эпохи создания текста).

В своем вышедшем в 1993 г. 9-м издании своего комментария на Захарию эмерит Рурского университета граф Х. Ревентлау предложил схему «цикла ночных видений с сопровождающими его произведениями»¹⁰¹, подразумевая центром этого цикла видение, изображающее присутствие Yhwh (4:1–6аα.10b–14)¹⁰². В концентрической схеме (о ней писал еще Йепсен) I (всадник между миртами, 1:7.8–15) соответствует VII (колесницы, 6:1–8), II (4 рога и 4 рабочих, 2:1–4, син. 1:18–21) – VI (женщина в ефе, 5:5–11), III (муж с измерительной вервью, 2:5–9, син. 2:1–4) – V (летающий свиток, 5:1–4). При этом к первому видению примыкают два дополнения (1:16–17), к третьему – слово спасения (2:10–17), а в четвертое (центральное) вклинены два слова к Зоровавелю (4:6аβ–10а)¹⁰³.

Совершенно оригинальную концепцию строения видений пророка Захарии предлагает в относительно недавно (в 2015 г.) вышедшей работе Л.-С. Тимейер,

¹⁰⁰ Ibid. P. 300.

¹⁰¹ “Der Zyklus der Nachtgesichte und ihre Begleitstücke”. *Reventlow*. Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi... S. 39.

¹⁰² Ibid. S. 40.

¹⁰³ Ibid. S. VI.

выделяя для анализа структуры специальную главу¹⁰⁴. Исследовательница рассматривает феномен (сно)видений в контексте древневосточной, а также христианской и иудейской культур. В Зах 1–6 она выделяет 8 видений, подчеркивая, что читатель имеет дело с описаниями (description, accounts) визионерского опыта (visionary experience)¹⁰⁵. Уровни описанной пророком трехмерной реальности следующие: I – рассказчик лежит в кровати ночью, II – созерцает/видит сон, объясняемый ангелом, III – они вместе видят уровень других реалей (созерцаемый мир – the visionary world)¹⁰⁶. По ходу повествования созерцатель и ангел-толковник, таким образом, переходят от одного уровня к другому, возвращаются на прежний уровень и т.д. Подход Л.-С. Тимейер еще будет критически рассмотрен в основной части работы, однако его несомненными достоинствами является консолидация текста (слова и речи пророка органично входят в восьмеричный цикл видений), а также решение некоторых текстологических проблем (напр., употребление 1-го лица в IV видении (Зах 3:1–5)). Несомненно, Л.-С. Тимейер права и в том, что структура видений Захарии отчасти задается строением созерцаемого мира.

Наконец, отдельного внимания заслуживает магистерская работа Х. Йенсена «Риторико-структурное прочтение видений Захарии», опубликованная в 2017 г. Защищая единство и логичность видений пророка Захарии в полемике с М. Лавом¹⁰⁷, Х. Йенсен выделяет в исследуемом библейском тексте ключевые моменты¹⁰⁸. Для этого ученый выявляет в каждом видении и пророчестве компоненты, которые служат для выполнения конкретных риторических задач (кульминация, проблема, обоснование, решение и др.. Например, в первом видении (Зах 1:7–17) Х. Йенсен выделяет следующие структурные компоненты:

-кульминация (climax): *Ибо Я... обратился к Иерусалиму*, 1:16;

¹⁰⁴ *Tiemeyer. Zechariah and his visions...* P. 45–57.

¹⁰⁵ *Ibid.* P. 45.

¹⁰⁶ *Ibid.* P. 46.

¹⁰⁷ М. Лав рассматривает каждое видение как автономную литературную единицу, не связанную с другими видениями, что вызывает определенные трудности при понимании текста Захарии. Подробно см.: *Love M. C. The Evasive text: Zechariah 1–8 and the Frustrated Reader.* Sheffield, 1999. 272 pp.

¹⁰⁸ См.: *Jensen Chr. H. A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions: Master thesis, theology.* Copenhagen, 2017. Pp. 65–67.

- проблема (problem): Земля покоится, 1:11–12;
- обоснование (justification): а. Yhwh возревновал о Иерусалиме, 1:14; б. Yhwh прогневался на «самоуверенные» народы, 1:15¹⁰⁹. Здесь Х. Йенсен подчеркивает важную роль глаголов, последовательное употребление которых отражает последовательность действий Господа и акцентирует «образ Yhwh как динамичного и ориентированного на действие Божества»¹¹⁰. Действия, выделяемые Х. Йенсеном, следующие:
 - «-Yhwh гарантирует, что Он *вернулся* (שָׁבַתִּי 1:16)
 - Придут* мастера и будут *угрожать* рогам (בָּאִים לְהַקְרִיד 2:4)
 - Людям рекомендуется *бежать* из Вавилона (נָסוּ 2:10 и הִמְלִטִי 2:11)
 - Yhwh приказывает своим слугам *снять* грязную одежду Иисуса (הִסִּירוּ 3:4)
 - Yhwh обещает *удалить* грех земли (מִשְׁחָתִי 3:9)
 - Руки Зоровавеля *завершат* строительство храма (תְּבַצְעֶנָּה 4:9)
 - Проклятие *пройдет* по земле (הַיּוֹצֵאתָ 5:3)
 - Две женщины *поднимают* эфу, содержащую нечестие (תִּשְׂאֶנָּה 5:9)
 - Лошади *удовлетворили* гнев Yhwh (הִנִּיחוּ 6:8)
 - Semaḥ *восстановит* храм и *воспримет* царскую честь (יִבְנֶה 6:13 и יִשָּׂא 6:13)»

¹¹¹ [курсив мой – В. Б.].

В предложенном историографическом обзоре приведены далеко не все работы по проблематике структуры избранного библейского текста (в рамках данного исследования это было бы невозможно, да и нецелесообразно), но преимущественно лишь те из монографий, комментариев, статей, которые отражают основные вехи в истории изучения вопроса и характеризуют основные подходы к его решению. Эта разноголосица в научном мире свидетельствует не только о неослабевающем интересе библеистов к структуре Зах 1–6, но и об отсутствии на данный момент времени удовлетворительного ответа на поставленный вопрос.

¹⁰⁹ См.: Op. cit. P. 65.

¹¹⁰ Op. cit. P. 69.

¹¹¹ Op. cit. Pp. 68–69.

Методы исследования обусловлены поставленными задачами и спецификой источников. Структура и целостность указанного библейского текста будет рассматриваться как архитектурное единство формы и содержания ¹¹². При анализе библейских текстов применялся метод параллельных мест (интертекстуальный метод), базирующийся на восприятии Библии как макротекста, в рамках которого отдельные книги соединены друг с другом на уровне межтекстового диалога. Однако при всей своей важности для библейских исследователей этот метод имеет одну слабую сторону – одни и те же темы столь часто звучат в различных библейских книгах (на это указывает нам хотя бы большое количество параллельных мест к каждому библейскому стиху), что порой трудно сказать, какой же именно отрывок имел ввиду священнописатель в этом межтекстовом диалоге. То же, что сказано о внутрибиблейских параллелях, касается и параллелей ближневосточных ¹¹³. Таким образом, именно обилие схожих по смыслу и лексике библейских текстов, а также открытий в области истории и литературы древнего Востока порождает этот «конфликт интерпретаций», материализующийся в выходящих из года в год комментариях на книгу пророка Захарии.

Чтобы уравновесить интертекстуальный метод, в данной работе применяется синтаксический анализ. При анализе синтаксического строя Зах 1–6 будет применяться текстлингвистический подход Х. Вайнриха ¹¹⁴, апробированный на библейских текстах В. Шнайдером ¹¹⁵ и С. В. Лёзовым ¹¹⁶. Разделяя все тексты на обсуждающие и повествовательные, Вайнрих сделал предположение, что употребление в этих текстах глаголов в различных

¹¹² Бахтин М. М. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве// Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975. С. 32–35.

¹¹³ Delkurt H. Sacharjas Nachtgesichte: zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen. S. 3–4.

¹¹⁴ Weinrich H. Tempus: Besprochene und erzählte Welt. Stuttgart, 1977. 349 S.

¹¹⁵ Schneider W. Grammatik des biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch. Claudius, 2004. 284 S.

¹¹⁶ Лёзов С. В. Заметки о синтаксисе древнееврейского диалога (перфект в начале реплики)// Библия: литературные и лингвистические исследования. Выпуск 2. М., 1999. С. 261–364; Лёзов С. В. Синтаксис глагола в древнееврейском повествовании// Библия: литературные и лингвистические исследования. Выпуск 1. М., 1998. С. 187–217; Лёзов С. В., Эйделькинд Я. Si vera lectio. Синтаксис речи рассказчика в древнееврейской повествовательной прозе// БИБЛИЯ: литературные и лингвистические исследования. Выпуск 2. М., 1999. С. 117–260.

временных формах отражает не время, а другие категории (например, одни конструкции обслуживают передний план, другие – задний)¹¹⁷. При этом нельзя сказать, что данный подход находится в противоречии с интертекстуальным: для выявления смысловой функции употребляемых пророком Захарией темпоральных форм мы будем обращаться к иным местам Писания, параллельным стихам Зах 1–6 не в лексическом, а синтаксическом плане (так как фронтальный обзор не соответствует цели и задачам данного сочинения, ограничимся репрезентативной выборкой). К пророческим текстам, носящим гортативный характер, текстлингвистические методы применены в работах Ф. Х. Барко дель Барко¹¹⁸, Р. Кленденена¹¹⁹ и А. К. Лявданского¹²⁰.

Ввиду того, что в исследуемом библейском тексте наличествуют и близкие к повествовательным (описания видений) и обсуждающие (речи Yhwh, диалоги пророка с Ангелом) тексты, в работе применяются методы риторического¹²¹ и нарративного анализа текста, позволяющие выявить замысел автора через исследование литературных особенностей текста; историко-филологический метод, предполагающий изучение текста в историческом контексте его возникновения при учете его жанровых и литературных особенностей. Кроме того, использовались конкретно-исторический, историко-феноменологический, сравнительно-исторический и культуроведческий методы

Теоретическая и практическая значимость данной работы состоит в том, что результаты исследования можно применять при составлении учебников и учебных пособий по Ветхому Завету, а также в диалоге православных с иудеями и протестантами различных деноминаций. Выводы

¹¹⁷ Weinrich H. Op. cit. S. 36.

¹¹⁸ Barco del Barco F. J. Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos: Tesis Doctoral. Madrid, 2001. 368 pp.

¹¹⁹ Clendenen R. Textlinguistics and Prophecy in the book of Twelve// Journal of the Evangelical theological society. 2003, September. 46/3. Pp. 385–399.

¹²⁰ Лявданский А. К. Пророческий перфект и типология текста// Эдубба вечна и постоянна: Материалы конференции, посвящённой 90-летию со дня рождения И. М. Дьяконова. СПб, 2005. С. 181–185.

¹²¹ Оригинальную методику риторического анализа текста разработал Р. Мене (Meynet R. Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric. Sheffield, 1998. 392 pp.). В данной работе используются некоторые элементы этой методологии.

данной работы можно использовать для изучения других библейских книг, аналогичных по символике, тематике и жанру (книги пророков Иезекииля и Даниила, книга Откровения). Употребляемые в данном исследовании методы можно прилагать к текстам других послепленных пророков (Аггея и Малахии).

Новизна исследования заключается в том, что в рамках данной работы разрабатываются вопросы, до сих пор не получившие однозначного решения в современной библейской науке. Для решения проблемы структуры видений Захарии и их целостности как единого текста автор применяет новую методику, включающую комплекс как традиционных, так и новаторских методов и приемов. Эти методы и приемы позволяют не только выявить различные связи между единицами и компонентами изучаемого священного текста, прояснить функции и назначение той или иной литературной единицы, уточнить ее принадлежность к тому или иному жанру пророческой письменности, но и предложить новую модель структуры текста 1–6 глав книги пророка Захарии.

Положения, выносимые на защиту.

1) Отрицается тезис, согласно которому видения в Зах 1:7–6:15 явились результатом откровения лишь одной ночи. 2 швата 2 года Дария (15 февраля 519 г. до РХ) – это лишь начальная дата откровения Захарии, в силу чего название «ночные видения» в данной работе употребляются лишь как устоявшийся в библейской науке термин.

2) Предлагается композиция видений, в основе которой лежат символические числа – 7+2, где 7 видений носят таинственный, иносказательный характер, 2 же (видение Иисуса и Венчание) являются «историческими». При этом уточняется, что Венчание по способу откровения является аудицией (аудиция – жанр пророческой и апокалиптической письменности, описывающий откровение через воздействие на слух созерцателя, а не через зрительные образы как при видениях), а не символическим действием, как полагал ряд авторов.

3) Так называемые «междутекстия» 1 и 2 глав являются органической частью изначального текста видений, эти «междутекстия» работают на

композицию видений и намеренно введены автором. Нет оснований считать их позднейшими пояснениями.

Основные теоретические положения и материалы диссертации обсуждались на заседаниях кафедры библеистики МПДА, включались в научные доклады на ежегодных научно-богословских конференциях МПДА (Сергиев Посад, 2016, 2017, 2018). Результаты исследования отражены в публикациях по теме настоящей диссертации:

1. *Бельский В. В.* Интерпретация образа «посланного вслед славы» в Зах 2:12(8) в контексте пророческих книг Ветхого Завета// Христианское чтение. 2014. № 6. С. 225–243;
2. *Бельский В. В.* Призыв к обращению в Зах 1,3 и евангельское учение о покаянии// XXIV ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2015. С. 11–14;
3. *Бельский В. В.* Социальное учение пророка Захарии (Зах 7:9–10) в отношении к «пророческому движению» в Палестине (первая половина I тыс. до н. э.)// Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 2016. № 17. С. 78–81;
4. *Бельский В. В.* Богословие Сиона в первой части книги пророка Захарии в контексте и вне контекста реконструкции Иерусалимского храма// Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 42–62;
5. *Бельский В. В.* Видение первосвященника Иисуса (Зах. 3,1–7) и чин поставления священников в Пятикнижии: историко-экзегетический анализ// Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 41–58;
6. *Бельский В. В.* «Отцы ваши – где они?» (Зах. 1, 5): к вопросу о генеалогии и социальном статусе пророка Захарии // Богословский вестник. 2021. № 1 (40) (в печати).

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

Во введении приводятся квалификационные характеристики работы: обосновывается актуальность, характеризуется источниковая база, цель, задачи, предмет, объект, приводится историографический обзор, излагается методология работы, научная новизна исследования и прочее.

В первой главе рассмотрен исторический контекст видениях пророка Захарии, определены те исторические события, явления, процессы начала правления Дария I Гистаспа, которые нашли отражение в исследуемом пророческом тексте, произведен анализ гипотез о личности пророка Захарии.

Во второй главе выявляются особенности употребления вводных формул, производится анализ синтаксических структур речей и видений из 1–6 глав книги пророка Захарии.

В третьей главе дается характеристика литературным особенностям и приемам (параллелизм, антитеза, числовая и цветовая символика, метафора), использованным в данном библейском тексте, выявляется их роль в структуре текста.

В четвертой главе рассматриваются основные богословские темы указанного пророческого текста, определяется специфика богословия видений пророка Захарии.

В заключении подводятся итоги проведенного исследования, намечаются перспективы дальнейшего изучения проблематики данного исследования.

Глава 1. ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ВИДЕНИЙ ЗАХАРИИ

§1.1. «Во второй год Дария» (Зах 1:1.7): исторический контекст и обстоятельства возникновения текста видений

В данной главе речь пойдет о соотношении пророчества Захарии в 1–6 главах его книги и истории. Укорененность в истории древнеизраильского пророчества является несомненным фактом¹²². При этом не следует игнорировать то, что сама как таковая история всегда понималась двояко: с одной стороны, как события или череда событий жизни общества, с другой – как рассказ об этих событиях. Поэтому, говоря об укорененности пророчества в истории, исследователь подразумевает и влияние на пророка конкретной исторической ситуации его служения, и пророческое видение этой ситуации и всего исторического процесса в целом. Доминантой этого видения, этой пророческой герменевтики истории народов и Израиля всегда выступало слово Божие, служителем которого являлся пророк¹²³. Но прежде чем обратиться к историософии пророка Захарии, необходимо реконструировать некоторые исторические обстоятельства его проповеди, что позволит выявить в значительной степени и *Sitz im Leben* последней.

Употребление выражения «обстоятельства возникновения текста/книги» касательно пророческих произведений требует существенной оговорки. Дело в том, что пророческое служение слова изначально носило устный характер (подробнее об этом см. ниже, в главе 2). Кроме рассказа в Иер 36 на страницах ветхозаветных Писаний мы не найдем прямых свидетельств того, чтобы

¹²² Rad G., von. *Das Wort Gottes und die Geschichte im Alten Testament*// G. von Rad, *Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn, 1974. S. 191–212; Preuss H. D. *Old Testament Theology: in 2 vol. Vol. I*. Westminster, 1995. P. 209–210; Sicre J. L. *Profetizmo en Israel...* P. 441. Близкие идеи высказывались и ранее, напр. Ш. Айзенштадтом (см. *Айзенштадт Ш. Пророки. Их эпоха и социальное учение*. М., 2004. С. 26).

¹²³ См. *Айзенштадт Ш. Указ. соч. С. 24*, Sicre J. L. *Profetizmo en Israel...* P. 444.

пророческое слово письменно фиксировалось при непосредственном участии самих пророков. Отсюда можно предположить, что эта фиксация могла хронологически значительно отстоять от произнесения соответствующих пророчеств, носить длительный или даже многоэтапный характер. А исходя из этого, приходится признать – если мы, конечно, не принимаем механической или вербальной теории богодухновенности¹²⁴ – наличие в тексте элементов литературного творчества самого богодухновенного автора. Следовательно, замыкая контекст возникновения видений Захарии в рамки *второго года Дария*, мы относим к этому времени факт откровения и возвещения слова Господня Захарией, но необязательно должны разделять мнение, что именно в этот год были записаны 1–6 главы книги пророка Захарии в их полном объеме.

Выяснение общего исторического контекста эпохи позволит определить те религиозные и социально-политические условия, которые повлияли на возвещение пророка Захарии и нашли отражение в книге; а значит, могли косвенно повлиять на избранную композицию видений пророка. Необходимость исследования исторического контекста книги обусловлена тем, что именуется «обстоятельствами возникновения текста». Видения Захарии несмотря на обращенность свою к горнему (ангельскому) миру не изолированы от конкретной исторической ситуации, отражая современное созерцателю общество. Данная черта является общей для всего собрания книг Двенадцати. «Не смотря на свой незначительный объем они, – писал П. И. Казанский, – весьма богаты для истории современного им общества»¹²⁵.

В Зах 1:7 сказано, что откровение было дано Захарии *в двадцать четвертый день одиннадцатого месяца, – это месяц Шеват, – во второй год Дария*. В святоотеческой письменности (блаженный Иероним, блаженный Феодорит, святитель Кирилл) подчеркивалось, что датирование пророчества временем правления иноземного правителя свидетельствует о подчиненном

¹²⁴ Тихомиров Б. А. Богодухновенность// Православная энциклопедия. Т. V. М., 2002. С. 444–445.

¹²⁵ Казанский П. И. Об историческом значении книг малых пророков// Прибавления к творениям святых отцов. 1872. № 25. С. 105.

положении богоизбранного народа, т. е. о факте отсутствия суверенитета¹²⁶. Царь Дарий I Гистасп – засвидетельствованный небиблейскими (древневосточными и античными) источниками персидский царь, правивший в 522–486/5 гг. до РХ¹²⁷. Для того, чтобы дать оценку эпохе служения пророка Захарии необходимо сделать краткий экскурс в предыдущую историю.

Захват Иерусалима вавилонским царем Навуходоносором II, разрушение Соломонова храма и угон большей части населения в плен в 587/6 г. до РХ знаменовали собой ликвидацию древнеизраильской государственности. Однако плен не уничтожил традицию библейского пророчества. О продолжении последней свидетельствует произошедшее уже в плену призвание к пророческому служению священника Иезекииля¹²⁸.

Взявший в свои руки власть Набонид (556–539) был встречен с раздраженным неодобрением из-за его своеволия и в частности непонятной для вавилонян религиозной практикой прежде всего в столичном Вавилоне. Вдобавок обострились политические противоречия между военной и жреческой партиями, социальные – между знатью и рядовыми общинниками и этнические – между халдеями, арамеями и депортированными народами¹²⁹. В силу этого захват города и центральных районов Вавилонии Киром в 539 г. произошел по всей видимости без заметного сопротивления¹³⁰.

Кир восстановил запущенные при Набониде культы и вел себя как законный наследник вавилонских царей. Поэтому в Библии он приветствуется как узаконенный Богом Израиля царь (𐤀𐤓𐤌𐤍 в Ис 45:1). Тем не менее плененные

¹²⁶ Иероним Стридонский, блж. Одна книга толкований на пророка Аггея// Творения, т. 14. Киев, 1898. С. 317–318; Феодорит Кирский, блж. Толкование на двенадцать пророков... С. 79–80; Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Малых пророков// Богословский вестник, 1896, 9, Прил., с. 403–404.

¹²⁷ О том, что речь в книге Ездры – Неемии и, следовательно, Аггея и Захарии несомненно идет об этом монархе писал еще С. Дорошкевич. См.: *Дорошкевич С.* Хронология книг 1 Ездры и Неемии// Христианское чтение. 1886. № 7–8. С. 12.

¹²⁸ Как известно, Иезекииль был переселен в Двуречье вместе с царем Иоакимом в 597 г. до РХ. См.: Иез 1:1–3, 2:3–10. О непрерывности пророческой традиции в плену утверждает И. Вилли-Пляйн (см.: *Willi-Plein I.* Haggai, Sacharja, Maleachi. Zürich, 2007. S. 11).

¹²⁹ См.: *Дандамаев М. А.* Политическая история Ахеменидской державы. М., 1985. С. 33–36.

¹³⁰ См.: *Олмстед А. Т.* История Персидской империи: пер. с англ. М., 2012. С. 68–69; *Дандамаев М. А.* Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н. э.). М., 1963. С. 108–109.

Навуходоносором около 50 лет ранее иудеи прочно обосновались в Двуречье, и едва ли ожидалось, что их дети и внуки не имели другого желания, как вернуться на землю Израиля. По общему признанию там также было оставшееся иудейское население, которое со своей стороны сохраняло допленную традицию¹³¹.

В библейской науке период с Кирова эдикта получил название после пленного. Однако Р. Коггинс отмечает: «Сравнение персов с ассирийцами и вавилонянами предупредит нас против иного предложения, которое является общим в ветхозаветных исследованиях. Это общепринятое деление материала на «допленный» и «послепленный», как если бы оба периода резко отличались друг от друга»¹³². Иудейские исследователи напротив предпочитают идентификацию нового отрезка израильской истории только со второго наследника Кира, персидского царя Дария, начавшего эпоху Второго храма¹³³. События восстановления этого храма отражают книги пророков Аггея и Захарии (1–8 гл.). Эти книги существенным образом связаны со вторым годом правления Дария. Это был исторический момент, когда была дана и реализована возможность построения храма.

В этом смысле с концом Нововавилонского царства после захвата Вавилона также значительно пострадал и регион Иудеи, однако Иерусалим стал частью новой Персидской державы. В повседневной жизни Палестины первоначально все же едва ли что-то изменилось. Переданная в Езд 6:3–5 версия эдикта Кира, которая из всех трех сохранившихся ветхозаветных текстов наиболее близко должна подходить к аутентичному тексту, говорит только о дозволении восстановления храма. Она весьма соответствует всеобщей религиозной политике Кира, что принципиально для каждого политика, который хотел бы

¹³¹ См. 4Цар 25:12=Иер 52:16, ср.: Агг 2:4. Л. Фрид, ссылаясь на Барстада и Торри, пишет, что помимо земледельцев оставшееся население Иудеи включало ремесленников, торговцев, сельских и городских старейшин, священников, пророков, книжников (см.: *Fried L. S. The Priest and the Great King: Temple-palace relation in the Persian Empire*. Winona Lake, 2004. P. 158).

¹³² *Coggins R. J. Haggai, Zechariah, Malachi...* P. 9.

¹³³ Некоторые исследователи вообще связывают конец Вавилонского плена с именем царя Дария, относя его к 520/519 г. См., напр.: *Kosters W. H. Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode/übersetzt von A. Basedow*. Heidelberg, 1895. S. 19.

засвидетельствовать свой авторитет законного преемника в захваченных областях.

Таким образом, принципиального изменения политического статуса иудеев и Палестины указанный эдикт не внес: иудеи оставались подданными монарх-язычника. На этот факт указывает и датировка видений Захарии временем правления иноземного правителя, и отсылка к вавилонскому календарю посредством упоминания месяца шват (евр. שָׁבָט, акк. šabātu)¹³⁴ (Зах 1:7), и плач Ангела Yhwh об Иудее (1:12). Иудеям позволялось вернуться в Палестину, восстановить там храм и соответствующую административную структуру с правами самоуправления – храмовую общину¹³⁵. Но ни о какой независимости речи, разумеется, быть не могло, и даже более того – как мы увидим далее, контроль над провинцией и централизация власти в империи в значительной мере возрастает. Последнее обусловлено тем, что Палестина рассматривалась персидской властью как «последняя станция» в Египет, и ввиду слабой заселенности напрямую управлялась царем царей непосредственно через наместника¹³⁶. В значительной мере ситуация изменится с приходом к власти Дария I Гистаспа в 522 г.

Как известно, царь Дарий пришел к власти в результате дворцового переворота, и начало его правления сопровождалось национальными восстаниями в различных уголках Ахеменидской державы. Произошедшая при загадочных обстоятельствах внезапная смерть сына Кира Камбиза (весна 522

¹³⁴ The Assyrian dictionary of the Oriental institute of the University of Chicago: in 21 vol. Vol. 17. Š. Part 1. Chicago, 1989. P. 8; BDB, p. 987; Бикерман Э. Хронология древнего мира. Ближний Восток и Античность. М., 1975. С. 310–311. Д. В. Эдельман указывает, что и сама форма датировки (день – месяц – год) взята из вавилонской традиции (См.: *Edelman D. V. The origins of the Second Temple: Persian imperial policy and the rebuilding of Jerusalem. New York, 2014. P. 124*). Консонантная основа наименования месяца совпадает с евр. שָׁבָט жезл (вероятно, также восходящим к акк. šabātu ударять, бить). На эту этимологическую связь указывал еще блаженный Иероним: «Месяц же одиннадцатый, называемый Сават, на нашем языке переводится словом *лоза* (lingua nostra in *virgam* vertitur), внушает мысль о строгости и исполнении» (*Иероним Стридонский, блж. Две книги толкований... С. 8–9, PL 24, col. 1422*). Тем не менее подразумевает ли употребление данного термина некую агрессию или конфликт – вопрос открытый.

¹³⁵ *Coggins R. J. Haggai, Zechariah, Malachi. Sheffield, 1996. P. 9.*

¹³⁶ См.: *Willi-Plein I. Haggai, Sacharja, Maleachi... S. 12*

г.)¹³⁷, убийство или исчезновение законного претендента на престол и порожденные этим слухи и волнения, а также помимо прочего вспыхнувшее в этой связи восстание Гауматы, выдававшего себя за (убитого?) царевича Бардию/Марда/Смердиса, вели везде к полной неопределенности. Отечественный востоковед М. А. Дандамаев убедительно доказывает, что никакого династического кризиса в 522 г. до РХ в империи не было. Имело место противостояние между сыном Кира Бардией, опиравшемся на рядовых общинников-персов, и дальним родственником Кира Дарием, поддержанным персидской знатью и фактически узурпировавшим власть¹³⁸.

«Лжесмердиса» убивают в Мидии по вавилонскому счету 1 числа 7 месяца (29 сентября 522 г. до РХ). Это событие предварило разгром Дарием волнений во всех частях империи; стало «годом его вступления», потому период внутри уже весной начинался «гражданский» календарный год от восхождения на престол до конца года (по крайней мере в ретроспективе) не позже, чем эта дата. Год восхождения не считался, тем не менее, в месопотамской традиции годом правления¹³⁹. Этот год начинался с новолетия, следовавшего за восхождением на престол. «Первый год Дария» длился следовательно (в переводе на юлианский календарь) с 14 апреля 521 г. по 2 апреля 520 г.; предыдущий год, високосный, длился с 27 марта 522 г. по 13 апреля 521 г., был годом трех царей: годом смерти Камбиза, воцарения и смерти (лже)Бардии, и воцарения Дария. Однако лишь имя последнего мы находим в ветхозаветных ссылках.

¹³⁷ См.: Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах... С. 121, 163; *он же*. Политическая история Ахеменидской державы... С. 64.

¹³⁸ См.: Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах... С. 135, 179–183; *он же*. Политическая история Ахеменидской державы... С. 76–77. Взгляд на Дария Гистаспа как на узурпатора разделяет и А. Олмстед (см.: Олмстед А. Т. История Персидской империи... С. 128–129).

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

¹³⁹ Болотов В. В. Валтасар и Дарий Мидянин: Опыт решения экзегетической проблемы// Христианское чтение. 1896. II. С. 286–289.

Дарий происходил из того же рода, что и Кир, хотя только от деда Ахемена. Эта греческая передача имени и легла в основу получившего распространение понятия «Ахемениды». Вероятно, «династия Ахеменидов» – это созданный самим Дарием конструкт¹⁴⁰. В любом случае он должен был привлечь на свою сторону значительные вооруженные силы для подавления последовавших за убийством Бардии восстаний.

Все эти восстания подавляются Дарием в течение примерно полутора лет (а не одного года, как он пишет в Бехистунской надписи), и он постепенно восстанавливает единство разваливавшейся империи. На Ближнем и Среднем Востоке ко второму году Дария (апрель 520 – март 519 г.) наступает период относительного мира¹⁴¹.

Именно в правление Дария в 519 г. до РХ начинается восстановление Иерусалимского храма. С этим событием книга Ездры связывает деятельность пророков Аггея и Захарии. М. А. Дандамаев приводит различные мнения историков о призывах пророков Аггея и Захарии к восстанию и о связи Зоровавеля с вавилонскими мятежниками. Однако сам исследователь приходит к выводу, что «призывы к самостоятельности в проповедях Аггея и Захарии не связаны с конкретной политической ситуацией, а носят лишь характер общих рассуждений»¹⁴². Вообще ни Бехистунская надпись, ни другие источники не содержат сообщений о каких-либо волнениях в Восточном Средиземноморье,

¹⁴⁰ Дандамаев М. А. К вопросу о династии Ахеменидов // [Православный] Палестинский сборник. Выпуск 5 (68). М.; Л., 1960. С. 13–20; Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах... С. 182–183.

¹⁴¹ Именно в этом ключе оценивает Зах 1:11 Т. Пола (см.: *Pola T. Das Priestertum bei Sacharja*. Tübingen, 2002. S. 275). Дарий I примерно в это время находился в походе против саков тиграхауда (Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах... С. 272; Рунг Э. В. Скифский поход Дария I и древнеперсидская надпись из Фанагории// ВДИ. 2018. №4. С. 847–869.). Этот поход, хоть он и отражен в Бехистунской надписи, был актом внешней экспансии царя царей, а не подавлением внутреннего восстания.

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

что заставляет историков делать вывод о благожелательном отношении населения Леванта к Дарию¹⁴³.

Примерно через два года после подавления восстаний Дарий начнет свои знаменитые реформы, целью которых было укрепление вертикали власти. Тем самым царь делал Ахеменидскую империю более жизнеспособной, а свою власть более прочной. Последнему способствовала не только новое деление на сатрапии с реорганизованным управлением, но и подчиненная непосредственно монарху секретная служба («глаза и уши царя»).

В современной библеистике не прекращаются споры касательно статуса слепого Иудеи в рамках государства Ахеменидов. Так, по мнению ряда ученых (С. Балентайна, Р. Хорсли, Дж. Бёрквиста), провинция Йехуд управлялась напрямую назначенным царем наместником-персом, и восстановление Иерусалимского храма во многом было инициативой персидской администрации¹⁴⁴. Р. Альбертц, напротив, усматривает в реставрации храма, инициированной Зоровавелем и пророками, выражение национально-освободительных чаяний народа в духе анти-дариевских восстаний эпохи¹⁴⁵. Однако наиболее убедительной видится позиция Д. Кесслера, согласно которой в начале царствования Дария относительно независимая Йехуд находилась под управлением давида Зоровавеля, занимавшего подчиненное положение в отношении к персидской администрации¹⁴⁶. Во-первых, в последней четверти VI в. Йехуд скорее всего не была еще отдельной провинцией: административно она входила в состав

¹⁴³ См.: Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы... С. 223.

¹⁴⁴ *Balentine S.* The Politics of religion in the Persian period// *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason.* Macon, 1996. P. 138; *Horsley R. A.* Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea. Louisville Ky, 2007. P. 18; *Berquist J. L.* Approaching Yehud: New approaches to the study of the Persian period. Atlanta, 2007. P. 3–4.

¹⁴⁵ *Albertz R.* Israel in Exile: History and literature of the sixth century b. c. e. Atlanta, 2003. P. 128. Не следует, однако, отрицать в среде иудеев наличие национально-освободительных настроений в целом. На то, что подобные настроения имели место, косвенно указывает и текст видений Захарии (особенно видения Коней, Рогов и мастеров, Колесниц).

¹⁴⁶ “This subaltern status of both the community and its leader [т. е. Зороваель– В. Б.] is candidly acknowledged (Hag 1:1)”. (*Kessler J.* The book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud. Leiden, 2002. P. 259).

сатрапии Заречье (Эбир-нари)¹⁴⁷. Во-вторых, храмовая община была типичной формой самоорганизации общества исследуемого периода. «В течение нескольких тысячелетий храм оставался важным социальным институтом в Месопотамии, – пишет Дандамаев, – В жизни каждого из ее городов он играл ведущую роль, устанавливая стандарты мер и весов, плату жрецам и своим чиновникам, пайки рабам храмового хозяйства и, наконец, спасая от голодной смерти многих вдов и сирот»¹⁴⁸. Думается, это высказывание вполне можно экстраполировать и на Палестину изучаемого периода.

В VI в. под словом *yhwd* скорее всего подразумевалось этно-конфессиональное территориальное образование во главе с давидидом Зоровавелем¹⁴⁹. В Агг 1:1 последний именуется с титулом *רַחֵם יְהוָה pāḥat Yəhûdā^h*. *Reḥā^h* или по-аккадски *rihātu* – название наместника в ахеменидском государстве¹⁵⁰. Другое его наименование – *bēl rihātu*¹⁵¹. После падения державы Ахеменидов этот термин долго находился в употреблении в Вавилонии, однако в Иудее и Египте скорее всего быстро вышел из употребления. Об этом свидетельствует греческий перевод LXX, где *pḥt Yhwdh* переводится как *ἐκ φυλῆς Ἰουδα (от колена Иудина)*.

Вопрос о социальном, религиозном и нравственном состоянии иудейской общины после пленного периода важен, так как позволяет получить представление об аудитории пророка Захарии – ее социально-экономическом составе и религиозно-нравственном настрое. У старшего современника Захарии

¹⁴⁷ Списки сатрапий приводятся в Бехистунской надписи (*Malbran-Labat F. (ed.) La version accadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun... P. 94: Porten B., Yardeni A. (eds.) The Bisitun Inscription// TAD, 3. P. 61*) и Геродотом (Нер. III, 89–97). До 516 г. Месопотамия и Заречье составляли одну сатрапию (см.: *Дандамаев М. А. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980. С. 111–112*). Печати с надписями *yhwd* фиксируются археологами только с V в. (*Stern E. Archeology of Persian Palestine// Davies W. D., Finkelstein L. (eds.). The Cambridge history of Judaism: in 3 vol. Vol. I. Cambridge, 2008. P. 113*).

¹⁴⁸ *Дандамаев М. А. Вавилония в 626–330 годы до н. э.: социальная структура и этнические отношения. СПб. 2010. С. 26*. На важность храмового института в структуре общества на примере святилища элевтинских евреев указывает и Л. Фрид (см.: *Fried L. S. The Priest and the Great King: Temple-palace relation in the Persian Empire. Winona Lake, Indiana, 2004. P. 159*).

¹⁴⁹ См.: *Юревич Д., свящ. Зоровавель// Православная энциклопедия. Т. 20. М., 2009. С. 335–336*.

¹⁵⁰ См.: *The Assyrian dictionary of the Oriental institute of the University of Chicago: in 21 vol. Vol. 12. P. Chicago, 2005. Pp. 365–366*.

¹⁵¹ *Дандамаев М. А. Вавилония в 626–330 годы до н. э.: социальная структура и этнические отношения. СПб. 2010. С. 14*.

пророка Аггея присутствует явная аграрная проблематика. Да это и очевидно – ведь все традиционные общества суть общества аграрные. Не чужд сельскохозяйственной терминологии и Захария: однако в тех редких (по сравнению с Аггеем) случаях, когда он к ней прибегает, эта терминология носит сугубо метафорический характер (подробнее о ней см. ниже). Аггей фиксирует очень низкий уровень жизни населения¹⁵². Это свидетельство о разрухе в экономике Палестины в самом ее фундаменте – земледелии и скотоводстве. Примечательно, что библейские свидетельства подтверждаются и архелогическими данными¹⁵³. Вероятно, материальное благосостояние палестинских иудеев не особо возросло и к V в. (см. Неем 5:3–5).

Говоря о социальных страдах провинции Йехуд времени пророческого служения Аггея и Захарии, помимо земледельцев, ремесленников и торговцев¹⁵⁴ следует упомянуть священников¹⁵⁵ и, вероятно, воинов. Нужда в последних была обусловлена близостью беспокойного Египта¹⁵⁶. В целом процесс социальной дифференциации в иудейской общине раннеперсидского периода вряд ли был столь же интенсивным, как в допленном Южном царстве. Об этом косвенно свидетельствует и снижение интереса к социальной проблематике в книгах Аггея и Захарии¹⁵⁷.

¹⁵² Напр., нет упоминаний о домах и ложах из слоновой кости и других предметах роскоши (Ам 3:15, 6:4–7). В противном случае пророк Аггей не преминул бы указать это для обличения соотечественников (см.: *Бельский В. В. Время строить дом Господень* (Агг 1:2b): Концепт *bêt YHWH* в первой пророческой речи Аггея// Сборник трудов кафедры Библистики Московской духовной академии. № 5. 2018. С. 98–107). См. также: *Попов В. Возвращение иудеев из плена вавилонского и первые годы их жизни в Палестине до прибытия Ездры в Иерусалим (458 г.)*. Киев, 1905. С. 193–194.

¹⁵³ В результате раскопок при большом количестве поселений на Иудейском нагорье удивительно редки остатки строений, что свидетельствует о слабой заселенности данной территории в указанный период (*Stern E. Archeology of Persian Palestine...* Pp. 90–91).

¹⁵⁴ Часть подати в пользу персидской короны выплачивалась драгоценными металлами (*Дандамаев М. А. Культура и экономика древнего Ирана...* С. 190).

¹⁵⁵ «Охотно вернулись также представители жреческих родов, которые хотели пользоваться доходами от культа». (*Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы...* С. 185).

¹⁵⁶ См.: *Horsley R. A. Scribes, Visionaries, and the Politics...* P. 17; *Kessler J. The book of Haggai: Prophecy and Society...* P. 86. Трудно сказать, входили ли в число воинов иудейские колонисты или же мы можем говорить об иудейских наемниках только относительно исторических реалий V в. (ср. Неем 4:13).

¹⁵⁷ Ср.: Ис 1:23, 5:8, 32:7, Иер 22:13–17, Иез 18:12–13, 22:12, Мих 2:1–2, 3:2–3. 9–11. Ср. Соф 3:3. В то же время социальное учение пророка Захарии ограничивается предписаниями, отраженными в Пятикнижии (см.: *Бельский В. В. Социальное учение пророка Захарии (Зах 7:9–10) в отношении к*

Не менее сложной была религиозная ситуация в иудейской общине. Хотя Дарий I проводил политику веротерпимости в отношении к подвластным народам, в его политическом курсе появился значимый нюанс, который был бы немислим при Кире и Камбизе. «Начиная с Дария, – отмечает М. А. Дандамаев, – религиозная терпимость была продиктована исключительно политическими соображениями, чтобы удержать покоренные народы в составе Персидской империи. При малейшем сопротивлении или восстании покоренных народов персы сжигали и грабили их храмы»¹⁵⁸. Думается, именно лояльный курс персидских монархов создал условия для двух основных проблем, с которыми столкнулась иудейская община в Палестине. Проблемы эти тесно переплетены друг с другом – это вопросы о монотеизме и восстановлении Иерусалимского храма.

По мнению некоторых исследователей, в общине палестинских иудеев¹⁵⁹ существовало две группы: строгих монотеистов, возглавляемых священниками и пророками, вернувшимися из Вавилона, и «синкретистов», к которым принадлежала значительная часть оставшегося в Иудее народа (עַמִּי הַיְהוּדָי). Если первая группа «утверждала, что нужно почитать лишь одного Яхве», то другая «наряду с Яхве поклонялась и другим божествам (например, Астарте)»¹⁶⁰. Существовали ли эти группы в действительности, утверждать трудно. По словам В. Попова, вопрос об отношении бывших пленников к оставшимся в Палестине иудеям «библия...проходит полным молчанием»¹⁶¹. Затем В. Попов

«пророческому движению» в Палестине (первая половина I тыс. до н. э.)// Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 2016. № 17. С. 78–81).

¹⁵⁸ Там же. С. 260–261. Именно поэтому Дарий в отличие от Кира не назван *mšyh*. Последнее утверждение свидетельствует о том, что мнение о смещении Зоровавеля по политическим причинам является несостоятельным. Тем более, что после Зоровавеля Яхуд возглавил Эльнатан, по всей вероятности, приходившийся первому зятем. В пользу этого свидетельствует найденная печать некоей «Шеломит, служанки Эльнатана», которая могла принадлежать дочери Зоровавеля (1Пар 3:19). (см.: *Fried L. S. The Priest and the Great King...* P. 184). В то же время политические условия для строительства Иерусалимского храма при Дарии в целом нельзя назвать более благоприятными, чем при Кире.

¹⁵⁹ Под палестинскими иудеями здесь будем понимать евреев, которые к 519 г. до РХ находились в Иерусалиме и Иудее – как не угнанные в плен Навуходоносором в 586 г., так и вернувшиеся после эдикта эдикта Кира.

¹⁶⁰ *Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы...* С. 184.

¹⁶¹ *Попов В. Возвращение иудеев из плена вавилонского...* С. 195.

делает важное добавление: «Конечно, мы могли бы на основании суждения о религиозно-нравственной жизни оставшихся сделать заключение о таком или ином отношении к ним *haggola*¹⁶² (др.евр. изгнание или плен), но к сожалению и эту сторону внутренней жизни оставшихся от плена Библия оставляет без освещения»¹⁶³. Разумеется, можно допустить, что в среде оставшегося практически без окормления *גְּרָמְיָאֵי* получили распространение языческие культы, тем более на это есть косвенное указание и в Священном Писании¹⁶⁴, однако нет никаких оснований говорить о целой партии язычников в пределах слепопленной иудейской общины. Вдобавок книга Ездры–Неемии отводит основное место конфронтации между иудеями и самарянами¹⁶⁵ (Ездр 4, 6, 8, 9). Конфликт между этими этно-конфессиональными группами, как мы знаем, возник в связи с устройством культового сооружения, а впоследствии– храма.

Скорее всего уже при Кире в Иерусалиме был устроен или обновлен жертвенник всесожжения, если таковой не мог бы существовать раньше, в эпоху плена, и обслуживаться местным священством. Но в остальном смена вавилонского владычества на персидское для Иерусалима едва ли могло иметь результаты. Для восстановления храма оседлое население не имело ни мотивации, ни сил; о массовом возвращении пленников первоначально не могло быть и речи. Ситуацию мало изменило и завоевание Камбизом Египта: путь к нему, однако, не через горное «гнездовье» Иерусалима, а через прибрежную равнину.

Вернувшись из вавилонского плена, первая волна иудеев-репатриантов, возглавляемая выходцем из дома Давида Зоровавелем (акк. *Zēr-Bābīlī* – «семя

¹⁶² Имеется ввиду *הגולה*.

¹⁶³ Там же. С. 195–196. Правописание (за исключением дореволюционных букв) и пунктуация сохранены.

¹⁶⁴ Ездр 6:21: *И ели сыны Израилевы, возвратившиеся из переселения, и все отделившиеся к ним от нечистоты (גְּרָמְיָאֵי) народов земли, чтобы прибежать к Господу Богу Израилеву.* В пророческих текстах корень *גמט* нередко указывает на идолопоклонничество (Иер 2:23, Иез 20:30.31.43, 23:7:13.30, Ос 5:3, 6:10).

¹⁶⁵ Последние, относим ли мы их к потомкам жителей Северного царства (*Попов В. Возвращение иудеев из плена вавилонского... С. 197*) или нет, прямого отношения к иудеям не имеют.

(т.е. рождённый в) Вавилона»?¹⁶⁶) и первосвященником Иисусом, предприняла реставрацию разрушенного Иерусалимского храма (Езд 3:8–10). Последний мыслился не только как религиозный, но и политический центр храмовой общины, что делалось в пику самарянам¹⁶⁷. При этом строительные работы шли со значительными задержками, что вызывало беспокойство как священства, так и рядовых общинников, что нашло отражение в книгах пророков Аггея и, вероятно, Захарии. Как уже было отмечено выше, на тот момент Персидская империя, в состав которой тогда входила Иудея, только что пережила период внутренних нестроений: заговоров и восстаний, обусловленных центробежными тенденциями на местах. Однако Дарий I смог преодолеть этот кризис и восстановить империю¹⁶⁸. Очевидно, что центральной тематикой обеих книг является восстановление храма как именно духовного центра и возобновление жертвоприношений в нем¹⁶⁹. Первоначально общиной иудеев в Иерусалиме¹⁷⁰ руководили Зоровавель и Иисус, однако после Зоровавеля потомки Давида сходят с политической арены, и власть сосредотачивается в руках первосвященника¹⁷¹.

Таким образом, мы видим, что применительно к пониманию текста видений пророка Захарии и его структуры все рассмотренные выше факты приобретают особое значение. В свете этих фактов становится понятным не только общий исторический контекст (ситуация в империи, отраженная в Зах 1:11), не только состояние послепленной иудейской общины в Иерусалиме, но и ряд визионерских образов (Yhwh как истинный Царь в противовес узурпатору Дарию, семь лампад-очей Господа как «глаза и уши царя» и проч.). Наконец, обстановка в Персидской империи (ужесточение политического контроля,

¹⁶⁶ Donner H. *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander der Grossen.* Göttingen, 1986. S. 411.

¹⁶⁷ Шифман И. Ш. *Ветхий Завет и его мир.* М., 1987. С. 62.

¹⁶⁸ Malbran-Labat F. *La version accadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun.* Roma, 1994. P. 93–94.

¹⁶⁹ Богоявленский И. Я., *прот.* Значение иерусалимского храма в ветхозаветной истории еврейского народа. Пг., 1915. С. 134–136.

¹⁷⁰ Казанский П. И. *Иудеи по возвращении из плена вавилонского*// Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1876. № 5. С. 309.

¹⁷¹ Шифман И. Ш. *Указ. соч.* С. 95.

укрепление вертикали власти) отчасти может объяснить иносказательный характер речи пророка и снижение ее политического пафоса по сравнению с допленными пророками. С другой стороны, необходимо учитывать, что соответствие текста историческим реалиям 519 г. до РХ еще не обязывает читателя признать, что он мог быть создан лишь в это (и ни в какое иное) время. Поэтому следующим шагом в решении проблемы данной работы в историческом ключе будет вопрос об авторе. Ввиду строительства Второго храма вопросом первостепенной важности для данного исследования станет проблема принадлежности созерцателя к жреческому роду.

§1.2. Сведения о личности пророка Захарии: вопрос о его священническом происхождении

При всей своей важности для библейских исследований интертекстуальный метод имеет одну слабую сторону – одни и те же темы столь часто звучат в различных библейских книгах (на это нам указывает даже наличие в подстрочнике многих изданий Библии многочисленных параллельных мест почти к каждому библейскому стиху), что порой трудно сказать, какой же именно отрывок имел ввиду библейский автор в этом межтекстовом диалоге. Для данной работы метод межтекстовых (как внутрибиблейских, так и древневосточных) параллелей может способствовать выявлению ключевых идей выраженной в тексте видений вести пророка Захарии. Для поиска интертекстов для Зах 1–6 принципиальным становится вопрос о священническом служении пророка¹⁷², а если рассматривать вопрос шире, то

¹⁷² На факте этого служения настаивал, например, И. Самборский. См.: *Самборский И.* О книге пророка Захарии// Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1872. № 11. С.206.

выяснение биографических данных о Захарии позволит вообще определить границы возможностей автороцентрического подхода к тексту видений. При этом необходимо учитывать, что иудейская и христианская традиции не дают никакой информации о личности пророка помимо той, что почерпнута из Священного Писания¹⁷³.

На содержание и основную идею исследуемого текста вряд ли укажет личное имя пророка. Как писал протоиерей Д. Рождественский: «В эпоху пр. Захарии порядок наречения имен уже в значительной мере соответствовал ныне принятому»¹⁷⁴, т. е. имя выбирали из числа уже существующих.

В западной литературе по библеистике принято говорить о «священнической традиции»¹⁷⁵. Этот переосмысленный в рамках «истории традиций» термин восходит своими корнями к документальной гипотезе, хотя взятый вне этой теории он несколько не противоречит отечественной богословской мысли¹⁷⁶. С некоторыми оговорками этот термин будет применен и в данной работе.

Согласно позиции Ю. Велльгаузена после пленное пророчество является результатом синтеза пророческой и жреческой традиции, а пророки Аггей и Захария являются скорее проводниками интересов священства, нежели преемниками древнего израильского профетизма¹⁷⁷.

В несколько ином свете рассматривал проблему отношения пророка Захарии к священству К. Зайболд. В его монографии «Образы строительства храма» был поставлен вопрос о предыдущей традиции, которую библеист связывал с «сакральной традицией», с одной стороны, и «богословием Сиона» –

¹⁷³ «Противоречия друг другу, различные редакции известия о пр. Захарии не чужды и самопротиворечий» (*Рождественский Д., прот.* Книга пророка Захарии... С. 34).

¹⁷⁴ *Рождественский Д., прот.* Книга пророка Захарии... С. 11.

¹⁷⁵ *Pola T.* Das Priestertum bei Sacharja. Tübingen, 2002. S. 46–48.

¹⁷⁶ *Лосский В. Н.* Предание и предания// Журнал Московской Патриархии. 1970. № 4. С. 61–76.

¹⁷⁷ См.: *Велльгаузен Ю.* Введение в историю Израиля: Пер. с нем./ Вступ. ст., введ. и прил. Н. М. Никольского. Изд. 2-е. М., 2013. С. 358. Мнения о священническом происхождении пророка Захарии придерживались и отечественные исследователи: святитель Филарет (Начертание церковно-библейской истории. СПб., 1823. С. 543), протоиерей Д. Рождественский (*Рождественский Д., прот.* Книга пророка Захарии... С. 18–19). При этом они не противопоставляли пророческой и священнической партий.

с другой. Собственно обнаруженным Зайболдом пророческим влиянием выступают «мысли и понятия великих пророков изгнания, которые, естественно, предопределили пришедшего из Вавилона Захарию»¹⁷⁸, а также идеи второ-Исаии. Тем не менее слабой стороной исследования К. Зайболда является игнорирование терминологических сходств между этими пророками и Захарией. Все же К. Зайболд обратился к серьезной проблеме истории традиций: был ли Захария священником и если да, то можно ли а priori предполагать, что он представлял священническо-культовые интересы. Сам ученый решал данный вопрос в пользу прямого отношения ночных видений к строительству храма. Библиеист резюмировал свою позицию следующим образом: «Цикл видений Захарии задуман как призыв и предварительный взгляд на восстановление Иерусалимского храма, как способ мышления и письменная программа реставрации культового центра на Сионе, получает характер Hieros logos нового святилища. Его особое беспокойство проявляется в том, чтобы поддержать непрерывность между первым и вторым храмом <...> По существу они (т. е. ночные видения) являются какой-то священной легендой, писанием основания и легитимации второго храма»¹⁷⁹. Позиция К. Зайболда впоследствии получила признание со стороны многих англоязычных библиеистов¹⁸⁰.

Для ответа на поставленный выше вопрос целесообразно обратиться к самому тексту данной библейской книги. Вопрос о том, позволяет ли текст книги пророка Захарии судить о принадлежности автора к священству, интересовал еще Э. Селлина, который отвечает на указанный вопрос сдержанно. «В его книге нет ничего, – пишет библиеист, – что прямо говорит за

¹⁷⁸ Seybold Kl. Bilder zum Tempelbau: Die Visionen des Propheten Sacharja. Stuttgart, 1974. S. 77.

¹⁷⁹ “Sacharjas Visionszyklus ist gedacht als Aufruf und Vorschau zum Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels, als Denk- und Programmschrift zur Restauration des Kultzentrums auf dem Zion, und erhält dadurch den Charakter eines Hieros Logos des neuen Heiligtums. Sein besonderes Anliegen ist, die Kontinuität zwischen dem ersten und dem zweiten Tempel zu wahren.<...> So gesehen sind sie (i.e. die Visionen) eine Art Heiligtumslegende, eine Gründungs- und Legitimationsschrift für den zweiten Tempel”. Ibid. 100

¹⁸⁰ Наиболее ярким примером таких исследователей несомненно является Б. Хальперн (*Halpern B.* The ritual background of Zechariah’s Temple Song// *The Catholic Biblical Quarterly.* 1977. Vol. 40. № 2. P. 167–190).

и нет ничего, что прямо говорит против»¹⁸¹. Однако оценка храма и очищения первосвященника Иисуса как позитивных явлений, может предполагать и священническо-культовые интересы¹⁸².

В результате принадлежность к священнической семье для многих экзегетов уже представляет определенную предпосылку: Захария руководствуется интересами священства и взялся продвигать строительство храма. Так Г. Зауэр, постулируя хорошее знакомство пророка с культовыми категориями, проявляющееся в видениях и особенно в речах последнего, заключает: «Все свидетельствует о Захарии как близком к пророкам, главной заботой которых всегда был Храм и функционирующий в нем культ»¹⁸³.

Сторонники священнического служения Захарии предполагают священническо-культовые тенденции во всех видениях; однако выражаются сомнения относительно высказываний или образов, высказывания могли быть использованы для понимания текстов культового содержания (такое предварительное решение проблемы предлагали ученые данной группы). Эту предпосылку, однако, в следующем анализе отдельных видений критически рассматривают с точки зрения ее правомерности. Часто в исследованиях ночных видениях упоминается об общности с видениями пророка Иезекииля (Иез 40–48).

В очерке 1968 г. К. Маккей исследует взаимосвязь между Зах 1–14 и Иез 40–48, практически не обращается собственно к тексту видений, делая акцент

¹⁸¹ “Ist in seinem Buche auch nichts, was direkt hinführt..., so spricht auch nichts dagegen”. (*Sellin E. Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil... S. 467*).

¹⁸² В этой связи неослабный интерес со стороны исследователей вызывает статус Иисуса, сына Иоседекова, и изменение его оценки в послепленной иудейской общине (см.: *Jauhainen M. Turban and Crown Lost and Regained: Ezekiel 21:29–32 and Zechariah's Zemaḥ// JBL 127. № 3. 2008. Pp. 501–511; Ahearne-Kroll P. LXX/OG. Zechariah 1–6 and portrayal of Joshua: Centuries of restoration of the Temple// Kraus W., R. G. Wooden (ed.). Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures. Society of Biblical Literature, 2006. Pp. 179–192; Silverman J. M. Vetting the priest Zechariah 3: The Satan between Divine and Achaemenid Administrations// Journal of Hebrew Scriptures. Vol. 14. Article 6. [DOI: 10.5508/jhs.2014. v. 14. a6]. 28 pp. и др.)*

¹⁸³ “Kultische Kategorien liegen ihm so nahe, daß er nicht erst Zuflucht zu Priestern nehmen muß. Schon in seinen Nachtgesichten war dies zu bemerken; aber auch in den von den Nachtgesichten zu trennenden Worten verrät Sacharja große Vertrautheit mit allen kultischen Fragen. Alles weist Sacharja somit in die Nähe der Propheten, deren Hauptanliegen von jeher der Tempel und der in ihm funktionierende Kult gewesen ist”. *Sauer G. Serubbabel in der Sicht Haggais und Sachaijas// Maass F. (hg.) Das ferne und das nahe Wort (FS L. Rost). Berlin, 1967. S. 206*

на других главах. Называя Захарию «первым толкователем (expositor) Иез 40–48», Маккей обращает внимание на то, что именно Захария перенимает идею Иезекииля о Иерусалиме как универсальном центре поклонения всех народов Yhwh, однако подчеркивает значение Сиона как места жертвоприношения¹⁸⁴.

С. Л. Кук также замечает сходства и заключает, что Захария накапливает «терминологию Иезекииля», к тому же было «влияние Иезекииля... так очевидно из общих идей, мотивов и даже литературных и структурных характеристик в обоих произведениях»¹⁸⁵. В то же время Кук не утверждает абсолютной идентичности идей Захарии идеям Иезекииля.

Д. Х. Петерсен сравнивает в статье 1984 г., где он рассматривает вопрос об отношении Захарии к культу, ночные видения с проектом восстановления храма Иезекииля (Иез 40–48). После того, как он детально показал различия в 8 пунктах, Д. Петерсен заключает свое исследование: «Эти восемь вопросов и предполагаемые ответы Иезекииля и Захарии безусловно предполагают, что Захария представил альтернативу или пересмотр понятий реставрации, представленной в Иез XL–XLVIII»¹⁸⁶.

По мнению Т. Пола, важное место священства в книге Захарии подчеркивается как священническим происхождением пророка, так и изображением в центральном видении двух «сынов помазания» (Зах 4:1–14). В видениях Захарии (Зах 1:7–6:8 [+6:9сл.]) наблюдается развитие именно этой мысли и ««высшую точку этого развития... изображает Зах 6:9сл., приложение к циклу видений: венчается только первосвященник Иисус»¹⁸⁷.

¹⁸⁴ MacKay C. Zechariah in Relationship to Ezekiel 40–48// The Evangelical Quarterly. 1968. No 40. Pp. 209–210.

¹⁸⁵ “the influence of Ezekiel... also apparent from shared ideas, motifs and even literary and structural characteristics in the two literatures” Cook St.L. Apocalypticism and Prophecy in post-exilic Israel: The social settings of the Apocalyptic sections of Joel, Ezekiel and I-Zechariah, Diss.theol. Yale University 1992 (Mikrofiche). P. 202. Цит. по: Delkurt H. Sacharjas Nachtgesichte... S. 8.

¹⁸⁶ “These eight questions and the presumed answers of Ezekiel and Zechariah surely suggest that Zechariah has presented an alternative to or a revision of the notions of restoration present in Ezek. xl–xlviii”. Petersen D. L. Zechariah’s visions: A theological perspective// Vetus Testamentum. Vol. 34, Fasc.2 (Apr. 1984). S. 205–206.

¹⁸⁷ “Den Höhepunkt dieser Entwicklung stellt... Sach 6:9ff dar, einem Anhang zum Visionszyklus: Der Hohepriester Josua allein wird gekrönt”. Pola T. Das Priestertum bei Sacharja... S. 1.

Одним из аргументов в пользу священнического происхождения пророка может быть наличие патронима (например, у Аггея ее нет). Сам патроним представляет собой отдельную проблему. Надписания Зах 1:1 и 1:7 обозначают Захарию как внука Иддо, вернувшегося с Зоровавелем и Иисусом на родину священника (Неем 12:4, 16) и предполагают, что Захария был отпрыском священнической семьи¹⁸⁸. Согласно Езд 5:1 и 6:14 Захария, однако, был не внуком, а сыном Иддо. Уже LXX и Vulgata пытаются снять это противоречие¹⁸⁹. Вне зависимости от интерпретации генеалогии Захарии в конце концов для данной работы принципиальным является ответ на вопрос, может ли указание на прямых предков Захарии в Зах 1:1 являться аргументом в пользу его принадлежности к священству или хотя бы к левитам.

То, что указание имени отца выражает социальную значимость носителя отчества, пожалуй, является бесспорным фактом, справедливым не только для семитских, но и для славянских, германских, романских, тюркских народов. Если обратиться непосредственно к ветхозаветным текстам, то можно резюмировать, что происхождение человека по отцовской линии имело первостепенную важность для прав на священство¹⁹⁰, легитимации царской власти (принадлежность к дому Давида)¹⁹¹ и прав собственности на надел земли¹⁹².

При еще более узком рассмотрении антропонимики письменных пророков получается следующая картина. Не имеют патронима пророки: Амос, Авдий, Михей, Наум, Аввакум, Аггей и Малахия. Из них лишь о социальном статусе

¹⁸⁸ Из современных ученых вариант генеалогии, зафиксированный у Неемии, отрицая верность хронологии книг пророков Аггея и Захарии, последовательно защищает Д. В. Эдельман (см.: *Edelman D. V. The origins of the Second Temple: Persian imperial policy and the rebuilding of Jerusalem*. New York, 2014. Pp. 32, 76).

¹⁸⁹ Это противоречие может быть снято, если считать Захарию потомком Иддо – основателя одного из священнических родов (этой точки зрения придерживался блаженный Иероним). Впрочем, существует мнение, впервые выдвинутое Л. Бертольдом (*Bertholdt L. Historischkritische Einleitung, in sämtliche kanonische und apokryphische Schriften des alten und neuen Testaments*. 4-ter Th. Erlangen, 1814. S. 1698) что двойная патронимия указывает на левиратный брак, в котором отцом пророка по плоти был Иддо, брат умершего бездетным Варахии. (Все эти точки зрения см. в: *Рождественский Д., прот.* Книга пророка Захарии... С. 15–16).

¹⁹⁰ Исх 28:1, 29:44, Лев 21:1–2, Числ 16:40, 17:1–10, 20:25–28, 1Пар 6:50–53, 24, 2Пар 13:9.

¹⁹¹ 1Цар 16:13, 3Цар 9:4, 11:34–36.39, 2Пар 13:4–8, Ис 11:1, Зах 12:8–10.

¹⁹² Числ 27:3–11, 33:54, 34:13–14, 36:7, 3Цар 21:3–4 (здесь, однако, имени отца Навуфея не указано).

первого само Писание говорит вполне определенно (Ам 1:1). Необходимо отметить, что занятие скотоводством, хотя и предполагало материальный достаток, обеспечивающий независимость пророка от царского двора и жречества¹⁹³, вряд ли относилось к числу почетных и требующих указания отчества. С патронимами указаны имена пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля, Осии, Иоила, Ионы, Софонии и Захарии. Из них об Иеремии и Иезекииле прямо сказано, что они были священниками, а родословие Софонии (Соф 1:1: *Слово Господне, которое было к Софонии, сыну Хусия, сыну Годолии, сыну Аморши, сыну Езекии*) должно указывать на царское происхождение¹⁹⁴. Относительно Исаии можно сказать, что он скорее всего принадлежал к столичной знати, поскольку был вхож к царю¹⁹⁵ и пророчествовал в присутствии первосвященника¹⁹⁶. (В этой связи примечательно, что книги Царств зафиксировали практику упоминания имени отца для приближенных к царю лиц и именитых людей¹⁹⁷). Книга пророка Иоила косвенно указывает на то, что ее автор «был тесно связан с богослужебной практикой в Иерусалимском храме»¹⁹⁸. О происхождении и статусе пророков Осии и Ионы сказать практически ничего нельзя.

Анализ употребления патронимов в пророческих книгах Ветхого Завета позволяет, таким образом, заключить, что упоминание имени отца при личном имени необязательно должно свидетельствовать о принадлежности его носителя к священническому роду. Следовательно, о происхождении пророка Захарии можно судить лишь на основании внутренних свидетельств, которые дает исследуемый библейский текст. Однако, как будет видно ниже, и он в плане отношения Захарии к храмовому культу допускает неоднозначную интерпретацию.

¹⁹³ *Арсений (Соколов), игумен*. Книга пророка Амоса. М., 2012. С. 24–26.

¹⁹⁴ Иер 1:1, Иез 1:3, Соф 1:1 (ср. 1Цар 3:13–14).

¹⁹⁵ 4Цар 19:1–5, 20:7, Ис 7:1–9, 37:1–4, 38:21, кроме того, пророк был осведомлен о дипломатических сношениях Иерусалимского двора (Ис 30:1–2, 31:1)

¹⁹⁶ Ис 8:2, 4Цар 16:10. Подробнее см.: *Неклюдов К.В.* и др. Исаия// Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011. С. 106.

¹⁹⁷ 2Цар 14:1, 19:24, 20:23.24, 21:8 и др.

¹⁹⁸ *Лебедев П. Ю.* и др. Иоиль// Православная энциклопедия. Т. 25. М., 2011. С. 358.

Завершая исследования, касающиеся личности и происхождения Захарии, нельзя не обратить внимание на гортативный (от лат. *hortativus* – побудительный) аспект жития пророка. Р. Кленденен, оценивая увещательную интенцию любого библейского пророческого текста, полагает (на примере пророков Аввакума и Ионы, что в качестве назидания читателя может выступать сама личность пророка. Он пишет: «Вспоминая эпизод из жизни пророка, в котором пророк выходит из своей пророческой роли (предлагая термин «парапрофетия» [*paraprophesy*]), верующий обличается и получает наставления»¹⁹⁹. Следовательно, вполне вероятно, что и сама личность Захарии, его образ в изучаемом священном тексте может выполнять назидательную функцию, что в его видениях, участником которых он активно выступает, наличествуют элементы парапрофетии. Под парапрофетией понимаются не связанные непосредственно с проповеднической деятельностью факты из жизни пророка, которые имеют назидательное значение. Яркий пример парапрофетии можно увидеть в книге пророка Ионы.

Рассматривая образ самого пророка Захарии в том виде, в каком он предстает нам на страницах исследуемого библейского текста, стоит отметить, что важное значение приобретает наличие фигуры ангела-толковника. Пророк нуждается в нем, поскольку сам не понимает значения увиденного. И в этом заключается «парапрофетический» потенциал личности пророка: он не претендует на абсолютное знание, на свой непререкаемый авторитет. Разумеется, и предшественники Захарии так или иначе указывают на свое недостоинство, немощь или конкретные недостатки, препятствующие исполнению пророческого служения (будь то косноязычие, «нечистота уст» или молодой возраст)²⁰⁰. Однако у Захарии мы видим иное: его пророчеству препятствуют не трудности в возвещении людям слова Божиего, а именно неспособность к восприятию Божией вести. С другой стороны, увещательный потенциал пророческой фигуры в книге не сводится к одному лишь

¹⁹⁹ *Clendenen R.* Op. cit. P. 398. Хотя термин «парапрофетия» не вполне точен, приходится использовать его в данной работе за неимением другого.

²⁰⁰ См.: Исх 4:10, Ис 6:5, Иер 1:6; ср.: Ам 7:14

смиреномудрию, поскольку в какой-то степени непонимание пророка сближает его с другими членами иудейской общины. Ниже мы увидим, что созерцаемое должно было вызвать у читателя ту или иную ассоциацию с образами из ранней («прежних пророков») традиции или современной читателю реальности. Однако в толкованиях ангела эти ассоциации реинтерпретируются или вовсе разрушаются в силу того, что объяснение ангела заставляет читателя посмотреть на предлагаемый образ в совершенно ином, нередко противоположном привычному смысле.

Таким образом, имеющиеся данные не позволяют сказать что-либо конкретное касательно социального происхождения пророка Захарии. Патронимия может лишь указывать на принадлежность к знатному роду. В то же время в рамках видений Захария являет собой характерный тип своего современника с его психологией, ожиданиями и чаяниями. Тем не менее для понимания места пророка в описываемой им действительности необходимо понять взгляд самого Захарии на историю мира и Израиля, а также на значимость того исторического момента, когда пророк получил откровение в видениях.

§1.3. Слово Господне, творящее и объясняющее историю: особенности историософии видений пророка Захарии

В данном параграфе будут рассмотрены те воззрения на исторический процесс, которые отражены в исследуемом тексте Захарииных видений. Поскольку сам созерцатель прямо соотносит себя с «прежними пророками», будет уместно соотнести его взгляд на историю с характерными чертами «пророческой историософии».

Х. Л. Сикре Диаз выделяет в пророческих книгах четыре фундаментальных характеристики действия Божия:

- суверенитет (независимость от внешних факторов)²⁰¹,
- своевременность («у Бога все бывает в свое время»)²⁰²,
- «странность» (удивительность, непривычность для человеческого ума)²⁰³,
- соблазнительность²⁰⁴.

Естественно, две последние характеристики относятся к человеческому восприятию. Все эти черты действия Божиего в истории в полной мере можно усмотреть и в видениях Захарии.

Суверенность Господня читается практически в каждом видении (вероятно, эта черта вообще выступает богословской предпосылкой для всего библейского текста): она сквозит в Божественных именах и титулах (*Yhwh воинств, Господь всей земли*), в приложении к Нему царственных качеств. Но наиболее ярко независимость *Yhwh* проявляется, пожалуй, в первом видении и последующем за ним диалоге. Семьдесят лет наказания, предреченные пророком Иеремией, исполнились²⁰⁵, но Господь словно медлит наказывать языческие народы, бывшие орудием в Его руках (Зах 1:15b: *когда Я мало прогневался, они усилили зло*). Приведенный пример иллюстрирует и своевременность действия Господня.

²⁰¹ “La primera característica con que se presenta la acción de Dios en la historia es la de la *soberanía*” (Sicre J. L. El profetismo en Israel... P. 449).

²⁰² “El segundo rasgo de la acción de Dios en la historia, insinuado en las líneas anteriores, es el de la *oportunidad*: no se adelanta ni se atrasa, llega en el momento fijado” (Sicre J. L. El profetismo en Israel... P. 451). На эту особенность также указывал, ссылаясь на Иер 5:24 и Пс 145:15, Х. Пройс (см.: Preuss H. D. Old Testament Theology... P. 220).

²⁰³ “Este adjetivo, «extraño», define la tercera característica de la acción de Dios en la historia; es difícil de entender, es *extraña sorprendente*” (Sicre J. L. El profetismo en Israel... P. 451). Сикре ссылается на Ис 28:21, где употребляется слово *zār* (в Синодальном пер.: *Ибо восстанет Господь..., чтобы сделать дело Свое, необычайное дело*) от корня *zwr* «быть странным».

²⁰⁴ “Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, no sorprende que la acción de Dios resulte veces *escandalosa*; es la cuarta característica con que podemos describirla” (Sicre J. L. El profetismo en Israel... P. 452).

²⁰⁵ Иер 25:11 – 12, 29:10, ср. Дан 9:2. Однако Агг 1:2 скорее свидетельствует о том, что эту мысль разделяли не все иудеи в Палестине.

Плач Ангела в 1:12 отражает иную по отношению к позиции аудитории пророка Аггея²⁰⁶ точку зрения. Если для слушателей старшего современника Захарии время еще не пришло, то в Зах 1:12 автор напротив констатирует истечение срока наказания Иудеи. Пророк Захария чаёт проявления милости Yhwh к Иерусалиму и иудейским городам²⁰⁷. Если мы рассмотрим обе эти позиции на некотором макроуровне, выйдя за пределы изучаемого библейского текста, то придем к выводу, что обе точки зрения находятся в противоречии с тем понятием своевременности действия Божия, которое сложилось в пророческой письменности Ветхого Завета. Так у Аггея общинники не спешат начинать восстановительные работы, потому что *не пришло еще время* (Агг 1:2), круг же Захарии с нетерпением ждет суда и спасения, ибо считает, что «уже» (Зах 1:12). И хотя в первом случае акцент сделан на человеческом действии, а во втором – на действии Yhwh; ни одна из позиций не соответствует ни Его замыслу, ни понятию о своевременности.

Странность действия Господня не следует путать со странностью созерцаемых пророком видений, образностью языка пророка: К этому относятся, например, женщины с аистинными крыльями (Зах 5:9), огромный свиток проклятья, влетающий в дом вора и клятвопреступника (5:2–4), как в уста женщины-прелюбодейки, медные горы (6:1) и проч. Наилучшим примером странности будет слово к Зоровавелю: *Не воинством, не силою, но духом Моим* (4:6).

В то же время многие отрывки исследуемого библейского текста выглядят соблазнительными (скандальными) не только для читателя/слушателя пророка, но и для него самого. Кони и всадники первого видения оказываются лишь соглядатаями, Иерусалиму не нужны стены (видение II), *מִצֻר* – не Зоровавель, а сокрыт до времени в храме или еще не пришел²⁰⁸, беззаконников и язычников

²⁰⁶ Агг 1:2; *Kessler J.* 't (le temps) en Aggée I 2-4: conflit théologique ou "sagesse mondaine"??? // *Vetus Testamentum*. Vol. 48. 1998. Fasc. 4. P. 555–557.

²⁰⁷ Этот акцент в хронотопе Захарии очень важен для понимания данного текста. Народ Яхве вне Палестины для созерцателя будто не является таковым (см. Зах 2:11).

²⁰⁸ *Pola T.* *Das Priestertum bei Sacharja...* S. 280. На нетождественность Отрасли и Зоровавеля указывает В. Роуз. (см.: *Rose W. H.* *Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic*

накажет сам Yhwh таинственным, не известным людям образом (свитком и духом).

Указанные характеристики действия Бога в истории, как уже было отмечено, справедливы и для других пророческих книг. Однако историософия пророка Захарии имеет некоторые специфические черты, отличающие его исторические воззрения от аналогичных воззрений других пророков. Захария использует циклическую форму группы видений. Эта форма, кажется, противоречит той исторической динамике, которая свойственна собственно исторической концепции созерцателя. Эта концепция явно носит линейный характер, предлагает аудитории поступательный процесс «возвращения» Yhwh Своего народа, где каждое видение служит «ступенью» этого возвращения²⁰⁹.

Помимо элементов универсального, историософского взгляда на историю богоизбранного народа в Зах 1–6 присутствует и историческая конкретика, отсылающая к реальным историческим лицам. О Дарии I Гистаспе было достаточно сказано в параграфе 1.1. Изучаемый библейский текст упоминает также первосвященника Иисуса, сына Иоседекова, (3 гл., 6:11) и давида Зоровавеля (4:6–7.9). Однако введение обеих этих фигур в цикл видений Захарии ²¹⁰ не столько служит отображению хронологии событий или конкретного и реального характера последних, сколько предполагает дальнейшее символическое прочтение текста видений. Для созерцателя персоны Иисуса и Зоровавеля в бóльшей степени представляют интерес именно как символические фигуры и выступают в качестве образов. Так личность Иисуса подразумевает очищение *земли сей* (Иудеи) от греха (3:9). При этом вводя в 3:1–6 элементы инвеституры, пророк опускает многие этапы поставления первосвященника в полном объеме, для него важнее провозвестие

Period. Sheffield, 2000. Pp. 249–251) и Э. Петерсон (*Pettersen A. R. Behold your King: The hope for the house of David in the book of Zechariah. New York, 2009. Pp. 32–36*).

²⁰⁹ Возможность посредством параллелизма выразить линейные исторические концепции допускает А. С. Десницкий (*Десницкий А. С. Поэтика библейского параллелизма... С. 125*). О том, что принцип историзма не был чужд древневосточному мышлению писал И. П. Вейнберг (*Вейнберг И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. Москва, 1993.*).

²¹⁰ В отличие от упоминающих их «исторических книг» (1Эзр 2:2, 3:2.8, 4:3, 5:2, Неем 7:7, 12:1.47) и даже книги пророка Аггея (Агг 1:1.12.14, 2:4, 2:23).

об изглаживании греха, с которым ассоциируется фигура верховного жреца, отождествляемого с народом²¹¹. То же можно сказать о Зоровавеле, который являет образ процветания мессианского века²¹².

Вышесказанное в некоторой степени ставит под сомнение отнесение видений пророка Захарии к эпохе Дария I. Для такой датировки не последнюю роль играет характер изображения исторических личностей. В связи с чем вполне очевидно, что текст, современный упоминаемым в нем личностям, будет в бóльшей мере отражать их реальное историческое значение и в меньшей – их восприятие как неких символов, имеющих слабую связь с исторической реальностью²¹³. Как будет видно ниже, фигуры Зоровавеля и Иисуса имеют значение для архитектоники текста видений, поэтому вопрос о соотношении символического и исторического в перцепции их личностей Захарией требует принципиального разрешения.

Еще одной из семантических осей представлений Захарии об историческом процессе является универсализм и национализм. Оценка последнего как более ранней характеристики ближневосточной и, в частности, библейской историософии ныне подвергается сомнению; но, даже принимая этот тезис о первичности национализма, нельзя отрицать для изучаемого пророческого текста и универсалистских тенденций. «Есть веские основания заключить, – пишет И. П. Вейнберг, – что жесткий партикуляризм в отношениях к «ним» в ближневосточном историописании постепенно смягчается и утверждается более универсалистская установка, которая неизбежно сочетается с крепнущим признанием этноса – «своего» и «чужих» – активным участником исторического действия»²¹⁴. То, что пророк Захария воспринимал все бывшие,

²¹¹ См.: *Экземплярский В. И.* Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев, 1904. С. 15–16, 18, 20; *Иоанн (Смирнов), епископ.* Пророк Захария// Рязанские епархиальные ведомости. 1872, № 22–24. С. 12–13.

²¹² См.: *Mowinkel S.* He that cometh: The Messiah concept in the Old Testament and later Judaism. Cambridge, 2005. Pp. 119–120.

²¹³ Основываясь на этом соображении, Тимейер атрибутирует текст видений именно 520 – 515 гг. до РХ. См.: *Tiemeyer L.-S.* Dating Zechariah 1–8: The Evidence in favour of and against understanding Zechariah 3 and 4 as sixth century texts// *Bautch R. J., Lackowski M.(ed.)* On dating biblical texts to the Persian period: Discerning Criteria and establishing epochs. Tübingen, 2019. Pp. 75–78.

²¹⁴ *Вейнберг И. П.* Рождение истории... С. 161–162.

современные ему и им ожидаемые исторические события и процессы в качестве универсальных, станет очевидным ниже, при исследовании богословия видений.

Вышеизложенное вполне можно отнести и к другому измерению философии истории – к соотношению между циклической и линейной моделями исторического развития. Парадоксальным образом автор текста видений выражает свою линейную концепцию истории Израиля и мира посредством оформленной в виде цикла череды видений. Однако даже на уровне литературного анализа изучаемого библейского текста можно увидеть явные признаки линейности. Речь идет о соотношении между парами видений Рогов/Мастеров – Верви и Свитка – Ефы. В семантическом плане в рамках каждой из этих пар (вопреки точке зрения Х. Гезе²¹⁵) наблюдается целенаправленное линейное развитие. За уничтожением внешней угрозы (в виде рогов) логически и хронологически следует обустройство Иерусалима (измерение его будущей территории вервью). Наказание воров и клятвопреступников из самих иудеев (видение Свитка) предшествует конечное удаление зла от земли Израиля (видение Ефы).

Выводы к главе 1

В завершение данной главы необходимо дать ответ на три основных вопроса, которые были в ней поставлены. Можно ли, доверившись дате в Зах 1:7, соотнести видения Захарии с имеющимися в наличии внебиблейскими источниками и на основании их атрибутировать указанный пророческий текст данной эпохе? Можно ли сказать о личности пророка Захарии что-либо, что могло бы дать оценку его позиции в данной исторической ситуации? Наконец, констатирует ли исследуемый пророческий текст «укорененность» созерцателя в истории, что позволило бы судить о тесной связи текста с общей ситуацией в

²¹⁵ Gese H. Anfang und Ende der Apokalyphtik...S. 34–38.

мире и Палестине на момент его возникновения? На первые два вопроса дать однозначно утвердительный или однозначно отрицательный ответ невозможно. Текст позволяет понимать себя в контексте событий 519 и 515 гг. до РХ, внутри него нет свидетельств против даты в Зах 1:7; но данное утверждение (если мы посмотрим на него с позиции критиков) является слабым аргументом для безоговорочной атрибуции текста видений этим годам. Примерно то же можно сказать и о биографии Захарии: отсутствие сколько-нибудь точных и достоверных сведений о его происхождении и жизни не дает возможности исследователю отнести весь цикл видений или его часть к «жреческому кодексу». В то же время очевидным является акцент пророка на современных ему исторических событиях, что дает некоторые основания для отнесения текста видений к эпохе Дария I. Как и его предшественники-пророки, Захария развивает в своем тексте универсальную историософию, все черты которой совпадают с пророческим видением истории. Тем не менее даже в этом универсализме не исчезает конкретика исторической эпохи, в которую жил и действовал пророк-созерцатель, даже в аллегории видений сохраняется присущий Захарии историзм.

Глава 2. СИНТАКСИЧЕСКИЕ СТРУКТУРЫ В ВИДЕНИЯХ ПРОРОКА ЗАХАРИИ

§2.1. Жанровое своеобразие 1–6 глав пророческой книги

Греческое слово σύν-τάξις означает «порядок, строй, сочетание». Очевидно, что именно на уровне синтаксиса элементарные лексические единицы (слова) в результате установления взаимосвязи приобретают нужную автору текста смысловую нагрузку. Это осуществление грамматической связи между словами конституирует текст на том лингвистическом уровне, где сочетаются отдельные слова и строится предложение, поэтому несомненным является значение синтаксической взаимосвязи лексем в структурной организации текста²¹⁶. И библейский текст исключением не является.

Может вызвать недоумение то, почему при таком внимании к синтаксическим структурам исследуемого пророческого текста игнорируются другие лингвистические параметры последнего. Казалось бы, та же лексика видений позволила бы датировать текст. Однако здесь исследователь сталкивается с рядом затруднений. Первое из них заключается в том, что исторические грамматики библейского иврита довольно отчетливо могут разграничить лишь допленный и послепленный язык²¹⁷. Однозначной же периодизации последнего на данный момент нет, в силу чего представляется маловероятным отличить текст конца VI в. от текста, написанного семьюдесятью годами позже. Если раньше в качестве критерия древности текста предлагалось отсутствие/наличие арамеизмов²¹⁸, то теперь очевидно

²¹⁶ Хомский Н. Синтаксические структуры// Новое в лингвистике. М., 1962. Вып. II. С. 415.

²¹⁷ Sáenz-Badillos A. A history of the Hebrew language. Cambridge, 1993. Pp. 50–160.

²¹⁸ См., например: Bauer H., Leander P. Historische Grammatik der hebraischen Sprache des Alten Testamentes. Halle, 1922. S. 25–27.

утверждение, что «практически любая библейская книга в ее настоящем состоянии имеет некоторый отпечаток арамита в лексиконе, морфологии или синтаксисе»²¹⁹. Более того: в своих поисках позднего библейского еврейского языка некоторые исследователи вынуждены признать, что влияние арамита было переоценено их предшественниками²²⁰.

Однако, даже выявив каким-то образом следы поздних редакций в исследуемом тексте, ученый (подобно «витязю на распутье») окажется между двумя путями решения проблемы атрибуции, оба из которых будут в равной степени гипотетичны. Первый путь – своего рода «вивисекция»²²¹ текста – предполагает отделение текста от более поздних вставок и глосс с целью реконструировать его первоначальный вид²²². Второй путь – менее радикальный, однако тоже реконструкторский, – отрицая квалификацию высказываний с чертами более позднего языка как позднейших вставок, попытаться восстановить весь текст в его первоначальном виде. (Скажем, редактор поменял в высказывании слово для лучшего понимания текста современной ему аудиторией, что вовсе не означает, что все высказывание – позднее добавление к изначальному тексту). Разумеется, оба пути приведут к весьма гипотетичным результатам, поскольку не имеют за собой текстуальных свидетельств, однозначно подтверждающих ту или иную гипотезу.

Прежде чем приступить к разбору синтаксических структур, формирующих текст «ночных видений» необходимо решить еще один существенный вопрос. Вопрос этот касается жанра собственно видений пророка Захарии и других

²¹⁹ “Practically every biblical book in its present state has some trace of Aramaic, in vocabulary, morphology, or syntax” (*Sáenz-Badillos A. A history of the Hebrew language... P. 115*).

²²⁰ См.: *Polzin R. Late biblical Hebrew toward an historical typology of biblical Hebrew prose. Harvard, 1976. P. 159.*

²²¹ Термин в отношении Священного Писания предложил свящ. Н. Виноградов. См.: *Виноградов Н., свящ. Книга пророка Аггея: Исагогико-экзегетическое исследование. Сергиев Посад, 1914. С. 73.*

²²² О гипотезах касательно редакций текста видений пророка Захарии было сказано во введении, однако существует целое направление в исследовании истории редакций всей книги Двенадцати (см.: *House P. R. The Unity of the Twelve, 1990. 262 pp.; Nogalsky J. Literary precursors to the book of the Twelve. Berlin–New York, 1993. 309 pp.; Nogalsky J. Redactional processes in the book of the Twelve. Berlin–New York, 2012. 309 pp. Wöhrle J. Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition// Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 360. Berlin, 2006. S. 285–385 и др.*

жанров, которые имеют место в Зах 1:7–6:15; поскольку жанр имеет детерминирующее значение не только для выбора метода толкования и подборки ближайших интертекстов. Для каждого жанра, как правило, характерен и специфический синтаксис: именно жанр задает синтаксические структуры текста. Поэтому задачей данного параграфа будет выявить жанр тех различных литературных единиц, которые образуют текст Зах 1:7–6:15.

Употребление слова «видение» в названии данного отрывка очевидно происходит от того, как пророк получает откровение. Очевидно, что «видение» от слова «видеть»: в тексте книги Захарии на это указывает еврейский глагол רָאָה , субъектом которого является пророк (Зах 1:8, 2:1, 5, 4:2, 5:1, 2, 9, 6:1). При этом пророк видит то, что показывает ему Господь. Собственно, даже не показывает, а буквально «делает видимым»: в русском и греческом текстах эта связь между двумя терминами утеряна, в то время как в МТ для передачи процесса созерцания применяются глаголы וַיִּרְאֵנִי (*и Он [Господь, Ангел Господень] показал мне* – 3:1) и וַיִּרְאֵךָ (*я[пророк] увидел* – 1:7). Блаженный Феодорит, объясняя, каким образом пророк видит невидимые телесным очам бестелесные ($\alpha\sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\iota$) сущности, писал, что «по необходимости их Господь придает им видимые образы» ($\delta\acute{o}\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \Delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma\ \sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$)²²³. Поэтому, согласно блаженному Феодориту эти $\sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\alpha$ как изображения трансцендентной действительности различны у различных пророков (Даниила, Иезекииля, Исаии, Михея)²²⁴. И всё же сам библейский текст не акцентирует внимания на способе откровения: для пророка первоочередной задачей является передать что он увидел, а не как он это увидел²²⁵. Думается, что

²²³ *Theodoretus beat., ep. Cyrensis. Interpretatio Zachariae prophetae//PG 81, col. 1880; Феодорит Кирский, блж. Указ. соч. С. 83. (на Зах. 1:8)*

²²⁴ *Theodoretus beat., ep. Cyrensis. Interpretatio Zachariae prophetae//PG 81, col. 1880; Феодорит Кирский, блж. Указ. соч. С. 83.*

²²⁵ На рубеже XIX–XX столетий в западной библеистике прошлого столетия прошли дискуссии касательно пророческих видений Иезекииля и видений вообще суть их сводилась к тому, стоит ли воспринимать визии как точное воспроизведение пережитого созерцателем опыта, или это всего лишь «произвольная литературная композиция». (см.: *Франк-Каменецкий И. Г. Колесница Иеговы/Труды по библейской мифологии. М., 2004. С. 207*). Поскольку верифицировать созерцательный опыт ветхозаветных пророков не представляется возможным, и в наличии исследователя имеется только библейский текст и комментарии на него, мы дистанцируемся от этого спора и будем рассматривать избранный библейский текст как литературное произведение.

отсутствие столь свойственного апокрифической литературе описания мистического «восхождения» (греч. ἀνάβασις, араб. ми'радж)²²⁶ является специфической чертой библейского видения. Для богодухновенного автора не важно повествование о процессе получения откровения – важно само содержание полученного откровения.

Следующий вопрос касается определения видений пророка Захарии как «ночных». Собственно термин «ночное видение» מַרְאֵה הַלַּיְלָה употребляется в Священном Писании несколько раз – в книге Бытия, где Бог обращается к Иакову-Израилю в ночном видении (-иях, בְּמַרְוֹת הַלַּיְלָה) в книге Иова, где Елифаз размышляет в ночных видениях (מִתְחַזְּנֹת לַיְלָה), ночные видения созерцает и пророк Даниил²²⁷. Что касается видений Захарии, то «ночными» данные видения не называют ни свв. отцы, ни раннее иудейское предание. Так блаженный Феодорит называет их просто «видениями», предпочитая термин θεωρία²²⁸, хотя и использовал синонимичные ему слова ὀπτασία²²⁹ и ὄψις²³⁰. У святителя Кирилла Александрийского такого разнообразия терминов мы не находим – он явно отдавал предпочтение термину ὄρασις²³¹, но и он ночными видениями их нигде не именует. Дидим Слепец, другой представитель александрийской школы, относил слова «видел ночью», по всей видимости, только к первому видению²³². Этот автор термину ὄρασις²³³, предпочитает термины θεωρία²³⁴ и ὀπτασία²³⁵ как синонимичное θεωρία. Примечательно, что блаженный Иероним, следовавший толкованию Дидима, повсеместно использует термин visio²³⁶. Кроме того этот отец Церкви, пожалуй

²²⁶ Грибанов А. Б. Заметки о жанре видений на Западе и Востоке// Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск четвертый. М., 1989. С. 69–70.

²²⁷ Быт 46:23, Иов 4:13, а также 33:15, Дан 7:2. 13.

²²⁸ *Theodoretus beat., ep. Cyrensis. Interpretatio Zachariae prophetae*//PG 81, col. 1880, 1885, 1896, 1900, 1904.

²²⁹ Ibid. col. 1884, на синонимичность терминов указывается в col. 1904С на Зах 4:1.

²³⁰ Ibid. col 1897С.

²³¹ *Cyrillus Alexandrinus. Commentariorum in XII prophetas minores. In Zachariam prophetam*//PG 72, col. 20.

²³² *Didyme l'Aveugle. Op. cit.*//SC, 83, I, 21.

²³³ Ibid. I, 28 (правда, по отношению к Ис 7:14),

²³⁴ Ibid. I, 17, 38, 82, 91, 272, 406.

²³⁵ Ibid. I, 345, 406.

²³⁶ *Hieronymi In Zachariam*// PL, 24, col. 1441A, 1447B, 1452C.

единственный из древних христианских писателей, кто прямо именует откровение, бывшее Захарии и зафиксированное в 1–6 главах его книги, как именно видения²³⁷ в то время как у других отцов термины «созерцать», «видения» активно применяются и к другим частям книги (например, к Зах 9–14). Понятие «ночные видения» (в той форме, в какой они встречаются в Быт 46:23, Иов 4:13, 33:15, Дан 7:2. 13) отсутствует и в таргуме Йонатана.

Очевидно, что термин «ночные видения» (нем. die Nachtgesichte, англ. night visions) был введен западными библеистами XIX столетия, которые выделили этот отрывок как самостоятельную литературную единицу²³⁸. Для этих исследователей основным критерием для выделения того или иного блока в книге пророка Захарии являлась та или иная датировка²³⁹, поэтому слова Зах 1:7–8: *В двадцать четвертый день одиннадцатого месяца, – это месяц Шеват, – во второй год Дария, было слово Господне к Захарии, сыну Варахиину, сыну Аддову, пророку: видел я ночью* (МТ: הַלַּיְלָה הַזֶּה) – понимались как указание точно даты (ночи, месяца и года) видений. Вопреки этой позиции епископ Палладий (Пьянков), как отмечалось во введении, относил к этой ночи лишь первое видение²⁴⁰. Примечательно, что сходной позиции придерживался в свое время и Ж. Кальвин, квалифицировавший в качестве ночного лишь первое видение²⁴¹.

Думается, что такую попытку рационалистически ограничить получение откровения во времени вряд ли можно считать оправданной. А. Ф. Лосев писал о религиозном опыте: «Религиозный экстаз характеризуется именно прекращением или свертыванием времени, сжатием прошлых и будущих

²³⁷ *Hieronymus, beatus. Epistola LVII. Ad Paulinum de studio Scripturarum// PL 22. Col.540–547.*

²³⁸ Видения второй главы книги пророка Захарии интерпретирует в своей книге Т. Винтл (см.: *Wintle Th. A dissertation on the vision contained in second chapter of Zechariah. Oxford, 1797. 57 pp.*). Первый богословский комментарий, объектом которого стал текст видений принадлежит М. Баумгартену (см.: *Baumgarten M. Die Nachtgesichte Sacharias. Eine Prophetensimme an die Gegenwart. Braunschweig, 1858. В. I. 386 S.; В. II. 548 S.*).

²³⁹ См., например: *Hallaschka M. Haggai und Sacharja 1-8: Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Berlin, 2010. S. 139.*

²⁴⁰ *Палладий (Пьянков), еп. Указ. соч. С. 5.*

²⁴¹ *Calvin J. Leçons et expositions familiares de Jean Calvin sur les douze petis prophetes: ascavoir, Jonas, Hosee, Sophonias, Joel, Michee, Aggee, Amos, Nahum, Zacharie, Abdias, Habacuc, Malachie : traduites de latin en françois. Lion, 1563. Pp. 459–463.*

времен в одну неделимую настоящую точку»²⁴². Далее он конкретизирует: «По земным часам, т. е. по солнцу, человек молится, скажем, десять часов. На самом деле он переживает это время как несколько секунд, причем, однако, они богаче не только трех обычных секунд, но и десяти часов и, может быть, десяти лет»²⁴³. Земное время при исследовании подобного пророческого текста – понятие весьма относительное. Захария мог получить откровение в семи видениях в течении одной ночи или другого промежутка времени. Поэтому сочетание «ночные видения» следует воспринимать лишь как устоявшийся в науке технический термин.

Некоторые исследователи считают «ночные видения» идентичными сновидениям²⁴⁴. Л. Алонсо Шёкель находил эти видения «сюрреалистичными» или несущими характер «перформатива». Так видение летящего свитка, влетающего в дом вора и клятвопреступника, по мнению этого испанского исследователя навеян образом процедуры над женщиной, обвиняемой в супружеской неверности (Числ 5: 12–19). Проклятие записывается на свитке, который опускается в воду. Женщина выпивает воду, которой передалось проклятие, и проклятие «в ее недрах действует в случае признания виновной»²⁴⁵. По мнению Л. Алонсо-Шёкеля, гигантские размеры свитка говорят о том, что он идентичен всему и всякому беззаконию. Проклятие влетает в дома воров и лжесвидетелей подобно вливающейся в уста изменницы горькой воды и губит их²⁴⁶. Подобное толкование выглядит весьма правдоподобным, однако все же вызывает ряд возражений.

Для обозначения сновидений в библейском иврите имеется глагол הָלַם (см., напр. сны Иосифа в Быт 37). В Иоиль 3:1 понятия הָלַם и רָאָה стоят в параллели друг другу: *Старцам вашим будут сниться сны* (הָלַמוֹת יִחְלְמוּן), *и юноши ваши будут видеть видения* (רָאוּ יִבְנוֹת יִרְאוּ). Отсюда можно заключить, что в пророческой письменности указанные понятия слабо дифференцированы, а пророки не

²⁴² Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 108

²⁴³ Там же.

²⁴⁴ Alonso Schökel L. Manual de poética hebrea... 251 pp.

²⁴⁵ Ibid. P. 144.

²⁴⁶ Ibid.

акцентируют внимание на своем сонном или бодрственном состоянии во время действия откровения. Тем не менее вряд ли видения пророка Захарии можно идентифицировать как именно сно-видения. На этот факт указывает сам текст этой пророческой книги: если в Зах 4:1 Ангел пробуждает пророка, *как некий пробуждается ото сна*, то сравнительный оборот здесь явно указывает на состояние, подобное сну, но собственно сном не являющееся. Можно предположить, что Л. Алонсо Щёкель был в некоторой степени ангажирован искусством своей эпохи, и толкование, столь оригинальное в области экзегезы книги Захарии, выглядит вполне закономерным и социально обусловленным в контексте испанской культуры прошлого столетия. Резюмируя все вышесказанное, следует согласиться с мнением протоиерея Д. Рождественского, что «это были не сновидения, а экстатические созерцания в бодрственном состоянии»²⁴⁷.

Перикопа Зах 1:7–6:15 содержит не только собственно описание видений.

Кроме того здесь же с видениями перемежаются и другие жанры. Это, например, плач (ламентация, 1:12)²⁴⁸, «пророчества благополучия» (для первосвященника Иисуса в Зах 3:8–10 и Зоровавеля – 4:6–10а)²⁴⁹ или апострофа в Зах 2:17. Последний заслуживает особого внимания: после торжественного возвещения восстановления храма, Иерусалима и Иуды звучит призыв: *Да молчит всякая плоть, ибо Господь восстает от святого жилища Своего*. Такое неожиданное обращение к аудитории, несомненно, обладало большим поэтическим потенциалом²⁵⁰.

Таким образом, откровение, полученное пророком Захарией в «ночных видениях», нельзя ограничивать хронологически рамками какой-то одной ночи. Нельзя утверждать и того, что это откровение было получено во сне. Образы, которые созерцал пророк, получили оригинальное литературное выражение со сложной структурой, включающей кроме видений и другие малые жанровые

²⁴⁷ Толковая Библия. Т. 2. Стокгольм, 1988. С. 393.

²⁴⁸ Delkurt H. Sacharjas Nachtgesichte... S. 323.

²⁴⁹ Ценгер Э.(ред.) Введение в Ветхий Завет. М., 2008. С. 756–757.

²⁵⁰ См.: Alonso Schökel L. Manual de poética hebrea... P. 181

формы. Эта структура и будет рассмотрена ниже. Исходя из задачи – синтаксического анализа – все выявленное многообразие жанровых форм изучаемого библейского текста будет разделено на две группы: это гортативные реплики (сюда в основном войдет материал пророческих речей) и описания видений с толкованиями на них.

§2.2. Особенности синтаксиса пророческих речей Захарии

Приступая к анализу синтаксических структур в Зах 1–6, следует начать с разбора малых литературных единиц. В данном случае это маркированные вводными и поясняющими фразами речи Yhwh, выбранные по причинам, изложенным в самом начале настоящей главы. Далее по ходу исследования в соответствующих параграфах будут подвергнуты анализу остальные единицы – описания видений и сопровождающие их диалоги, – а затем все полученные результаты будут синтезированы для получения общей картины лингвистической структуры изучаемого библейского текста.

Анализ синтаксиса пророческих речей Захарии предполагает, естественно, выделение тех отрывков, которые подразумевается под собственно «пророческой речью» из всего пласта 1–6 гл. Задача эта представляет определенные трудности, связанные с определением критериев этого жанра. Так Х. Йенсен выделяет здесь всего четыре пророчества (2:10–13, 2:14–17, 3:8–10 и 6:9–15)²⁵¹. В результате подобной дефиниции к пророческим речам оказываются не отнесенными 4:6b–10a (вопреки Э. Ценгеру и др.²⁵²), а также явно носящие характер обетования 1:14–17. Последний отрывок неразрывно связан с первым видением, из чего следует вопрос о том, может ли материал

²⁵¹ См.: *Jensen Chr.* Op.cit. Pp. 66–67.

²⁵² См.: *Gese H.* Op. cit. S. 28–29; *Schöttler H.-G.* Op. cit. S. 119–124; *Ценгер Э.*(ред.) Введение в Ветхий Завет... С. 756–757.

собственно видения включать гортативные высказывания. Утвердительный ответ на этот вопрос дает 2:8b (*иди, скажи*), что свидетельствует о важности контекста. Поэтому мы пойдем по более легкому, но надежному пути: выберем в качестве пророческих речей высказывания, которые отмечены маркерами *слово Господне* или *говорит Господь*. Пусть такой критерий покажется примитивным и довольно размытым, он имеет основания в самом библейском тексте.

Другая трудность текстлингвистического анализа речей пророка Захарии связана с их малым объемом. Еще П. И. Казанский отмечал краткость и отрывочность речей малых пророков²⁵³. И хотя эта особенность не сказывается на выразительности этих речей, она заставляет усомниться в достоверности данных подобного анализа. Для достижения этой достоверности будут привлекаться тексты речей других пророков – как малых, так и великих.

Переходя к синтаксису библейского иврита, следует обозначить несколько методологических принципов, которые будут использованы в данном сочинении. Во-первых, структура пророческого текста определяется той риторической целью (призыв к изменению), которую преследует пророк, а значит должна иметь соответствующие устойчивые семантические элементы (ситуация, не удовлетворяющая Yhwh, – увещание к ее изменению – мотивация в виде обетования или угрозы)²⁵⁴. Во-вторых, некоторые виды пророческих речей (напр., обвинительные) имеют определенный шаблон, компоненты которого характеризуются употреблением устойчивых оборотов и темпоральных форм глагола²⁵⁵. В-третьих, между речью собственно Yhwh и пророка отсутствует какое-либо различие²⁵⁶. Кроме того, руководствуясь

²⁵³ Казанский П. И. Об историческом значении книг малых пророков// Прибавления к творениям святых отцов. 1872. № 25. С. 105.

²⁵⁴ См.: Clendenen R. Op. cit. Pp. 385–399. Более сложную схему предлагает Йенсен (см.: Jensen Chr. Op. cit. Pp. 12–44), но в данном параграфе мы будем использовать лишь отдельные элементы его концепции.

²⁵⁵ См.: Лявданский А. К. “Формула” пророческой речи... С. 114–124.

²⁵⁶ «Наверное, излишне напоминать о том, что пророк является лишь посредником между богом и людьми, что его личность отступает на второй план при передаче божественного слова. Рассмотрение употребления модели обвинительной речи дает наглядное подтверждение этим общеизвестным

принципом континуальности, видится вполне возможным применение некоторых результатов Ф. Х. Барко дель Барко из его исследования по синтаксису дополненных малых пророков²⁵⁷.

Предпочтение, которое отдается пророческим речам, а точнее – речам Yhwh²⁵⁸, в порядке работы с текстом Захарии, обусловлено следующими соображениями. 1. Обращает на себя внимание статус данных жанровых единиц: это прямая речь Самого Господа воинств – Хозяина всей земли (לְדוֹן כָּל הָאָרֶץ, см. 4:14, 6:15)²⁵⁹. 2. Именно такая речь изначально свойственна пророческому служению²⁶⁰ и вероятно она содержит ядро профетической керигмы. 3. В отличие от «темного» текста видений прямая речь Yhwh, как правило, довольно ясна (вероятно, в силу ее адресата – пророк говорил всему народу, в то время как записанные видения были доступны скорее узкому кругу грамотных людей). 4. Наконец, границы этой речи достаточно четко маркируются. Разумеется, маркируются (посредством глагола הָאָרֶץ) и описания видений, но эта маркировка носит специфический характер и будет разобрана ниже. А вот с маркировкой речей Yhwh от 1 лица (Jch-Rede) имеются определенные проблемы, которые и будут рассматриваться в данном параграфе.

фактам: мы видим, что речи Ягве и его пророка устроены одинаково, по крайней мере в пределах рассматриваемой модели». (Лявданский А. К. «Формула» пророческой речи... С. 118).

²⁵⁷ Barco del Barco F. J. *Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos*. Madrid, 2001. 368 pp.

²⁵⁸ Следует различать термины «пророческая речь» и «речь Yhwh». Под последней мы будем подразумевать части пророческих речей, которые маркируются особой вводной фразой (напр., כֹּה אָמַר ה' (הוּא)). Кроме того, существует понятие «Jch-Rede» – речь Yhwh от 1го лица. В данной работе Jch-Rede, «речь Яхве» и «слово Господне» будут употребляться как синонимы.

²⁵⁹ Такое обозначение Yhwh встречаем также в Нав 3:11.13, Мих 4:13, Пс 97:5; ср. אֱלֹהֵי כָל־הָאָרֶץ в Ис 54:5, עַל־פְּלִיִּיּוֹן עַל־פְּלִיִּיּוֹן в Пс 83:19 и 97:9, אֱלֹהֵי כָל־הָאָרֶץ в Пс 47:3.

²⁶⁰ Это служение изначально – служение устного слова: пророк говорил народу то, что сказал ему Господь. См. Исх 3:14. 16, 4:10. 14; 1Цар 3:11–18. 20, 10:10–11, 2Цар 12:24, 24:11–13, 3Цар 11:29–31, 17:1, 18:22, 20:13. 22, 21:17–18, 22:7. 19, 4Цар 3:15b–16, 7:1, 10:10b, Ис 6:7–9, 7:3–4, 22:15, 28:14. 22–23, 33:13, 34:1, 37:6, 38:1. 4–5, 39:3. 5, 40:9, Иер 1:5–6. 9, 2:1–2. 4–5, 7:1–2. 23–26. 27. 28, 8:4, 11:1–2, 13:12. 15, 14:14–15, 18:11, 19:14–15, 20:1b, 21:3–4, 22:1, 23:16. 21b. 25. 28. 31, 25:1–2, 26:2. 7–8, 27:4. 16. 17, 28:12–13, 32:6, 38:1. 17, 42:9, 43:2, 45:1, Иез 2:4 – 5, 3:1–4. 16–18, 6:1–3, 11:4–5. 14–16, 14:2–4, 16:1–3, 17:1–3, 20:2–3, 22:2–3, 25:2–3, 27:1–3, 28:1–2, 30:1–2, 35:1–3, Ос 4:1, 5:1, Иоиль 1:2, Ам 1:1–2, Мих 1:1–2, 3:1, Агг 2: 1–2. 20–21, Зах 7:3–5 и проч. (ср. этимологию рус. «пророк», предполагающую устную речь). См. также: Вевюрко И. С. Пророческое вдохновение в Ветхом Завете: древнейшая интерпретация в свете современных исследований// Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 2. С. 27–28.

Отмечая беспорядочность употребления вводных фраз пророком Иезекииелем, К. Вестерман проводит здесь определенную параллель и с текстом Захарии: «Чаще всего огромное нахождение формулы (здесь, однако, всегда *kō ʾamar ʾadōnāj jhwh*) случается у Иезекииля (15 текстов). Она отсутствует здесь только в двух высказываниях речей к народам, 29:21 и 16:53–55, во всех остальных текстах оно почти всегда повторяется или нагромождено, всего 43 раза. Здесь предложение стало, как у Аггея и Захарии затвердевшей формулой. Предложение, встречающееся в этом нагромождении, приходится на раннепослепленную редакцию и находится в противоречии с органическим употреблением у второИсаии»²⁶¹. Оставляя в стороне мнения библеиста по поводу «редакции начального периода послепленной эпохи» и авторства книги Исаии, стоит согласиться с выводом К. Вестермана о частотно-беспорядочном употреблении вводной формулы на закате пророческой эпохи.

Действительно, вводная формулировка встречается в 1:7–6:15 18 раз (не считая экзотического *אֵל יְהוָה וַיֹּאמֶר יְהוָה* в 3:2). Из них *הֲגִיָּה/וַיְהִי דְבַר-יְהוָה אֵל* – 4 раза, *כֹּה אָמַר יְהוָה* и похожая на нее *כֹּה אָמַר יְהוָה וַיְהִי* – соответственно 5 и 1 раз *נֹאֵם יְהוָה* и близкая ей *נֹאֵם יְהוָה וַיְהִי* – соответственно 4 и 3 раза и *אָמַר יְהוָה וַיְהִי* – 1 раз. Ввиду частотности употребления и разнообразия этих вводных фраз каждая из них нуждается в анализе ее употребления, который позволит выявить функции и место в тексте каждой разновидности данной маркировки речи Yhwh.

Первая из встречающихся формулировок – *אֵל יְהוָה וַיְהִי דְבַר-יְהוָה* [*הֲגִיָּה/וַיְהִי*] (1:7, 4:6a, 4:8, 6:9) – всегда предваряет изложение своего содержания. И далеко не всегда этой «формулой события слова» (нем. *Wortereignisformel*)²⁶² открывается прямая речь Yhwh, что объясняется многозначностью термина *דְּבַר* (слово/дело/вещь). Так в 1:7 он подразумевает весь цикл видений (а может и сопутствующих

²⁶¹ “Am meisten fällt das gehäufte Vorkommen der Formel (hier aber immer *kō ʾamar ʾadōnāj jhwh*) bei Ezechiel (fünfzehn Texte) auf. Sie fehlt hier nur in zwei Zusätzen zu Völkersprüchen, 29,21 und 16, 53 – 55, in allen übrigen Texten steht sie fast immer wiederholt oder gehäuft, zusammen 43 mal. Hier ist der Satz wie bei Haggai und Sacharja zur erstarrten Formel geworden. Der in dieser Häufung begegnende Satz ist auf eine frünachexilische Redaktion zurückzuführen und steht im Gegensatz zu dem organischen Gebrauch bei Deuterjesaja”. (*Westermann C. Prophetische Heilsworte im Alten Testament. Göttingen. 2011. S. 196.*)

²⁶² См.: *Jeremias Chr. Op. cit. S. 16, Lux R. Op. cit. S. 5, Willi-Plein I. Op. cit. S. 56, Reventlow H. Op. cit. S. 62*; аналогичное употребление термина в отношении книги пророка Иеремии имеется у Т. Зайдля (см.: *Seidl Th. Die Wortereignisformel in Jeremia// Biblische Zeitschrift. 1979. № 23. S. 20–47.*)

«слов»); в 4:6а и 4:8 דְּבַר־יְהוָה действительно маркирует прямую речь Господа, а в 6:9 предполагает не только Его повеление, но и, вероятно, само действие венчания. Примечательно, что за исключением относящегося ко всему тексту 1–6 гл. 1:7 דְּבַר־יְהוָה всегда употребляется, когда речь идет о Зоровавеле. Стоит отметить, что данная формула находит себе применение в начале, середине и конце исследуемого библейского текста и таким образом функционирует как отметка неких важных рубежей (начало видений – введение фигуры Зоровавеля – венчание Зоровавеля).

Выше были разобраны шаблонные формулировки, которые открывают речь Yhwh. А. К. Лявданский именует их общим термином «формула вестника»²⁶³. Однако формулировки, маркирующие пророческую речь в Зах 1–6, этим не ограничиваются.

Гораздо больший интерес с точки зрения исследования прямой речи Господа представляет фраза (תִּבְרָאָהּ) יְהוָה (1:14, 1:16а, 1:17, 2:12, 3:7а, 6:12а). Данная формула, по мнению К. Вестермана, маркирует слова Yhwh о спасении²⁶⁴. В то же время в Зах 1–6 этот ученый выделяет в качестве таковых Зах 1:(12)14–17, 2:10–17 без ст. 12–13 и добавление 2:12–13 об истреблении врагов, 3:6–7, 6:15b²⁶⁵. Примечательно, что греческий перевод этой фразы (τάδε λέγει κύριος...) почти дословно совпадает с вводной формулировкой Деирменджикской надписи царя Дария I (βασιλεύς [β]ασιλέων Δαρείος Ὀυστάσπεω Γαδάται τάδε λέγε[ι])²⁶⁶.

Следующая формула – (תִּבְרָאָהּ) יְהוָה – является наиболее частотной среди всех в указанном тексте (встречается 8 раз: 1:16а, 1:16b, 2:9, 2:10, 2:14b, 3:9b, 3:10а и 5:4а). В отличие от предыдущих формул маркировка יְהוָה תִּבְרָאָהּ либо завершает речь, либо служит для акцентирования отдельных ее частей. При

²⁶³ Лявданский А. К. «Формула» пророческой речи... С. 115.

²⁶⁴ См.: Westermann C. Op. cit. S. 195–196.

²⁶⁵ “Die Heilsworte in Sach 1–8 sind 1,(12) 14–17; 2,10–17 ohne V. 12–13..., dazu ein Zusatz 2, 12–13: Vernichtung der Feinde <...> Weitere in 1,1–6; 3,6–7, 6,15b”. *Ibid.* S. 80.

²⁶⁶ Darei epistula post a. 494// Dittenberger W. Sylloge inscriptionum Graecarum: in 4 vol. Vol. I. Lipsiae, 1915. - № 22. pp. 20 – 21. Дандамаев отмечает, что подобная формулировка «поразительно точно воспроизводит стиль ахеменидских надписей, являясь точным переводом формулы θάτλη Δάραυαυαῖ χῆαυαθία» (Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах... С. 139).

этом второй вариант у Захарии нередок, что может косвенно свидетельствовать о чрезвычайной экспрессивности его речи. С точки зрения синтаксиса данное выражение, по мнению Ф. Х. Барко дель Барко, представляет собой 0-qāṭal'ное выражение, которое «закрывает текст пророчества»²⁶⁷.

Дальнейшая логика исследования не представляется возможной без краткого экскурса в употребление глагола אָמַן, встречающегося реже, чем обычный в этом случае אָמַן или, скажем, אָמַן. Словарь BDB выделяет два основных значения глагола אָמַן, которые напрямую связаны с его субъектом. Первое значение подразумевает возвешение находящимся в экстатическом состоянии пророком бывшего ему откровения²⁶⁸. Здесь субъектом речи выступает пророк. Второе значение предполагает цитацию пророком прямой речи Yhwh, Который является здесь субъектом и Чье имя неизменно сопровождает здесь рассматриваемый глагол. Примеров употребления אָמַן во втором значении – подавляющее большинство²⁶⁹. Заслуживает внимания, что в Иез 13:7 אָמַן-יְהוָה оценивается как типичная маркировка прямой речи Господа: *изрекаете, говоря: «Господь сказал», а Я не говорил*. По всей вероятности, данный глагол в соединении с тетраграммой в качестве субъекта часто употреблялся лицами, находящимися в состоянии пророческого экстаза (только в этом случае данное явление не противоречило запрету Исх 20:7=Втор 5:11).

Один раз (в 4:6b) имеет место вводная фраза אָמַן יְהוָה אֵלֵינוּ אֱלֹהֵינוּ, начинающееся другой формулой: אָמַן יְהוָה אֵלֵינוּ אֱלֹהֵינוּ. Оба сочетания довольно частотны в ветхозаветном Писании, однако первое из них маркирует повеление Божие, адресованное к конкретному лицу, а второе выделяет обычно повеления, пророчества и слова Господни о спасении избранного народа²⁷⁰. Однако в данном случае обращение к определенной личности предполагает именно вторая фраза, открывающая речь Господа.

²⁶⁷ “En los oráculos, es muy común la OF “dice el Señor” o similar, que cierra el texto oracular y presenta un esquema 0-qatal “. (Barco del Barco F. J. Op. cit. P. 256).

²⁶⁸ Числ 24:3, 15, 2Цар 23:1, Притч 30:1, Пс 36:1 (см. BDB, p. 610).

²⁶⁹ Быт 22:16, Числ 14:28, 4Цар 9:26, 19:33 (=Ис 37:34), 22:19 (=2Пар 34:27), Ис 14:22, 30:1, 31:9, Иез 13:6,7, 16:58, 37:14, Ос 2:15, 18, 23, Иоиль 2:12, Авд 1:8, Мих 4:6, 5:9, Соф 1:2, 3, 10, 3:8, Мал 1:2. (см. BDB, p. 610).

²⁷⁰ BDB, Pp. 56, 182.

Теперь уместно обратиться к анализу служащих для выражения дискурса текста форм предикации и порядка слов в пророческих речах Захарии. Ф. Х. Барко дель Барко выделяет в допленных пророческих текстах шесть дискурсов: предиктивный (дискурс предсказания), гортативный (призывный), описательный (дискурс объяснения), дискурс плача, нарративный и вопросительно-риторический ²⁷¹. В допленной пророческой литературе предиктивный дискурс выражается посредством 1) цепочки *wəqāṭal*, 2) *0-yiqṭol*+гортативные формы глагола (императив, когортатив, юссив). Для гортативного дискурса характерно употребление императива (как одиночного, так и цепочкой) или когортатива и юсвива (для I и III лиц). Для дискурса объяснения свойственны предикаты в форме 1) именных предложений и причастий, 2) *wayuīqṭōl*'а как продолжения партиципа, 3) *wəqāṭal* (в этом случае их цепочка обычно короче, чем в случае выражения предиктивного дискурса). Дискурс плача, являясь разновидностью описательного дискурса, обычно маркируется частицей *יָגֵן* (*gore!*), а в плане предикации выражается через причастие и *wəqāṭal*²⁷². Дискурс повествования выражается посредством цепочки *wayuīqṭōl* (как и в непророческих текстах Библии ²⁷³). Исходя из континуальности пророческой традиции, можно предположить, что выводы, справедливые для допленных текстов, будут (хотя бы отчасти) правомерны и для пророческих книг персидского периода.

Первая речь Господня открывается вводной фразой и включает 1:14–17. Содержание первой его части выстроено по принципу хиазма. Исходя из лексического состава текста, этот хиазм является антитетическим, а с точки зрения лингвистики – синтаксическим²⁷⁴.

²⁷¹ *Barco del Barco F. J. Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos...* P. 264.

²⁷² *Ibid.* Pp. 264–267.

²⁷³ См., напр. *Лезов С. В. Синтаксис глагола в древнееврейском повествовании...* С. 200.

²⁷⁴ Здесь и далее для кодирования синтаксических структур применяется следующие обозначения и сокращения:

yiqṭōl – глагол в имперфекте,

qāṭal – глагол в перфекте,

wayuīqṭōl – союз *vav* (ו) + глагол в имперфекте,

wəqāṭal – союз *vav* (ו) + глагол в перфекте,

qōṭēl – причастие,

¹⁴ wayyiqṭōl O S inv. lē'mōr kō

1:14b–15a

A קָנַאתִי לִירוּשָׁלַם וּלְצִיּוֹן *Возревновал [Я] о Иерусалиме и Сионе* (P – O)

B רֵבְנוּסְתָהּ גְדוֹלָהּ: *ревностью великою; (Instr.)*

B` וְגָדוֹלָהּ וְנִקְצָרָהּ *и великим негодованием* (Instr.)

A` אֲנִי קֹצֵר עַל-הַגּוֹיִם הַשְּׂאֲנָנִים *Я негодую на народы, живущие в покое* (P – O)

Параллелизм разрушается оппозицией qāṭaltî – N qōṭēl²⁷⁵. Первый глагол может означать признание²⁷⁶. После такого признания говорящий обычно сообщает о своих будущих действиях (yiqṭōl), логически вытекающих из признания. Здесь qōṭēl скорее констатирует существующее положение вещей (Yhwh теперь *гневаётся*), а אֲנִי употребляется для обозначения субъекта (в чем причастие нуждается ввиду своей безличности). Оставшаяся часть высказывания в ст. 15b (придаточное предложение, управляемое посредством אֲשֶׁר) содержит собственно обвинение язычникам, выраженное посредством N qāṭal+wəN qāṭal: אֲשֶׁר אֲנִי קֹצֵרְתִי מֵעַט וְהֵמָּה עֲזְרוּ לְרָעָה (когда Я чуть прогневался, а они усилили зло).

Ст. 16 также содержит логически следующий за обвинением приговор, вводимый посредством לָכֵן²⁷⁷: לָכֵן פָּה-אָמַר יְהוָה שְׁבַתִי לִירוּשָׁלַם בְּרִחְמִים בֵּיתִי יִבְנֶה בָּהּ נֶאֱמַר: לָכֵן יִהְיֶה צָבָאוֹת (וְקוֹה) [וְקוֹ] יִצֹּטָהּ עַל-יְרוּשָׁלַם. Это признание имеет схему qāṭaltî+ N yiqṭōl+wəN yiqṭōl, т. е. сопровождается последствиями, выраженными имперфектом (предвосхищаемая информация). Правда, Р. Мейсон в свое время отмечал, что «не ясно, полагает ли Захария, что это [возвращение Yhwh– В. Б.] уже произошло, или же употребляет так называемый «пророческий перфект»,

inf – глагол в неопределенной форме (инфинитиве),

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

N (от лат. nomen) – имя,

N^P – имя в предикативной позиции,

S (от лат. subjectum) – подлежащее,

O (от лат. objectum) – дополнение,

ИП – именовое предложение.

²⁷⁵ Антитезу здесь усматривал и М. Халлашка (см.: *Hallaschka M. Haggai und Sacharja 1–8... S. 151*).

²⁷⁶ Лёзов С. В. Заметки о синтаксисе древнееврейского диалога... С. 286–288. Применение данных статьи гипотетично в силу отсутствия здесь и в дальнейших примерах вводного lē'mōr.

²⁷⁷ См.: Лявданский А. К. «Формула» пророческой речи... С. 115

который возвещает будущее событие, которое чувствуется столь определенным, что о нем можно говорить, как если бы оно уже исполнилось»²⁷⁸. Однако стоит обратить внимание на содержательную сторону данного стиха: вместо ожидаемого приговора (язычникам, живущим в покое) следует признание Yhwh в милости к Иерусалиму.

Ст. 17 содержит обетование²⁷⁹: עֲדָה קָרָא לְאֹמֶר כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת עוֹד תִּפּוֹצְיָנָה עָרֵי יְרוּשָׁלַם: מְטוֹב וְנָחֵם יְהוָה עוֹל אֶת־צִיּוֹן וּבָתֵּר עוֹד בִּירוּשָׁלַם: начального *yiqtol* и продолжающаяся двумя *wəqāṭal*, ориентирована на будущее²⁸⁰ и должна означать награду. Однако награде должна предшествовать заслуга²⁸¹, а ранее в библейском тексте ни о каких заслугах Иуды не упоминалось. Следовательно, как и в предыдущем стихе, в данном случае возможно одно из двух объяснений: 1) синтаксические структуры у Захарии приобрели совершенно иной, чем у допленных пророков смысл, 2) пророк намеренно употребляет несвойственные для данного содержания синтаксические структуры, чтобы, усилив это противоречие, более экспрессивно выразить мысль и удивить читателя. Поскольку для установления истинности первого утверждения необходимо исследовать синтаксис древнееврейского языка начального этапа слепого периода, придется пойти по пути наименьшего сопротивления и выбрать второй тезис (тем более, что ниже будут приведены дополнительные факты, его подтверждающие).

Очевидный параллелизм 1:14b–15a вкупе с маркировкой, завершающим речь приговором и рядом других признаков позволяет усматривать в данном тексте законченное пророческое высказывание (вопреки мнению Х. Шёттлера, разделившего текст на два одновременных слова Yhwh²⁸²). Для краткости эта и

²⁷⁸ “It is not clear whether Zechariah thought this already had happened, or uses what is called a ‘prophetic perfect’ which announces a future event that is felt to be so certain that it can be spoken of as if it were already accomplished”. *Mason R.* The books of Haggai, Zechariah and Malachi. Cambridge, 1980. P. 38.

²⁷⁹ А вовсе не обоснование (justification), как полагает Х. Йенсен (см.: *Jensen Chr. H.* A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah’s Night Visions... P. 65).

²⁸⁰ См.: *Barco del Barco F. J.* Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos... P.256.

²⁸¹ См.: *Лявданский А. К.* “Формула” пророческой речи... С. 119.

²⁸² Соответственно слово Yhwh в 1:14 (519 г.) и слово Yhwh в 1:15 (515 г.). См.: *Schöttler H.-G.* Op. cit. S. 183–187, 199–200.

последующие пророческие речи, выделенные в данном исследовании, будут обозначены греческими буквами. Следовательно, этой мы присвоим литеру α.

Следующая группа относительно автономных высказываний находится между видением Верви и Иисуса (2:9–16, син. 2:5–12). Первым в этой череде стоит речение 2:9(5), в рамках предиктивного дискурса (на него указывает *yiqṭōl*) излагающее обетование присутствия Yhwh²⁸³. Относительно этого стиха нельзя согласиться с Йенсенем, относившим его к тексту видения Верви и полагавшим, что эта фраза функционирует как решение поставленной в видении проблемы (беззащитности Иерусалима)²⁸⁴. Вполне очевидно, что решение этой проблемы исчерпывается 8(4) ст., а если нет, то есть смысл расширять этот компонент и на другие стихи вплоть до 2:16(12) (что на самом деле и будет сделано далее). Так как это пророчество можно выделить во вполне самостоятельную литературную единицу, ей будет присвоено кодовое обозначение β.

Пророчество в 2:10–13(6–9) не выражает дискурс плача, несмотря на наличие междометий *יָיָהּ*²⁸⁵. В данном случае скорее прав Д. Килле, полагающий, что данное слово обычно предваряет весть о суде²⁸⁶. Темпоральные формы глагола (императивы) в 10 и 11 (6 и 7) ст. указывают на дискурс призыва²⁸⁷, и первые полустипы этих фраз не вызывают вопросов. В 2:10(6)b явно наверхывается информация о прошлом (посредством *kî qāṭal*), однако из этого объяснения непонятно, почему в первой половине говорится о стране Северной, а во второй – о всех четырех концах света. Не менее проблематичным является и 12(8) ст.²⁸⁸ 13(9) ст. содержит приговор язычникам, маркируемый *hinənî+qōṭēl*²⁸⁹. Условным обозначением этого пророчества будет греческая γ.

²⁸³ Ср.: Исх 3:14, Ос 1:9, Ис 33:21.

²⁸⁴ См.: *Jensen Chr. H. A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions...* P. 66.

²⁸⁵ См.: *Barco del Barco F. J. Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos...* Pp.251, 266.

²⁸⁶ См.: *Kille D. A. The Day of the Lord from Jungian Perspective// Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures, 2: From Genesis to Apocalyptic Vision. Westport, CT, 2004. Pp. 268–269.*

²⁸⁷ *Barco del Barco F. J. Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos...* P.264.

²⁸⁸ Некоторые варианты решения экзегетической проблемы приведены в статье: *Бельский В. В. Интерпретация образа «посланного вслед славы» в Зах 2:12(8) в контексте пророческих книг Ветхого Завета// Христианское чтение. 2014. № 6. С. 225–243.*

²⁸⁹ См.: *Лявданский А. К. “Формула” пророческой речи...* С. 115.

Композицию, подобную композиции предыдущего пророчества, имеет и отрывок 2:14–16(10–12), которому будет присвоено обозначение δ. Это призыв, но не к бегству, а к радости в 2:14(10)а (гортативный дискурс), а затем – фраза со всеми чертами, присущими приговору или противоположной ему по смыслу (но не по синтаксической структуре) награде²⁹⁰. Здесь есть *hinənî+qōtēl* и длинная цепочка *wəqātal*²⁹¹. По Барко дель Барко последняя может служить неизменным признаком предиктивного дискурса²⁹². В то же время причастие в некоторой степени может выступать аналогом предложений с *יִהְיֶה*²⁹³. Однако, как и в пророчестве α (1:17) эта награда приводится без упоминания заслуг адресата.

Следующая речь (3:7) настолько своеобразна, что уместно привести всю ее синтаксическую структуру в виде схемы.

ʾkô ʾāmar Yhwh Šʾ:
ʾim O yiqṭōl/ wəʾim O yiqṭōl
wəgam S yiqṭōl O/ wəgam yiqṭōl O
wəqātalṭi O

Эта речь представлена как речь ангела Иисусу (ст. 6) и органично включена в видение посредством *wauiyiqṭōl* в первом полустиишии, а потому должна рассматриваться как часть видения²⁹⁴. Специфика этой речи (ε) заключается в наличии придаточных условия, вводимых посредством *כִּי*. Можно согласиться с Левеном, что *ʾim tiqṭōl* обозначает будущую вероятность, которая должна осуществиться в том или ином варианте (напр., 4Цар 7:4с)²⁹⁵. Касательно

²⁹⁰ Ср. Ис 12:6 (ср. Соф 3:14, Ис 10:24)

²⁹¹ См.: Лявданский А. К. “Формула” пророческой речи... С. 115, 120.

²⁹² Barco del Barco F. J. *Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos...* P.250.

²⁹³ Ibid. P. 263.

²⁹⁴ Tidwell N. L. A. *Wāʾōmar (Zech 3:5) and the Genre of Zechariah's Fourth Vision// Journal of Biblical Literature. Vol. 94. No. 3. Sep., 1975. Pp. 354–355*

²⁹⁵ См.: Leeuwen C. van. *Die Partikel כִּי// Syntax and Meaning: Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis. Leiden, 1973. P. 24.* Стоит отметить, что в указанный период полномочия царя (в данном случае возможного) и священника четко разграничиваются, чем можно объяснить некоторую неопределенность относительно Иисуса, сына Иоседекова (см.: Астапова О. Р. Священное царство и царственное священство в религиозно-политической традиции Древнего Ближнего Востока: Египет, Месопотамия, Израиль/ Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. М., 2009. С. 290–291; Hentschel G. *Die Laisierung des Königs im Alten Testament// König und Priester/ M. Bär, M.-L. Hermann, Th. Söding: 1. Aufl. Würzburg, 2012. S. 21–32).*

wəqāṭaltî можно предположить, что он завершает цепочку из uīqṭol. Последнее позволяет отделить речь ε от последующих слов пророка (речи ζ).

⁸imv-nʔā N

ʔata wə .S kî N^P S

kî hinənî qōṭēl O

⁹kî hinnê N, ʔāšer qāṭal O O²

hinənî qōṭēl O nəʔum Yhwh Ṣ

wəqāṭal O bəO

¹⁰bəO nəʔum Yhwh Ṣ uīqṭol S O O

Употребление hinənî qōṭēl в 8 и 9 ст. аналогично таковому в 1:17 (речь α). Wəqāṭal 9b ст. явно маркирует предиктивный дискурс и находится в отношении параллелизма с uīqṭol 10 ст., который завершает эту речь.

Пророческая речь в 4:6b–10a (η), как и предыдущая речь содержит условие, которое, однако, выражено в 6 ст. через ׀ִי ׀, т.е. означает 1) *conditio sine qua non*, 2) то, что обязательно реализуется в будущем ²⁹⁶. О синтаксисе следующей части данной пророческой речи можно сказать то же, что и Б. Брюлер говорит о грамматике 10 ст.: «необычен, но понятен» ²⁹⁷. Ст. 7a содержит вопрос в именной форме и ответ ²⁹⁸. Wəqāṭal в 7b, возможно, выражает предиктивный дискурс. В 9 ст. N qāṭal, судя по всему, представляет собой независимую реплику с функцией мотивирования, объяснения или обоснования ²⁹⁹ следующего полустигии, uīqṭol которого указывает на предиктивный дискурс: Зоровавель завершит храм именно потому, что он положил его начало ³⁰⁰. Структура 10 ст. (вопрос+предсказание) во многом схожа со строением 7 ст.: kî N qāṭal/ wəqāṭal wəqāṭal. Это дает основание полагать, что 9 ст. обрамляется параллельными друг другу 7 и 10 ст., семантика которых предполагает

²⁹⁶ См.: Zuber B. Das Tempussystem des biblischen Hebräisch: eine Untersuchung am Text. Berlin–New York, 1986. S. 172. В качестве примера Цубер приводит слова Гиезия во 2Цар 5:20.

²⁹⁷ См.: Bruehler B. B. Seeing through the ׀ִי ׀ of Zechariah: Understanding Zechariah 4// The Catholic Biblical Quarterly. Vol. 63. No. 3 (July 2001). Pp. 439.

²⁹⁸ Ср. Зах 2:6, 5:2.

²⁹⁹ Лёзов С. В. Заметки о синтаксисе древнееврейского диалога... С. 351–355.

³⁰⁰ Вопреки позиции Йенсена, который усматривал здесь простое сравнение. См.: Jensen Chr. H. A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions... P. 57.

препятствия для Зоровавеля – гору³⁰¹ и сомнения людей³⁰² – и обетование их преодоления

Следующее речение (θ) содержится в Зах 5:4 и резюмирует видение Свитка. Композиция этого высказывания также необычна: qāṭalû+цепочка wəqāṭal. Последняя выражает предиктивный дискурс³⁰³, и, если перенести решение проблемы в плоскость интерпретации смысла, можно предположить, что здесь подразумевается приговор³⁰⁴. Однако приговор открывается глаголами иного темпуса (hinənî qōṭēl или yiqṭōl). Следовательно, если предположить, что данная речь выражает предсказание, начальный qāṭal есть не что иное, как пророческий перфект³⁰⁵.

Наконец, последняя речь (ι) завершает как эпизод Венчания (6:9–15), так и весь исследуемый в данной работе библейский текст.

¹² wəqāṭal +תָּרַחֵם יְהוָה אֱלֹהֵינוּ (формула вестника)

¹³ wəS yiqṭōl wəS yiqṭōl wəqāṭal wəqāṭal wəqāṭal wəS yiqṭōl

¹⁴ wəS yiqṭōl

¹⁵ wəS yiqṭōl wəqāṭal +формула познания

wəqāṭal ʾim qōṭēl yiqṭōl

Как и в случае с речью ε, данное пророческое слово (6:12–15) инкорпорировано в предшествующий ему эпизод посредством wəqāṭal в 12 ст. (подробнее см. в § 2.4). Глагольные формы явно ориентированы на будущее и предполагают предиктивный дискурс³⁰⁶. Понимание синтаксиса следующего стиха находится в сильной зависимости от интерпретации эпизода Венчания. В LXX это просто череда глаголов в fut., в МТ два wəS yiqṭōl, три wəqāṭal и замыкающий wəS yiqṭōl. При этом последний wəqāṭal в цепочке относится к фигуре священника, в то время как предыдущая часть стиха имела субъектом

³⁰¹ См.: Sicre J. L. De David al Mesias: Textos básicos de la esperanza mesiánica. Pamplona, 1993. P. 308. Гора רָב, по мнению Д. О'Кеннеди имеет чисто метафорическое значение (см.: O'Kennedy D. 'Great Mountain' in Zech 4:7// Old Testament Essays. 21/2 (2008). Pp. 418).

³⁰² См.: Jensen Chr. H. A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions... P. 57.

³⁰³ См.: Barco del Barco F. J. Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos... P.250.

³⁰⁴ См.: Лявданский А. К. "Формула" пророческой речи... С. 115.

³⁰⁵ См.: Лявданский А. К. Пророческий перфект и типология текста... С. 183–185.

³⁰⁶ См.: Barco del Barco F. J. Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos... P.252, 256.

Отрасль, т. е. цепочка *wəqāṭal* неоднородна. Значит, синтаксис 13 ст. может предполагать как то, что всё сказанное относится к одной фигуре – Отрасли, Иисусу или даже Зоровавелю³⁰⁷, так и то, что речь сосредотачивается не на одной или двух личностях, а на будущих событиях как следствиях действий *Yhwh*. Учитывая абсолютный примат могущества Господа, декларируемый видениями, вторая версия видится более вероятной. Структура 14 и 15 ст. в целом ясна. Это пророчество с условием (как и в речи ε).

Итак, анализ синтаксиса пророческих речей в Зах 1–6 позволяет заключить, что маркированные как слова *Yhwh* речи Захарии представлены традиционными для предыдущей пророческой традиции разновидностями: гортативные тексты (призывы), обвинение, условия спасения, приговоры и обетования спасения. При этом последние два являются явно преобладающими. Значительное многообразие и нерегулярность синтаксиса этих речей можно объяснить выражением разных дискурсов, спецификой риторических приемов Захарии, а также корреляцией синтаксиса речей с синтаксисом видений. Поскольку краткие пророческие высказывания пророка в Зах 1–6 функционируют, не как абсолютно самостоятельные, изолированные от остальных текстов литературные единицы, а как элементы композиции всего изучаемого ветхозаветного текста, уместно обратиться к анализу синтаксических структур собственно визионерского материала.

§2.3. Особенности синтаксиса описаний видений и диалогов

В данном параграфе будет рассмотрен синтаксис описаний видений и сопутствующих им герменевтических диалогов. Основной задачей этой части

³⁰⁷ То, что изначально речь в 6:9–15 шла о венчании именно Зоровавеля впервые предположил Ю. Велльгаузен (см.: *Wellhausen J. Die kleinen Propheten*: Berlin, 1893).

диссертации является ответ на вопрос: можно ли говорить в отношении видений о некоем синтаксическом «стандарте», есть ли у видения Захарии жесткий «формуляр» или же каждое из них обладает оригинальной синтаксической структурой. При втором варианте может оказаться правым М. Лав, который отказывается видеть какую-либо семантическую связь между видениями и обвиняет пророка в намеренном запутывании текста³⁰⁸. Следовательно, вопрос о синтаксисе видений непосредственно примыкает к проблеме целостности всего цикла.

Основным элементом любой синтаксической системы является предикат, выраженный в большинстве случаев глаголом. В Зах 1:7–6:15 насчитывается 258 глагольных форм (за исключением вводного маркера прямой речи וַאֲמַר и причастий в адъективной форме, образованных посредством артикля ה). Из них значительная степень приходится на וַאֲמַרְתִּי (81 случай) – основную форму переднего плана повествования³⁰⁹. Характеризующие обсуждающие тексты וַאֲמַרְתִּי и императивы встречаются соответственно 23 и 15 раз, וַאֲמַרְתָּ – 34 раза. Около 40 глаголов стоят в форме וַאֲמַרְתָּ без переворачивающего ו , 32 раза в качестве предиката употребляется וַאֲמַרְתָּ .

Количественное соотношение форм предикации создает впечатление, что исследуемый пророческий текст является преимущественно нарративным, имеющим значительные элементы обсуждающего текста (описательного, предиктивного и гортативного дискурса). Однако если мы примем во внимание, что 53 случая וַאֲמַרְתִּי (в основном это речевые клише $\text{וַאֲמַרְתִּי וַיֹּאמֶר}$ и *отвечал и сказал*) обслуживают диалоги, то станет очевидным преобладание в изучаемом тексте обсуждающего типа³¹⁰. Дело в том, что указанные глаголы (וַאֲמַרְתִּי , וַאֲמַרְתָּ , וַאֲמַרְתִּי) продвигают не повествование, а понимание созерцателя (и читателя). В то же время нельзя не учитывать, что многие памятники апокалиптической литературы (правда, более поздние) имеют основным своим сюжетом путешествие в премирную реальность, в связи с чем мы можем (в некоторой

³⁰⁸См.: Love. *Evasive text: Zechariah 1-8 and the Frustrated Reader...* P. 234.

³⁰⁹Лезов С. В. Синтаксис глагола в древнееврейской повествовательной прозе... С. 214

³¹⁰Ср.: Жирмунский В. М. Теория стиха. Л., 1975. С. 453.

степени) рассматривать эту цепочку *wayuīqṭōl*'ов как выражение нарративного дискурса.

Сосредоточивая внимание на описаниях видений, можно констатировать, что они маркированы как «речь рассказчика». Зах 1:8 начинается как то, что С. В. Лезов и Я. Эйделькинд назвали «приглашением в повествование»³¹¹: текст предваряет глагол чувственного восприятия (וַיִּרְאֶה), после которого следует предлагающее взглянуть глазами пророка הִנֵּה³¹². Разумеется, что точка зрения предполагает и определенную смысловую позицию, которая меняется со смещением точки зрения от одного лица к другому³¹³. Само созерцаемое при этом передается посредством именных предложений, которые можно закодировать как *wəhinnêN+N* или *wəhinnê N qōṭēl*. Как и *wayuīqṭōl* последние употребляются для выражения переднего плана повествования³¹⁴.

В целях выявления лингвистической структуры текста, как и в случае с пророческими речами, необходимо прибегнуть к кодировке синтаксических структур. Во избежание нагромождений этих синтаксических кодов и для предварительной систематизации мы применим структуру, предложенную К. Зайболдом и Х. Иеремиасом³¹⁵. Из тех же соображений будут сделаны отсылки к тексту (в скобках оригинальным написанием) и вне скобок (латинской транскрипцией).

I. Кони (Зах 1:8–13).

1:8 *qāṭaltî O wəhinnê* (вводная фраза)

S qōṭēl (описание видения)

wəS qōṭēl O 'āšer bəO

wə'aḥārayw S

⁹*wayuīqṭōl: S?* (מַה אֲלֶיךָ אָמַרְתָּ) (вопрос пророка)

³¹¹ Лезов С. В. *Si vera lectio...* С. 199

³¹² Berlin A. *Poetics and interpretation of Biblical Narrative*. Winona Lake, 1994. P. 62–63; Лезов. *Si vera lectio...* С. 203. Лабушань полагает, что «первостепенная функция הִנֵּה и הִנֵּה – обратить внимание на что-либо, напр. на присутствие объекта или личности» (*Labuschagne C. J. The particles הִנֵּה and הִנֵּה// Syntax and Meaning: Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis*. Leiden, 1973. P. 4.).

³¹³ Шмид В. *Нарратология*. М., 2003. С. 177.

³¹⁴ Лезов С. В. Синтаксис глагола в древнееврейской повествовательной прозе. С. 214

³¹⁵ См. во введении данной работы. *Jeremias Chr.* Op. cit. S. 10.

wayyiqṭōl ʔelay: S yiqṭōl (ответ толкователя)

¹⁰wayyiqṭōl S wayyiqṭōl (ויען ויאמר): (ответ Ангела Яхве)

S ʔāšer qāṭal S (Yhwh) lə+inf. O

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

¹²wayyiqṭōl S wayyiqṭōl (ויען ויאמר): Yhwh šəbaʔôt, ʿadmatî S yiqṭōl O ʔāšer qāṭal O

¹³wayyiqṭōl S O+O

Описание первого видения носит весьма детальный характер: здесь участвует много фигур (некто на гнедом коне, между миртами, всадники за ним), присутствует даже задний план (אֲשֶׁר בְּמַצְלָה – *которые в глубине*). Эта особенность видения обусловила и полифонический характер последующего диалога. На вопрос пророка о значении увиденных всадников ангел-толковник (הַמְלַאֲךָ הַדִּבֵּר בִּי) обещает показать это, а муж между миртами отвечает (ויען), что всадники посланы Yhwh для инспектирования земли (10 ст.). Ответ всадников представляет собой высказывание в виде эллипсиса с והנה, обозначающее не только их кругозор, но перелом в сюжетной линии³¹⁶:

הַתְּהַלְּכָנוּ בְּאֶרֶץ וְהִנֵּה כָּל־הָאָרֶץ יְשֻׁבֶת וְשָׁקֶטָת:

Обошли мы землю, узри: земля населена и покойна.

Зах 1:11b

Во всей ойкумене царит прочный мир. Всадники из 1:8 оказались лишь соглядатаями-инспекторами и вовсе не собирались воевать. Сообщение всадников вызывает обращенную к Господу ламентацию Ангела Yhwh об окончании гнева Божия на Иуду (1:12)³¹⁷. Ответом на этот плач становятся слова Самого Yhwh, которые Его Ангел тут же передает пророку (1:14–17). Здесь перед исследователем встает проблема: являются ли две речи Яхве частью этого обширного, включающего множество участников герменевтического диалога. После 1:14a цепочка wayyiqṭol’ов прерывается до следующего видения, три речи Yhwh (α, β и γ) обнаруживают относительное

³¹⁶ Лезов С. В. Si vera lectio 200–204.

³¹⁷ Подобное встречается в видениях Амоса, однако там вопль о пощаде исходит от самого пророка (см. Ам. 7:2. 5). Ср. с «псалмами плача»: Пс 74(73):10, 79(78):5, 80(79):5, 94(93):3.

единство друг с другом, поэтому есть все основания отнести 14–17 стт. к сообщаемым ангелом пророку דְּבָרַיִם טוֹבִים דְּבָרַיִם נְחֻמִּים.

Практически все последующие описания видений вводятся посредством устойчивой формулировки, также содержащей глаголы чувственного восприятия: אָרָאָה וְרָאִיתִי וְנִשְׁאַרְתִּי (И я поднял глаза мои и я увидел см. 2:1, 2:5, 5:1(5:5), 5:9 (в середине видения), 6:1). Исключением из этого ряда являются видение очищения первосвященника Иисуса (3:1слл.), видение ефы (5:5слл.; однако формула смещена в 5:9 и маркирует появление крылатых женщин) и венчание Зоровавеля (6:9–15). В то же время первое видение не будет являться исключением, если рассматривать схему последовательности описаний созерцаемого как открывающий текст qāṭal: qāṭaltî–wəhinnêN–wayyiqṭōl wəhinnêN–wayyiqṭōl wəhinnêN и т.д. Эту функцию 0-qāṭal открывать новый сегмент текста, закрывая тем самым предыдущий отмечает и Барко дель Барко: «Если 0-qāṭal найден в начале, текст представляет достаточные элементы, которые устанавливают разрыв с передним сегментом и сцепление с разделом, к которому он принадлежит»³¹⁸. Однако не будем преждевременно упрощать синтаксические структуры видений пророка и обратимся к тексту второго видения.

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

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

³¹⁸ “Si 0-qatal se encuentra al principio, el texto presenta elementos suficientes que establecen la ruptura con el segmento anterior y la cohesión con la sección a la que pertenece” (*Barco del Barco F. J. Op. cit. P. 255*).

Видение Рогов и Рабочих (2:1–4) имеет по сравнению с предыдущим более простую синтаксическую структуру. Видение происходит в два этапа³¹⁹, что обеспечивает параллелизм его строения, обнаруживающий себя помимо прочего в повторении синтаксических структур.

ʔāšer qāṭal в 2:1b обозначает намерстываемую информацию. С точки зрения синтаксиса эта часть фразы находится на периферии (придаточное предложение), однако именно она содержит рему высказывания. Субъектом второй части видения выступает Yhwh (2:3), Он же отвечает на вопрос пророка (2:4b)³²⁰. Здесь вопрос пророка содержит инфинитивную конструкцию, что предполагает назначение, цель увиденного. Ответ Господа содержит информацию о предвосхищаемых действиях пришедших. Эти действия будут совершены, но здесь, во втором видении не происходят. Ответ Господа представлен противопоставлением: ИП – wayuīqtōl. Однако никаких оснований (как лексических, так и синтаксических) считать, что здесь пророк перешел на новый уровень сознания нет. Также в языковой структуре текста мы не находим аргументов в пользу точки зрения Х.-Г. Шёттлера, согласно которой тема Рогов была добавлена позднее (в середине V в. до РХ)³²¹.

Характерно, что видение рабочих вводится посредством ʔāšer, которое можно считать замещающей вводную фразу. Эта форма в исследуемом тексте встречается дважды, ее субъектом в обоих случаях выступает Yhwh.

III. Вervь (Зах 2:5–9, в нумерации синодального перевода – 2:1–5)

2: ⁵ wayuīqtōl O wayuīqtōl wəhinne	(вводная фраза)
S wə O–O ²	(описание видения)
⁶ wayuīqtōl: (ʔāšer) S qōtēl?	(вопрос пророка)

³¹⁹ На это обращал внимание и граф Ревентлау: см. *Reventlow H. Op. cit. S. 45.*

³²⁰ В пользу отнесения реплики в 2:4 Самому Господу высказывались, блаженный Иероним (*Иероним Стридонский, блаженный. Две книги толкований на пророка Захарию... С. 18*), Л. Тимейер (*Tietmeyer. Zechariah and his visions... P. 47–48*). Близок к этой позиции и блаженный Феодорит (*Феодорит Кирский, блаженный. Указ соч. С. 88–89*). Ангелу-толковнику атрибутировали указанную речь святитель Кирилл (*Кирилл Александрийский, святитель. Указ. соч. С. 19*), архиепископ Иоанн (*Иоанн (Смирнов), архиеп. Указ. соч. С. 9*), Х. Ревентлау (*Reventlow H. Op. cit. S. 45*). На мой взгляд, последнее привносит в текст информацию, которой он не несет и, кроме того, разрушает параллелизм.

³²¹ *Schöttler H.-G. Op. cit. S. 354–356.*

wayyiqṭōl lə+inf. O lə+inf. O (ответ некоего с вервью)

⁷wəhinnê S qōṭēl / wəS qōṭēl

⁸wayyiqṭōl ləO: inv. inv. ləO leʾmōr: O yiqṭōl S O² (ответ Ангела [Yhwh])

⁹wəS yiqṭōl, nəʾum Yhwh, N^P wəO yiqṭōl bəO²

Первая особенность видения Верви (2:5–8) заключается в том, что вопрос созерцающего обращен к созерцаемому юноше с землемерной вервью. После ответа юноши рассказчик вновь вводит в канву фигуры ангела-толкователя и Ангела Yhwh (2:7). Употребляемое для этого wəhinnêN qōṭēl указывает на перелом сюжета, долженствующий случиться после появления этих персон. Вопреки позиции Л. Тимейер эта фраза вовсе не означает, что ангелы переходят на уровень III, в созерцаемый мир, где уже находятся юноша и Захария³²². Ангелы появляются³²³, чтобы объяснить или даже прекратить³²⁴ процесс измерения будущего города (2:8). Как и видение I это видение завершается прямой речью Yhwh. Неясно, где начало этой речи, но можно предположить, что оно маркируется посредством императива (повеления говорить) и слова leʾmōr, как в 1:14a и 1:17aα. Последующие «междутекстия», как уже было отмечено выше, акцентируют внимание на присутствии Господа в Иерусалиме.

IV. Светильник (Зах 4:1–6a, 10b–14; здесь приведен весь текст 4 гл.)

4:¹ wayyiqṭōl S wayyiqṭōl O ʾāšer yiqṭōl

² wayyiōmer вопр. S qōṭēl? wayyiōmer: qāṭaltî

wəhinnê S. (вводная формула)

[описательный дискурс – описание видения]

⁴ wʿaʾan waʾōmar ʾel S lēʾmōr: S? (вопрос пророка)

⁵ wayyaʾan S wayyiōmer: halōʾ qāṭal? (вопрос ангела)

wāʾōmar lōʾ. (ответ пророка)

^{6a} wayyaʾan wayyiōmer ʾelay leʾmor:

^{6b} zeh S ʾel S lēʾmōr: (слово Yhwh)

³²² См. *Tiemeyer L.-S. Zechariah and his visions...* P. 48.

³²³ Именно в значении «появиться» употребляется здесь и ниже в 5:5 глагол נָצַח. (См.: *Barthelemy D. Critique textuelle de l' Ancien Testament. T. 3. P. 938*).

³²⁴ См., напр., *Ружемонт Ф.* Краткое объяснение двенадцати последних пророческих книг Ветхого Завета. СПб., 1880. С. 232.

lōʔ bəO wə lōʔbəO' kī ʔim bəO"

ʔāmar yhw̄h šəbāʔōt

⁷ mī S O lə+infʔ wəqāʔal O, yiqʔōl:..

⁸ wayyiqʔōl + формула передачи слова:

⁹ S qāʔal O wəS yiqʔōl + формула познания

^{10a} kī S qāʔal wəqāʔal wəqāʔal O

^{10b} N^S N^P, N qōʔēl O (ответ ангела)

¹¹ wʔaʔan waʔōmar ʔel S leʔmor: S? (вопрос пророка)

¹² wʔaʔan šēnīt ʔōmar ʔel S: S ʔāšer S? (вопрос пророка)

¹³ wayyiōmer ʔel S leʔmor: halōʔ qāʔal? (вопрос ангела)

wāʔōmar lōʔ. (ответ пророка)

¹⁴ wayyiōmer: N^S N^P, qōʔēl O (ответ ангела)

Сразу следует отметить, что многие текстологи видят здесь нарушение порядка. А именно: ответ-толкование на вопрос о смысле толкуемого (ст. 4–5) следует в ст. 10всл. (⁴И отвечал я и сказал Ангелу, говорившему со мною: что это, господин мой? ⁵И Ангел, говоривший со мною, отвечал и сказал мне: ты не знаешь, что это? И сказал я: не знаю, господин мой... ^{10b}те семь, – это очи Господа, которые объемлют взором всю землю). В существующем же ныне виде текст описания видения отделен от текста его толкования словом Господним к Зоровавелю (4:6–10аβ). Какова была цель данной перестановки (конспирация самого пророка или ошибка редактора), неизвестно. Заслуживает внимания употребление автором местоимений ближнего и дальнего деиксиса. Для слова к Зоровавелю это ближний деиксис (אני в 4:6b), а для видения это деиксис дальний (אני־לך в 4:5.10b.14). Важнее установить другое: могли ли первые читатели/слушатели исследуемого отрывка по формальным признакам понять, что здесь в текст видения вклинивается перикопа иного жанра.

Видение золотого светильника (4 гл.) вводится совершенно отличным от прочих видений образом: *И возвратился/обратился (בָּשׂוּב) тот Ангел, который говорил со мною, и пробудил меня (וַיִּשְׁעֶרְנִי), как пробуждают человека от сна его (4:1).* Если понимать цикл видений как смену фоновых картин, здесь текст

приобретает более явные нарративные черты. Указанные *wayuıqtol*'и действительно продвигают повествование событий, происходящих в созерцаемом мире. Однако нет оснований согласиться с Тимейер, что здесь речь идет о переходах между уровнями, существующими в этом мире³²⁵. Иисус предыдущего видения – лицо историческое, современник пророка-созерцателя. Можно предположить, что IV видение происходило во время реальной инвеституры первосвященника. Пятое же видение после этого «вторжения» исторической реальности представляет собой возвращение к созерцанию чисто символических образов из визионерской реальности. Вот почему автор прибегает не к привычной ему конструкции маркирования видения *wayuıqtōl wəhinnêN*, где *wayuıqtōl* – глагол чувственного (в данном случае – зрительного) восприятия, а к цепочке *wayuıqtōl*'ов, обозначающих действия. Но это не переход от уровня к уровню, это чисто литературный прием.

Вероятно, к «пробуждению» в 1 ст. примыкает и вопрос ангела-толковника³²⁶ в ст. 2а, после которого следует аналогичная 1:8 конструкция *qāṭaltî wəhinnêN*, открывающая описание видения. В любом случае указанное «слово» принадлежит к жанру пророческих речей и рассмотрено в соответствующем параграфе данной работы.

V. Свиток (Зах 5:1–4)

5:¹ *wayuıqtōl wayuıqtōl O wayuıqtōl wəhinnê* (вводная фраза)

S *qōṭēl*

²*wayuıqtōl ?elO: (ממ מן) qōṭēl?* (вопрос ангела)

wayuıqtōl: S qōṭēl O↔ qōṭēl O... (ответ пророка/описание увиденного)

³*wayuıqtōl ?elO: S qōṭēl O* (ответ ангела)

kî S O¹ O² qāṭal

wəS O¹ O² qāṭal

⁴*qāṭaltî, nə?um Yhwh S,* (заключительная речь Yhwh)

wəqāṭal ?elO¹ wə?elO² wəqāṭal bəO wəqāṭal O.

³²⁵ *Tiemeyer L.-S. Zechariah and his visions... P. 49–50*

³²⁶ Последующие VI и VII видения также содержат вопрос ангела-толковника об увиденном в начале видения. См.: Зах 5:2. 5.

Синтаксис видения летящего свитка (5:1–4) в целом не выделяется никакими особенностями.

VI. Ефа (Зах 5:5–11)

- 5:⁵wayyiqṭōl (וַיִּשָּׂא) S wayyiqṭōl: (вводная фраза?)
 inv. O+inv. (וַיִּשָּׂא נָא עֵינֶיךָ וְרָא) S qōṭēl S(?)
⁶wayyiqṭōl: S (מַה-הָיָא)? (вопрос пророка, ср. 2:2)
 wayyiqṭōl(וַיִּשָּׂא): S qōṭēl N (ответ ангела-толкователя)
 wayyiqṭōl (וַיִּשָּׂא)³²⁷: S bəO
⁷wəhinnê S qōṭēl wəN qōṭēl bəO (описание видения)
⁸wayyiqṭōl: S, wayyiqṭōl O – O²/ wayyiqṭōl O – O²
⁹wayyiqṭōl O wayyiqṭōl (וַיִּשָּׂא עֵינֶיךָ וְרָא) (вводная фраза)
 wəhinnê S qōṭēl, wəS bəO, wəO S, wayyiqṭōl O (описание видения)
¹⁰wayyiqṭōl O: wayyiqṭōl: (וַיִּשָּׂא) S qōṭēl O? (вопрос пророка)
¹¹wayyiqṭōl O: lə+inf. O bəO wəqāṭal wəqāṭal O (ответ ангела-толкователя)

Видение Ефы вызывает много проблем касательно своего строения. Если вторая часть видения (5:9–11) имеет сходную с другими видениями схему, то первая открывается вопросом ангела-толковника, выходящего и приказывающего пророку смотреть (ангелы выходят נִצְּחַן навстречу друг другу в 2:7; повеление содержит те же глаголы, что и вводная фраза). Далее следует вопрос пророка, ответ ангела-толкователя и описание увиденного. Последнее вводится через הִנֵּה (здесь оно употребляется дважды – в 5:7. 9), которое служит для того, чтобы отделить точку зрения пророка от поясняющих слов ангела в 8 ст. Однако ни после первого, ни после второго הִנֵּה ефа не упоминается (сама она как будто подразумевается в самом тексте изначально): созерцается собственно свинцовая крышка (כַּפֵּי לְפָנָיִם) и две крылатые женщины.

Отчасти проблема композиции видения Ефы посредством проведения параллелей с видением Рогов/Рабочих. В видении II также дважды вводится

³²⁷Не вполне понятно, зачем וַיִּשָּׂא употребляется второй раз. Вероятно, чтобы отделить увиденное от толкования (ср. 3:5)

созерцаемое, при чем во второй раз не вполне обычно (через וַיִּרְאֵנִי) для Захарии. Возможно, что параллелизм между видениями II и VI имеет более сложную архитектонику, чем можно было предположить. Здесь IIa (2:1–2) параллельно VIb (5:9–11), а IIb (2:3–4) параллельно VIa (5:5–8).

У пророка Захарии объяснение видения носит диалогический характер³²⁸. Сходное можно наблюдать у пророка Амоса:

כֹּה הִרְאֵנִי אֲדֹנָי יְהוִה; וְהִנֵּה כָּלוּב קִיץ:

וַיֹּאמֶר, מָה־הָאֶתָּה רֹאֶה עָמוֹס, וְאָמַר כָּלוּב קִיץ;

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי, בָּא הַקֵּץ אֶל־עַמִּי יִשְׂרָאֵל, לֹא־אִוֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לוֹ:

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

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

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

Ам 8:1–2 (ср. Ам 7:7 – 9).

Непонятно, зачем Yhwh задает вопрос о том, что видит пророк. Ответа может быть два: 1) этим подчеркивается разница кругозоров Показывающего и созерцающего («ты видишь это, а на самом деле...»), 2) путем повтора (хиастического?) акцентируется объект созерцания³²⁹. У Захарии наиболее близкими к структуре Ам 8:1–2 являются видения 5 гл. – Свиток и Ефа. Поэтому к вопросу о назначении вопроса Показывающего об увиденном уместно будет вернуться ниже.

Существенным будет отметить, что указание созерцаемого пророком предмета не содержит всех увиденных подробностей (Муж между миртами, сидящий на гнедом коне, может быть, является исключением). Остальные атрибуты или события, связанные с созерцаемыми лицами/предметами, либо

³²⁸ Строение каждого видения близка библейским эпизодам толкований снов: сначала вводимое через הִנֵּה описание увиденного, затем толкование сна. Ход повествования и там и там маркируется через цепочку wauiqtol (ср. толкование снов Иосифом в Быт 40:6–23, 41:14–37). Однако толкование сна носит монологический характер: фараон рассказывает сон Иосифу – Иосиф излагает фараону толкование. Монологичны и толкования снов Даниилом (Дан 2 и 7 гл.).

³²⁹ Повтор, однако, не несет функций комментария. Ср.: Лезов С. В. Si vera lectio 206–216.

отодвинуты на задний план, либо сообщаются далее в герменевтическом диалоге. Вероятно, именно эта особенность текста позволяет сделать допущение, что одна из функций הַהֲרִיב здесь – акцентировать внимание читателя на предмете, способном вызвать у читателя ассоциации с образами из предыдущей традиции («прежних пророков»?). Например, появление коней в первом видении намекало на принадлежность коней Самому Yhwh и скорую расправу над языческими народами (1:8), однако читателя ждало разочарование – всадники посланы лишь на разведку (1:11; более детально о видениях коней–колесниц см. ниже). Такое построение текста создает представление о том, что пророк Захария оставляет свободу интерпретации текста за читателем³³⁰. Однако, как будет видно ниже подобная точка зрения неприемлема.

Примечательным является и лексический аспект описаний видения. С точки зрения семантики все рассматриваемые семь случаев имеют нейтральную религиозно-политическую окраску. Свою позитивную или негативную этическую оценку они получают лишь в последующем диалоге. Например, в 5:1 непонятно, что за огромный свиток летит по небу. И лишь из толкования ангела (3 ст.) читатель узнает, что это – текст проклятия вора и клятвопреступникам; т. е. образ таким образом получает нравственную окраску (в данном случае положительную для честных иудеев). То же самое можно сказать и о других описаниях видений.

Следует отметить наличие текстов, которые являют собой исключения по формальным признакам. Помимо видения ефы (5:5слл. – смещение формулы в 5:9) это очищение первосвященника Иисуса (3:1слл. – вводится посредством וַיִּרְאֵנִי и *показал мне без הַהֲרִיב*), и венчание Зоровавеля (6:9–15 – отсутствуют даже глагол, выражающий чувственное восприятие). К этим исключениям уместно добавить и 4:2, которое не продолжает цепь וַיִּרְאֵנִי ’ов, а дублирует вводную формулу 1:8: $\text{וַיִּרְאֵנִי הַהֲרִיב}$. Очевидно, что подобное различие в маркировании речи

³³⁰ Эта позиция довольно основательно изложена М. Лавом в: *Love M. The Evasive text: Zechariah 1-8 and the Frustrated Reader...* 272 pp

рассказчика обусловлено и задуманной автором структурой текста и может служить ключом к пониманию этой структуры.

VII. Колесницы (6:1–8)

6:¹ wayyiqṭōl wayyiqṭōl O wayyiqṭōl wəhinnê (вводная фраза)

S qōṭēl O wəN^S N^P (описание видения)

² bəO S, wbəO S,

³ wbəO S, wbəO S

⁴ wʾaʾan waʾōmar ʾel S lēʾmōr: S? (вопрос пророка)

⁵ wayyaʾan S wayyʾmer elāy: (ответ ангела)

S qōṭēl qōṭēl O

⁶ ʾāšer bəO S qōṭel O, wəS qōṭēl O, wəS qōṭēl O,

⁷ wəS qōṭēl wayyqṭēl lə+inf lə+inf bəO

wayyʾomer: imv imv bəO, wayyqṭōl bəO.

⁸ wayyqṭōl O wayədabēr ʾelay lēʾmōr:

imv, S qāṭal O O.

Видение Колесниц (6:1–8) так же имеет обычную структуру и, подобно видению Коней и видению Ефы, носит довольно развернутый характер. Однако вместо привычного wəhinnêN+N или wəhinnêN qoṭel для обозначения движения коней употребляется wəN qāṭal, т. е. в отличие от предыдущих описаний видений здесь присутствует маркированная повествовательная форма, посредством которой автор акцентирует внимание на субъектах (колесницах). Это уже не фоновое высказывание, это повествование о «войне Yhwh».

Теперь можно сравнить синтаксические структуры, характерные для каждого компонента видения, и, если то позволит материал, привести их к некому общему знаменателю. Перед этим необходимо передать схему каждого видения посредством кодирования, где O будет означать описание увиденного, В – вопрос созерцателя и И – интерпретирующий созерцаемое ответ. Любой из этих компонентов может повторяться или прерываться другим компонентом. В таком случае в рамках каждого видения продолжение или повтор компонента будет обозначаться буквой со штрихом (напр., O' – продолжение описания

увиденного). Наконец, в некоторых видениях имеет место вопрос, задаваемый ангелом пророку (а не наоборот). Эти вопросы мы будем передавать посредством V_A . В результате такого кодирования получается следующая схема.

$O \rightarrow V \rightarrow I \rightarrow O' \rightarrow I'$	Кони
$O \rightarrow V \rightarrow I \rightarrow O' \rightarrow V' \rightarrow I'$	Рога/мастера
$O \rightarrow (V) \rightarrow (I) \rightarrow I$	Вервь
$O \rightarrow I \rightarrow O'$	Иисус
$V_A(-I?) \rightarrow O(-V?) \rightarrow V \rightarrow (V_A) \rightarrow I \rightarrow V' \rightarrow V'' \rightarrow I'$	Светильник
$O \rightarrow V_A \rightarrow O' \rightarrow I$	Свиток
$V_A \rightarrow V \rightarrow I \rightarrow O \rightarrow I' \rightarrow O' \rightarrow V' \rightarrow I'$	Ефа
$O \rightarrow V \rightarrow I$	Колесницы

Приведённая схема показывает, что каждое из видений имеет оригинальные, неповторимые количество и последовательность компонентов. При этом в рамках седмеричной структуры наблюдаются некоторые сходства параллельных видений (см. Приложение 2). Закономерности употребления тех или иных маркеров становятся понятными при рассмотрении общих синтаксических черт компонентов видений. Также схема показывает, что видение первосвященника Иисуса по своей структуре явно отличается от остальных видений, следовательно, должно быть рассмотрено отдельно.

Синтаксис описаний видений наиболее устойчив и регулярен. Это именные или образуемые посредством причастия $q\ddot{o}t\ddot{e}l$ высказывания. При этом прямо касающиеся созерцаемого высказывания (состояние земли на момент объезда ее всадниками 1:11, вопросы пророка относительно увиденных явлений 2:4. б) «синхронизированы» с описаниями и также передаются через $q\ddot{o}t\ddot{e}l$.

Проблемным видится принцип употребления пророком לִּבְנֵי при описаниях видений. Этот вопрос может быть отчасти решен посредством применения к исследуемому библейскому тексту тезиса Р. Кленденена о маркировании

посредством הָיָה требующей изменения ситуации³³¹. В видении Коней это обнаруженный конными соглядатаями покой язычников (1:8.11); в видении Рогов/мастеров (2:1–4) это разбросавшие народ Господень рога; в видении Верви это факт измерения Иерусалима, который не нуждается в стенах будет занимать бóльшее, чем предполагается, пространство; в видении свитка это проклятие, которое распространяется над всей землей, но будет карать лишь воров и лжесвидетелей; в видении Колесниц это война, которая становится войной не Израиля, а Yhwh (см. ниже §4.1). Вне этой схемы остаются видения Светильника и Ефы. Последнее обнаруживает употребление הָיָה именно при той негативной реальности, которая требует изменения: свинцовая крышка ефы открывается הָיָה созерцатель наблюдает сидящую в ней женщину (доселе невидимую им) – крышка должна быть вновь закрыта, а ефа с женщиной-нечестием отнесена в Сеннаар. В видении Светильника использование הָיָה можно объяснить неоднозначным отношением пророка к культу, либо (что более вероятно) исключительным положением этого видения.

Таким образом, вышеозначенные наблюдения заставляют усомниться в некоторых тезисах как Х.-Г. Шёттлера, так М. Батерворта. Вопреки точке зрения первого приходится признать, что столь разнообразные комбинации синтаксически однородных компонентов в рамках каждого из видений не позволяют объективно выделить пять видений (Кони, Вервь, Светильник, Ефа, Колесницы) в особый, самый ранний пласт текста. Выявленные схемы видений также противоречат и позиции М. Батерворта о высокой степени структурированности текста. Напротив, при регулярности синтаксиса в рамках каждого компонента видения (будь то описание видения, вопрос пророка или толкование ангела) количество и порядок этих компонентов располагаются богодухновенным автором весьма свободно и разнообразно (см. Приложение 1). С точки зрения синтаксических структур из этой череды видений, однако, выделяется видение первосвященника Иисуса. Теперь следует рассмотреть его

³³¹ Clendenen R. Textlinguistics and Prophecy in the book of Twelve... P. 392.

в следующем параграфе вместе с близким к нему по тематике эпизодом Венчания.

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

В цикле видений особое место занимают видение Иисуса (3 гл.) и эпизод Венчания (6:9–15), жанр которого вызывает некоторые вопросы. Оба текста имеют семантические параллели друг с другом (облачение как знак наделения полномочиями, пророчества с условиями и др.), оба стоят под датой в Зах 1:7 (*двадцать четвертый день одиннадцатого месяца, – это месяц Шеват, – во второй год Дария*), поэтому уместно рассмотреть их отдельно от других текстов, но в рамках одного параграфа как связанные друг с другом.

Начать следует с видения первосвященника Иисуса. То, что это именно видение, несомненно – на это указывает глагол וַיִּרְאֵה в 3:1.

A³³². Видение Иисуса (Зах 3:1–5, синтаксис 6–7 стт. рассмотрен в § 2.2)

3:¹wayyiqṭōl (וַיִּרְאֵה) (вводная фраза)

O qōṭēl O wəS qōṭēl O inf. (описание видения)

²wayyiqṭōl S O: yiqṭōl S O wayyiqṭōl S O qōṭēl, S qāṭal O

³wəS qāṭal O wəqōṭēl O

⁴wayyiqṭōl wayyiqṭōl (וַיִּרְאֵה וַיִּרְאֵה) O lēʾmōr: imv.

wayyiqṭōl (וַיִּרְאֵה) O qāṭaltî wə+inf.(abs.) O bəO²

⁵wayyiqṭōl: imv. wayyiqṭōl O wayyiqṭōl wəS qōṭēl

Как и 2:3, видение Иисуса в 3:1 вводится глагольной формой וַיִּרְאֵה , но без указания субъекта действия. При решении вопроса о принадлежности реплики в 2:4 в качестве основного аргумента в пользу отнесения ее к Господу

³³² Поскольку это видение не входит в седмеричный цикл, мы обозначим его прописной буквой А.

выдвигается обычно то, что Он – последнее действующее лицо, упоминаемое выше (2:3). В таком случае тот же критерий можно применить для решения вопроса о субъекте в 3:1 (Господь упоминается в 2:17). Вдобавок отождествление ангела-толковника с показывающим свидетельствует то, что этот ангел не фигурирует в данном видении.

Другая особенность данного видения – оно в высшей степени монологично. Иисус молчит (ср. Мф 26:63), не задает вопросов пророк-созерцатель, запрещено обвинять сатане. Не исключено, что это молчание персонажей связано с предыдущим 2:17. Говорит лишь Yhwh (3:2. 10) и/или Его Ангел (3:4), выступающий то ли глашатаем, то ли alter ego первого (о месте Ангела Господня в структуре видений см. ниже). Эти обращенные к участникам инвеституры речи Yhwh изобилуют императивами, продвигающими повествование (напр., в 3:5: *возложите – и возложили*), и составляют с описанием увиденного неразрывное единство. В отдельную литературную единицу можно все же выделить речь к первосвященнику (3:7–10), синтаксис которой рассмотрен выше. В целом в синтаксисе видения первосвященника прослеживается наличие предиктивного, описательного и нарративного дискурсов при явном преобладании последнего.

Уже первый взгляд на образную канву Зах 1:7–6:15 позволяет заключить, что из этого ряда созерцаний выпадают образы Иисуса, сына Иоседекова, и Зоровавеля. В отличие от прочих, это не отвлеченные фигуры, а конкретные исторические личности – современники Захарии. Кроме того, вне зависимости от восприятия 6:9–15 как символического действия (а не как видения в отличие от 3 гл.), инвеститура Иисуса в 3 гл. и коронация Зоровавеля в 6:9 – 15 имеют целый ряд схожих черт: вступление в должность (3:4сл. и 6:11), наличие условных обетований (3:7 и 6:15), упоминание о *פְּרָצִי* *Отрасли* (3:8 и 6:12)³³³. Эти исторические персоны взяты не из мира, созерцаемого визионером, а находятся на виду у всей слеполенной иерусалимской общины – первых читателей/слушателей Захарии. Поэтому нужда в *פְּרָצִי* как маркировке

³³³ См.: Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. Profetas... P. 1168.

обособленной точки зрения созерцателя отпадает сама собой. Можно предположить, что употребление маркировки וַיֵּרָא יְהוָה в 4:2 также проистекает из специфики этих двух отрывков (3:1–10 и 6:9–15): видение Иисуса прерывает начавшуюся с 2:1 череду וַיֵּרָא -ов, и с 4 гл. открывается новая «глава». Однако, чтобы это предположение подтвердилось или было опровергнуто, необходимо произвести последовательный синтаксический анализ описаний видений и объясняющих их диалогов (лаконичность описаний делает невозможность их коммуникативного функционирования без последующего истолкования).

В. Обычно эпизод Венчания (6:9–15) оценивают как символическое действие и отделяют от цикла видений. Однако против подобной точки зрения имеются весомые основания. 1) Этот отрывок находится под одной, указанной в 1:7 датой с видениями (считаем мы ее условной или нет). 2) Имеется множество соответствий с видением первосвященника Иисуса (инвеститура первосвященника – коронация царя). 3) Все гипотезы о возможности коронации Зоровавеля даже как местного зависимого царька в условиях первых лет правления Дария и общего курса его политики кажутся натянутыми.

⁹ $\text{וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר}$ (формула события слова)

¹⁰ $\text{imv wəqāṭal wəqāṭal ʔāšer qāṭal}$

¹¹ $\text{wəqāṭal wəqāṭal wəqāṭal}$

¹² wəqāṭal + формула вестника

¹³ $\text{wəS yiqṭōl wəS yiqṭōl wəqāṭal wəqāṭal wəS yiqṭōl}$

¹⁴ wəS yiqṭōl

¹⁵ $\text{wəS yiqṭōl wəqāṭal}$ + формула познания

$\text{wəqāṭal ʔim qōṭēl yiqṭōl}$

Перикопа открывается повелением, выраженным императивом, что свидетельствует о ее гортативном дискурсе. В синтаксисе данного отрывка преобладают wəqāṭal и wəS yiqṭōl – формы, которые ориентируют читателя на

будущее время (на то, что *wəqāṭal* выражает именно предсказание, а не описание, указывает длина цепочки)³³⁴.

При сравнении эпизода Венчания с видением Иисуса становится очевидным, что никакого сходства в синтаксисе быть не может. Однако необходимо выяснить, имеют ли эти перикопы помимо смысловых пересечений еще какие-либо сходства. Здесь следует поставить вопрос о жанре. Э. Ценгер рассматривает видение Иисуса как первую часть видения Светильника (с чем нельзя согласиться), Коронацию же определяет как символическое действие³³⁵. Для верификации последнего утверждения необходимо сравнить синтаксис имеющихся в Ветхом Завете символических действий с синтаксисом Зах 6:9–15³³⁶.

В плане синтаксиса (и семантики) символические действия многокомпонентны, однако не все описания содержат все компоненты, поэтому здесь структура пророческого знаменательного действия будет предложена на примере наиболее полных описаний – Ис 20:2–4 и Иер 32:7–15. На основании анализа этих перикоп можно заключить, что символическое действие включает: а) повеление Господа его совершить, выраженное императивом и цепочкой *wəqāṭal* (Ис 20:2а, Иер 32:14), а иногда через *uīqtōl* (Иез 12:18); б) собственно совершением действия, переданным через *wayuīqtōl* и выдержанном, следовательно, в нарративном дискурсе (Ис 20:2b, Иер 32:9–12); в) толкование действия, которое обычно представлено в виде пророческого слова, нацелено на будущее и выражено посредством *uīqtōl* (Ис 20:4, Иер 32:15). Как видно, под эти характеристики подходят и спорные моменты. Например, эпизод женитьбы пророка Осии на блуднице (см. Ос 1).

Из всех вышеперечисленных элементов описания символического действия синтаксис эпизода Коронации вполне соответствует повелению Господа

³³⁴ См.: *Barco del Barco F. J. Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos...* P.250, 256.

³³⁵ *Ценгер Э. Введение в Ветхий Завет...* С. 756–757.

³³⁶ В данной работе использован выборочный материал из пророческих книг – 6 описаний символических действий (Ис 20:2–3, Иер 32:7–15, Иез 4:1–3.7, Иез 4:9–11.16, Иез 12:8–9, Иез 21:24 (19)), рассмотренных в работе К. Отт (см.: *Ott K. Die prophetischen Analogiehandlungen im Alten Testament. Stuttgart, 2009*).

совершить это действие (imv+цепочка wəqāṭal). Священный писатель не сообщает, было ли выполнено действие в реальности, что вполне соответствует библейской традиции: сообщает лишь содержание повеления Господня, но не отчитывается перед читателем о совершении действия, например, Иезекииль³³⁷. В то же время в видении первосвященника Иисуса присутствует факт свершения действия (цепочка wauiqtōl). Однако ни тот ни другой эпизод не являются описаниями символических действий по существу. Во-первых, символическое действие предполагает совершение в рамках профанной реальности, претендующее на аналогию в реальности сакральной или же грядущее событие в профанной же реальности, но глобального масштаба³³⁸. И в 3 гл., и в 6:9–15 таковых аналогий не наблюдается, кроме того действия с Иисусом совершаются при «небесном совете» Yhwh, т.е. за пределами профанной реальности. Не соответствуют рассматриваемые эпизоды и другой черте знаменательного действия – оно должно научить, подвигнуть человека, народ к действию³³⁹.

Так или иначе, приходится констатировать, что видение Иисуса представляет собой нарратив, повествование о свершившемся, Эпизод же Венчание ориентирован на свершение в будущем. На то же указывает и статус Отрасли в этих перикопах: в 3:8 она лишь вводится, в 6:12 уже присутствует³⁴⁰. Можно было бы предположить, что описанное в 3 гл. выступает как некий залог, обоснование, прототип ожидаемого, описанного в 6:9–15); однако для утверждения этого тезиса оснований в самом тексте недостаточно.

³³⁷ См.: Иез 4:1–3.7, Иез 4:9–11.16, Иез 12:8–9, Иез 21:24 (19).

³³⁸ См. в Ис 20:3–4: kaʾāšer wəqāṭal S – kēn uiqtōl S (как *раб Мой Исаия ходил нагой и босой... так поведет царь Ассирийский*).

³³⁹ Triana Rodríguez J. Y. Propuesta de modelo pedagógico de los gestos y acciones simbólicas de los profetas// Actualidades Pedagógicas. 2014. no. 64. Pp. 85–86.

³⁴⁰ См.: Sicre J. L. De David al Mesías: Textos básicos de la esperanza mesiánica. Pamplona, 1993. Pp. 308–309.

Выводы к главе 2

В завершение данной главы приходится признать, что в Зах 1–6 регулярность синтаксиса наблюдается лишь в текстах собственно видений. Но сочетание и комбинация синтаксических однородных литературных единиц в рамках каждого видения значительно отличается от других видений пророка. Синтаксис пророческих речей (их в данной работе выделено девять) весьма разнообразен и нестабилен, в этом аспекте речи весьма разнятся между собой, что обусловлено разнообразием жанра этих речей, особенностями их корреляции с другими текстовыми единицами (теми же видениями) в пределах исследуемой перикопы Зах 1–6, наконец, спецификой стиля самого пророка, у которого устоявшиеся в пророческой традиции синтаксические клише порой получают неожиданное употребление. Наконец, имеющие друг с другом смысловые параллели эпизоды – очищения первосвященника Иисуса (3 гл.) и Венчания (6:9–15) – явно различаются в аспекте дискурса: в первом преобладают элементы нарратива, второй явно выражает предиктивность. Последний факт, тем не менее, не является еще бесспорным свидетельством несвязанности этих двух текстов, для выявления этих связей и связей между другими единицами исследуемого текста необходимо проанализировать литературные особенности структуры текста. Этот анализ будет произведен в следующей главе.

Глава 3. ПОЭТИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ В АРХИТЕКТОНИКЕ ВИДЕНИЙ И РЕЧЕЙ ПРОРОКА ЗАХАРИИ (1:7–6:15)

§3.1. Параллелизм и антитеза как принципы организации текста видений

В данной главе не ставится цели изучить все поэтические приемы, которые употреблены в видениях пророка Захарии. Объектом рассмотрения станут лишь основные из них: параллелизм, связанная с ним антитеза, число, цветовые образы и традиционные метафоры.

Наличие параллелизма в изучаемом библейском тексте и его значимость в структуре этого текста стала очевидной уже при анализе синтаксиса. Однако помимо синтаксического параллелизма есть параллелизм смысловой, который и будет рассмотрен в данном параграфе. В дореволюционной отечественной библеистике утвердилось мнение о прозаическом характере первой части книги пророка Захарии в противовес 9–14 гл. этой священной книги (прот. П. Образцов, еп. Палладий)³⁴¹. Такой подход формально исключал наличие в 1–6 гл. параллелизмов как свойственных поэтической речи конструкций. Однако сегодня исследователи склонны считать, что элементы поэзии содержатся и в этом блоке. Напр., BHS в качестве таковых выделяет 1:14b–17, 2:8b–17, 3:7b–10, 4:6b–10, 5:4, 6:12b–13³⁴². Этот факт тем более очевиден в свете исследований по пророческой поэзии³⁴³.

Учитывая наличие в исследуемом библейском тексте поэтических элементов, можно предположить связующую роль параллелизма в тексте. М. Корпель и Й. Мур, отмечая важность параллелизма, пишут: «Со времени классического

³⁴¹См.: *Образцов П., свящ.* Опыт толкования св. пророка Захарии... С. 6; *Палладий (Пьянков), еп.* Толкование на книгу святого пророка Захарии... С. VI.

³⁴²См.: *Лявданский А. К., Барский Е. В.* Захарии пророка книга... С. 675.

³⁴³См.: *Rechawer L.* Poetry and Prophecy. Cincinnati, OH, 2008. Pp. 288–296; *Seybold Kl.* Poetik der prophetischen Literatur. Stuttgart, 2010. 348 S.

исследования Лаута признано, что обычно формирующие еврейский стих колоны связаны с семантическим и/или формальным параллелизмом»³⁴⁴. И хотя оба исследователя не склонны считать параллелизм неизменным атрибутом западно-семитской поэзии (как и ранее их профессор А. А. Олесницкий³⁴⁵), они отмечают его структурообразующую функцию, скрепляющую текст воедино³⁴⁶.

Здесь сразу стоит определить, что будет пониматься под «поэзией». Философы и сами поэты много рассуждали на эту тему (вспомнить хотя бы Г. И. Лессинга, М. Хайдеггера), однако здесь нет смысла углубляться в философскую проблематику вопроса о дефиниции поэзии. Потому целесообразно будет принять определение, предложенное в одном из толкований епископом Палладием, считавшим поэзию (в отличие от прозы) «мерной речью»³⁴⁷.

Внутренний параллелизм не выходит за пределы стиха и зачастую является грамматическим.

Зах 1:13

И отвечал Господь ангелу, говорившему со мною слова благие, слова, утешительные.

דְּבָרִים טוֹבִים

דְּבָרִים נְחֻמִּים:

Правда, в книге имеют место лексические повторы, однако они, скорее всего, не имеют отношения к параллельным конструкциям. Пример такого отрывка – 2:12b: *ибо касающийся вас, касается зеницы ока Его*

כִּי הַגֵּיעַ בְּכֶם

נִגַעַ בְּבֶרֶת עֵינָיו:

³⁴⁴ Korpel M. C. A., Moor J. C., de. Fundamentals of ugaritic and hebrew poetry// The structural analysis of biblical and canaanite poetry. Sheffield, 1988. P. 17

³⁴⁵ Олесницкий А.А. Рифм и метр ветхозаветной поэзии// Труды КДА, 1872. т. III, № 10. С. 242–294; № 11. С. 403–472; № 12. С. 501–592.

³⁴⁶ Korpel M. C. A., Moor J. C., de. Fundamentals of ugaritic and hebrew poetry... P. 17; см. также: Иванов М. С. Библийская стилистическая симметрия// Журнал Московской Патриархии. 1981. № 10. С. 69–70.

³⁴⁷ Палладий (Пьянков), еп. Толкование на книгу святого пророка Захарии... С. VI.

Однако вернемся к словам благим и утешительным. Само их содержание выстроено по принципу антитетического хиазма.

1:14b–15a

A קָנַאתִי לִירוּשָׁלַם וּלְצִיּוֹן *Возревновал [Я] о Иерусалиме и Сионе* (P – O)

B רֵבְנוּתָהּ גְדוֹלָהּ: *ревностью великою; (Instr.)*

B' וְקִצְפָה גְדוֹלָהּ *и великим негодованием (Instr.)*

A' אֲנִי קֹצֵף עַל-הַגּוֹיִם הַשְּׂאֲנָנִים *Я негодую на народы, живущие в покое* (P – O)

Судя по указанному в скобках синтаксическому анализу, данный отрывок представляет собой явный пример грамматического параллелизма.

Еще один примечательный пример – 2:17(13): *Да молчит всякая плоть пред лицо Yhwh, ибо Он восстает от святого жилища Своего*

הִם כָּל-בָּשָׂר מִפְּנֵי יְהוָה

כִּי יַעֲזֹר מִמְעוֹן קְדָשׁוֹ:

На деле здесь просто сложноподчиненное предложение: причинно-следственная связь выражена союзом **כִּי**. Однако если учесть, что во второй части опущен (вероятно, для сохранения метра), субъект, то в грамматическом отношении мы сможем выявить близкую к параллелизму конструкцию. Тематически же оба колона перекликаются повторением мотива присутствия Господа (с той лишь разницей, что во втором колоне статика сменяется динамикой, ср. Авв 2:20). Хотя, разумеется, в строгом смысле параллелизма здесь нет.

Параллелизм на более высоком чем стих уровне именуется внешним. Образцами такого параллелизма выступают хиастические конструкции так называемых «междутекстий» 2 гл. книги Захарии.

Так уже упомянутые В. Уотсон предлагают следующую структуру Зах 2:12–13

A 12aαβ (слово Господне) посланный Господом

B 12aγ язычники, грабящие народ Yhwh

C 12b прикосновение к народу=прикосновение к Yhwh

C' 13aα Yhwh поднимет руку на *прикасающихся* (эллипсис?)

В' 13аβ *грабившие* будут разграблены *ограбленными*
А' 13b народ Yhwh узнает, что посланный был от Yhwh³⁴⁸.

2:14–17

А 14а радость дщери Сиона

В 14b вселение Yhwh в Сион

С 15а *прибегнут к Yhwh многие народы*

В' 15b вселение Yhwh и формула познания

А' 16 избрание Святой земли и Иерусалима

Д 17 анакруса: молчание всего человечества.

Анализ этих и других отрывков позволяет заключить, что параллелизм (по преимуществу хиастический) характерен в основном для стихов, не входящих в границы собственно видений пророка, но составляющих, вероятно, слова его пророческих речей.

Выше уже было обозначено, что максимальное число выделяемых видений – восемь. Видение Иисуса по своему жанру все же остается видением, хоть и не входит в число семи. Здесь происходящее с Иисусом сыном Иоседековым, вероятно, рассматривается как реальное событие, выходящее за рамки символов и образов других видений³⁴⁹. Однако целесообразно еще раз перечислить все видения:

1. Видение мужа между миртами (1:8–16)
2. Видение четырех рогов и четырех работников (2:1–4)
3. Видение мужа с землемерной вервью (2:5–9)
4. Видение очищения первосвященника Иисуса (3:1–5)
5. Видение золотого светильника (4:1–14)
6. Видение летящего свитка (серпа в LXX; 5:1–4)
7. Видение женщины в фальшивой ефе (5:5–11)
8. Видение четырех колесниц (6:1–8).

³⁴⁸ Watson W. G. E. Classical Hebrew poetry: a guide to its techniques. Sheffield, 1986. P. 188

³⁴⁹ См. также: Reventlow H., Graf. Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi. Göttingen, 1993. S. 51–55.

Подобной схемы придерживались отечественные библеисты³⁵⁰. Однако в зарубежных исследованиях довольно давно число видений колеблется от семи до восьми.

Другой ряд проблем возникает в связи с видениями летящего свитка и женщины в ефе в 5 главе. Ряд зарубежных комментаторов еще в XIX в. объединяли эти два видения в одно³⁵¹, что обусловлено схожестью тем видения и особенностью вводных фраз. Общей темой является наказание зла и удаление его от Святой земли., а вместо обычно предваряющего каждое новое видение *וָאָרָא וָאֵינִי עֵינַי וָאֵשָׂא (и я поднял глаза мои и увидел)* перед видением ефы в 5:5b стоит *וָרָאָה וָאֵינִי עֵינַי וָאֵשָׂא (подними глаза свои и посмотри)*.

М. М. Бахтин в свое время отмечал, что «содержание дано в художественном объекте сплошь оформленным» и что «содержание и форма взаимно проникают друг друга»³⁵². Если экстраполировать эти утверждения на текст видений пророка Захарии, то перед исследователем неизбежно встает вопрос о выявлении соответствия лингвистических данных текста его художественной организации. Это и только это позволит выявить архитектонику текста ночных видений (последняя по М. М. Бахтину познается «чисто лингвистически»). Таким образом, для выяснения этого вопроса необходимо работать не с признаками внешней композиции, а с внутренними связями текста, с внутренней организованностью произведения, т. е. с рикёровской *Zusammenhang*³⁵³.

Во введении уже была приведена выявленная Х. Иеремиасом структура каждого видения: описание увиденного, изображение видения – вопрос Захарии

³⁵⁰ Образцов П., *прот.* Опыт толкования св. пророка Захарии... С. 34; Палладий (Пьянков), *еп.* Толкование на книгу святого пророка Захарии... С. VI; Толковая Библия. Т. 2. С. 387; *Рождественский Д., прот.* Книга пророка Захарии. С. 74.

³⁵¹ Протоиерей Д. Рождественский ссылается на Кейля, Клифота, Орелли, Ружемонта. См.: Толковая Библия. Т. 2. С. 401; *Ружемонт Ф.* Краткое объяснение двенадцати последних пророческих книг Ветхого Завета с приложением общего взгляда на период пророков, библейского текста, синхронистической карты. СПб., 1880. С. 367–381.

³⁵² *Бахтин М. М.* Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве// Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975. С. 34.

³⁵³ *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 2008. С. 116.

о значении увиденного – ответное на это толковое пояснение. Рассматривая видение ефы, можно увидеть, что эти элементы в Зах 5:5–11 присутствуют. Однако это еще структуралистское (композиционное, по М. М. Бахтину) обоснование выделения данного отрывка в отдельное видение. Более того, для видения очищения Иисуса, сына Иоседекова, эта структура (как мы выяснили) неприемлема. Не случайно тот же Х. Иеремиас рассматривает его отдельно от других видений³⁵⁴. Для того, чтобы прояснить вопрос, уместно посмотреть на внутренние, содержательные элементы взаимосвязи двух видений 5 гл.

Не должно вводить в заблуждение и мнимое дублирование видения свитка в видении ефы. Еще протоиерей Д. Рождественский обратил внимание на то, что в каждом последующем видении развивается и в большей степени раскрывается содержание предыдущего. Например, упоминание о землемерной верви в толковании первого видения (1:6) предшествует видению мужа с землемерной вервью. Такая черта в построении видений делает неизбежным дублирование тех или иных тем в разных видениях, что, в свою очередь не дает полноценного основания объединять их в Doppel-, Drei- или Oktalvision.

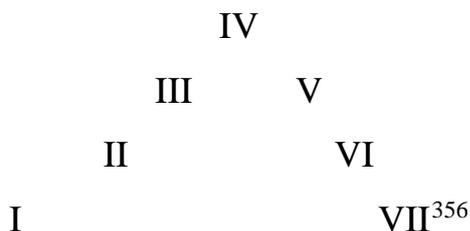
Слабым основанием для слияния видений служит и различие в вводных словах. Смысловое наполнение фразы *אֲנִי וְיִשְׂרָאֵל וְיְהוָה* в 5:5b совершенно идентично "стандартной" для Захарии вводной формуле. С другой стороны, есть грань для разделения видения свитка и видения ефы между собой: если в 5:1–4 говорится о наказании воров и лжесвидетелей, то в 5:5–11 скорее об устранении идолослужения и непочитания Yhwh³⁵⁵. В таком случае сугубый характер упоминания о наказании беззаконников и удалении зла может указывать на конечное и полное истребление зла Господом.

Вопрос о внутренней взаимосвязи видений ставит проблему формы этой связи. По мнению Э. Ценгера, архитектоника видений определяется палиндромическим или концентрическим построением видений вокруг IV видения. Полагая, что I, II и III видения «зеркально отражают соответственно

³⁵⁴ *Jeremias Chr.* Op. cit. S. 201–225.

³⁵⁵ *Ценгер Э.* Введение в Ветхий Завет... С. 757.

VII, VI и V видения (в IV Ценгер объединил очищение первосвященника и золотой светильник – своего рода опять же Doppelvision), этот библеист предложил своего рода «менору»:



Однако, следует заметить, что, например, интерпретация «двух помазанных елеем» М. Бода³⁵⁷ полностью дискредитирует позицию, рассматривающую в качестве предстоящих перед Yhwh фигуры Зоровавеля и Иисуса. В то же время связи между видениями носят более сложный характер. Выше уже было указано, насколько близки между собой по значению видение мужа между миртами и видения мужа с землемерной вервью (примечательно, что во многих святоотеческих толкованиях отождествляются обе эти личности) или как перекликаются видение летящего свитка с видением женщины в ефе.

Стоит отметить, что дата в Зах. 1:7 скорее отражает начальную временную точку видений, а значит наименование их «ночными» не правомерно. Здесь и далее это наименование сохраняется как дань традиции. Тексты видений неразрывно связаны с сопутствующими им диалогами пророка с ангелом (ангелами), иначе бы текст был просто нефункциональным в среде современников пророка (они бы просто не поняли его весть). Наконец, числом видений должно признать восемь, однако решение вопроса о внутренней взаимосвязи видений во многом зависит от выяснения особенностей ангельского служения в каждом из них. Важность толкований ангела подчеркивается тем, что любой исследователь, строя ту или иную композиционную модель видений, неминуемо опирается именно на тот смысл видений, который дается в диалоге пророка с ангелом-толкователем.

³⁵⁶ Ценгер Э. Введение в Ветхий Завет... С. 757.

³⁵⁷ Boda, M. J. (2001). Oil, Crowns and Thrones: Prophet, Priest and King in Zechariah 1:7-6:15. Journal of Hebrew Scriptures, 3. Retrieved from <http://www.purl.org/jhs>

Выше уже была приведена схема, которой придерживаются Ценгер и многие другие исследователи. Это своего рода хиастическая «менора», вершиной которой и является видение золотой меноры в Зах 4. Вот пример такой структуры, предложенной по комментарию Х. Л. Сикре Диаса

А Разномастные кони – наказание народов и благословение Иерусалиму (1:8–16)

В 4 рога и 4 работника – наказание язычников (2:1–4)

С Муж с землемерной вервью – слава Иерусалима (2:5–9)

Д Золотой светильник, 7 лампад и 2 оливы – воодушевление (хвала) правителя Зоровавеля и первосвященника Иисуса (4:6а. 10b–14)

С` Летящий свиток – наказание злых (5:1–4)

В` Женщина в сосуде – поселение зла в Вавилоне (5:5–11)

А` 4 колесницы – наказание севера (6:1–8)³⁵⁸.

Однако восьмеричный вариант структуры видений пророка Захарии делает возможным и другой вариант композиции. Обратим внимание на то, что в 4 и 6 главах (примерно середине и конце видений) появляются фигуры исторических современников пророка – первосвященник Иисус и правитель Зоровавель. Выделяя эпизоды с ними (в том числе, отнеся к видениям и описание венчания) отдельно, можем получить следующую схему

А Видение мужа между миртами (1:8–16)

В Видение четырех рогов и четырех работников (2:1–4)

С Видение мужа с землемерной вервью (2:5–9)

Д Видение очищения первосвященника Иисуса (3:1–5)

А` Видение золотого светильника (4:1–14)

В` Видение летящего свитка и женщины в ефе (5:1–11; двойное?)

С` Видение четырех колесниц (6:1–8)

Д` Венчание (6:9–15).

Тем не менее, эта схема видится менее состоятельной, нежели первая.

³⁵⁸ *Alonso Schökel L., Sicre Diaz L. Profetas. T. 2... P. 1143.*

Завершая анализ параллелизма в лексико-грамматических конструкциях книги пророка Захарии стоит отметить крайне редкое употребление внутреннего параллелизма. Последнее связано с тем, что Захарию характеризует недосказанность (у протоиерея П. Образцова – «недоконченность речи»)³⁵⁹, и эту недосказанность должен до-сказать читатель, опираясь на существующую традицию и исходя из наличной исторической ситуации. В то же время на уровне более высоком параллелизм используется более часто. Сами видения организованы по принципу параллелизма (возможно, хиазма). Следовательно, можно сказать, что в Захарииных видениях параллелизм выполняет функцию не столько поэтическую, придавая «мерность» речи, сколько структурообразующую, связывая между собою отдельные высказывания и сами видения.

Наряду с параллелизмом важное значение для композиции Зах 1–6 имеет антитеза. Антитеза как способ организации текста, его структурирования характерна преимущественно для поэтической речи. Л. Алонсо Шёкель, вслед за Лаутом отказываясь сводить антитезу к одному из проявлений параллелизма, относит ее к «одному из важных стилистических приемов еврейской поэзии»³⁶⁰.

В качестве примера употребления антитезы в изучаемом библейском тексте целесообразно рассмотреть речи пророка Захарии в 2:10–17. Лексикон и содержательная часть указанных стихов будут рассмотрены в сравнении с речевым материалом книги пророка Аггея. Тесную связь между деятельностью Аггея и Захарии проводит книга Ездры (Ездр 5:10, 6:14), где они выступают как пророки реставрации Иерусалимского храма. Вероятно, эту традицию объединения деятельности двух пророков отражают и надписания некоторых псалмов в греческой Псалтири (Аггея и Захарии –137, 145, 147, 148). Талмуд

³⁵⁹ *Образцов П., прот.* Опыт толкования книги пророка Захарии... С. 10.

³⁶⁰ "La antithesis es uno de los grandes procedimientos de estilo de la poesía hebrea". (*Alonso Schökel L. Manual de poética hebrea...* P. 107).

сообщает о составлении таргума на Пророков Йонатаном «под руководством Аггея, Захарии и Малахии»³⁶¹.

Х. Ревентлау склонен делить перикопу на три смысловых отрывка: «призыв к бегству» 10–13 ст., «призыв глашатая к радости» в 14–16 ст. и литургический ответ общины (17 ст.)³⁶². Более детально дробит эту группу стихов Вилли-Пляйн, которая выделяет: 2:10 – «призыв к бегству»; 2:11. 14 – «Сион»; 2:15b– «легитимность пророка»; 2:12+13b – «Не вредить!»; 2:13a. 15a. 16 – «народы и народ Yhwh» и 2:17– «да молчит!»³⁶³. Нельзя сказать, что подобное дробление справедливо, однако уже оно позволяет составить некоторое представление о мотивах данного отрывка.

Спасайся, Сион, обитающий у дочери Вавилона. Ибо так говорит Господь Саваоф: для славы Он послал Меня к народам, грабившим вас, ибо касающийся вас касается зеницы ока Его. И вот, Я подниму руку Мою на них, и они сделаются добычей рабов своих, и тогда узнаете, что Господь Саваоф послал Меня.

«Призыв к бегству» в ст. 10–13 адресован определенной группе населения, чтобы обеспечить безопасность от беды, угрожающей стране, в которой она живет. Тема бегства из северной страны (и вообще «врага с севера» см. Иер 3:18, 16:15³⁶⁴) весьма характерна для пророка Иеремии (ср. Иер 6:1, 48:6–8. 28, 49:8. 30, 50:8–10). Адресатами здесь являются живущие в Вавилоне (обрамление: «Северная страна» ст. 10a; «Вавилон ст. 11b) иудеи (уже не пленники)³⁶⁵. В 11 стихе они призываются к бегству в Сион (в Иерусалим). Э. Селлин задается вопросами: "Истинен ли Зах. 2:10 – согласно концепции настоящей главы – в том, что большая часть плененного народа еще остается в Вавилоне? И второе: мог ли в действительности узкий круг людей, названный в

³⁶¹ Babylonischer Talmud - BSB Cod.hebr. 95, [S.I.] Frankreich, 1342 [BSB-Hss Cod.hebr. 95]// URL: <http://daten.digitalesammlungen.de/~db/bsb00003409/images/index.html?id=00003409&fip=193.174.98.30&no=&seite=238> (Дата обращения: 21.03.2015). S. 118 Talmud Babli/ transl. into English// URL: <http://www.halakhah.com/> (Дата обращения: 21.03.2015).

³⁶² Reventlow H. Graf. Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi... S. 49–50.

³⁶³ Willi-Plein I. Haggai, Sacharja und Maleachi... S. 76–83.

³⁶⁴ Stead M. R. The Intertextuality of Zechariah 1–8... P. 114

³⁶⁵ Boda M. J. Scat! Exilic motifs in the book of Zechariah// The Prophets speak on Forced Migration. Atlanta, 2015. Pp. 162–164.

Зах. 6:10сл., быть обозначен как Gola (так, как это стоит в 10 ст., где нет слова о делегации), когда Gola всего народа уже 18 лет как вернулась домой?" И отвечает: *aliquid haeret*³⁶⁶. При этом Х. Л. Сикре Диаз отмечал драматичность этого стиха: Сион не проживает (גור), а живет (בשׁי) в Вавилоне. Разумеется, здесь пророк выводит эти географические понятия за пределы буквального их понимания.

Поэтическая форма свидетельствует о ст. 10а. 11, которые также связаны оповещением יִהּ («эй!»), как об изначальной формулировке. Также здесь на заднем плане стоит идущее от традиции Иерусалима представление о том, что Храмовая гора предоставляет убежище при военной опасности (ср. Пс 46:5сл.)³⁶⁷.

Вводимое в 12 ст. посредством речи вестника слово Yhwh обвиняет другие народы в эксплуатации иудейских пленников (ср. Ис 10:6, Авв 2:8) и подчеркивает посредством наглядного образа в возможно предварительном приговоре, что враждебные действия, устремленные против них устремлены против Самого Yhwh (ср. Быт 26:11, Нав 9:19, 2Цар 14:10, Иер 12:4). Раввинам речь о глазном яблоке Yhwh казалась столь оскорбительной, что они изменили 1 л. на 3. Глазное яблоко как особенно уязвимая часть тела наглядно отображает личную обеспокоенность Yhwh о нападках на Его народ (ср. Пс 17:8). Ст. 13 вводит основное высказывание посредством «вот Я»: предстоит вмешательство Yhwh (Ис 11:15, 19:6) непосредственно против народов. Они, притеснители (ст. 12), теперь должны сами испытать притеснение (связь ключевых слов!), и действительно со стороны тех, кого они поработали (ср. Ис 60:14). Как и в Ис 19:16 здесь выражена «формула присутствия» (*и убоятся движения руки Господа, которую Он поднимет на них*). «Слава» как синоним присутствия Yhwh среди своего народа вновь отсылает к храмовой тематике (Захария не был послан к народам). В этой связи текст обнаруживает удивительное созвучие с Агг 2:7. 9, где также звучит тема наполнения дома

³⁶⁶ Sellin E. Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. Studie II. Leipzig, 1901. S. 63–64.

³⁶⁷ Reventlow H. Graf. Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi... S. 49–50.

Yhwh славой и суда над народами. Ст. 13b, по мнению Марти³⁶⁸ и Ревентлау, «парирует возникшие позже сомнения о призвании Захарии»³⁶⁹.

Ликуй и веселись, дочь Сиона! Ибо вот, Я приду и поселюсь посреди тебя, говорит Господь.

Ст. 14 адресован уже не живущим в Вавилоне, а Сиону-Иерусалиму. Бойкен определял жанр этого отрывка как «песнь, призывающая к радости»³⁷⁰, Ревентлау – как «зов глашатая к радости». Здесь на первый план выступает богословие Сиона с его акцентуацией мотивов воцарения Yhwh и возвещением присутствия Yhwh в Своем храме (ср. также Ис 8:18, Пс 74:2, Иоиль 4:21). В отличие от допленных примеров, которые считают присутствие Yhwh в храме постоянным, речь после восстановления храма здесь, однако, идет об ожидании Его возвращения туда (ср. Иез 43:1–9). В эсхатологический момент времени (ср. с «в тот день» в Агг 2:22) к Yhwh должны присоединиться многие чуждые народы. Редкое представление (кроме этого – только Иер 50:4сл.) о присоединяющихся к Yhwh чужих народах находится еще однажды в Ис 56:6, Ис 60:1–22, 66:18–21 необычное откровение в отношении чужеземцев, еще подобно Зах 8:20. По Ис 2:2–4 (Мих 4:1–3) народы устремятся в Сион, чтобы там обрести правду.

В противовес этим текстам в Агг 2:7. 22 звучит тема суда над народами («потрясу все народы», «ниспровергну престолы царств»). Открыто это ожидание также относится к богословию Сиона; оппозиция к ст. 10–13 лишь мнимая. Примечательно, что в ст. 15а^в цитируется даже так наз. «формула завета», которая в противном случае имеет ввиду исключительные отношения между Yhwh и Его народом:

И прибегнут к Господу многие народы в тот день, и будут Моим народом; и Я поселюсь посреди тебя, и узнаешь, что Господь Саваоф послал Меня к тебе (ср. более националистическое Агг 2:5)

³⁶⁸ Marti K. Dodekapropheten. Tübingen, 1904. S. 407.

³⁶⁹ Напр.: Reventlow H. Graf. Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi... S. 49–50. Ср.: Иер. 28:15, 43:2, 14:15, 27:15, 29:9 (см. также Зах 2:15, 4:9, 6:15).

³⁷⁰ Beuken, W. A. M. Haggai-Sacharja 1–8... S. 323–327.

У пророка Аггея присутствие Господа (как и возобновление завета) выражено формулой «Я с вами» (אֲנִי עִמָּכֶם см. Агг 1:13, 2:4 ср. 2:5).

Тогда Господь возьмет во владение Иуду, Свой удел на святой земле, и снова изберет Иерусалим.

Ст. 16 говорит о Yhwh в 3 л.; центр внимания ограничен Иудой/Иерусалимом. «Возьмет во владение» относительно Yhwh в Ветхом Завете встречается только трижды (еще Исх 34:9; Пс 82:8). Согласно Втор. 32:8сл. Израиль является наследственным уделом Yhwh; ср. также 3Цар 8:53; Пс 33:12. Если теперь лишь Иуда обозначен как удел Yhwh, это соответствует послевоенным соотношениям. Образ выражает тесную, прочную принадлежность и соответствует параллельному выражению «избрать» во второй половине стиха. Она повторяет 1:17b. О «Святой Земле» ср. также 8:3.

Да молчит всякая плоть пред лицом Господа! Ибо Он поднимается от святого жилища Своего.

Повеление молчать (ср. Суд 3:19, Ам 6:10, Авв 2:20, Соф 1:7), направленное ко всем людям, совершается ввиду теофании: Yhwh открывается от Своего жилища, неба³⁷¹ (ср. Втор 26:15, 2Пар 30:27, см. также Зах 2:17 в LXX: ἐκ νεφελῶν), которое имеет продолжение внутри земного храма (ср. Ис. 6, Авв. 2:20). Согласно предположению К. Эллигера и Х. Ревентлау, стих вряд ли принадлежит Захарии: мог быть добавлен ввиду прочтения предыдущего отрывка за богослужением в качестве ответа народа и, по всей вероятности, был привязан к ст. 14 и 16. Однако эта гипотеза видится явно надуманной ввиду отсутствия ее подтверждения в библейском тексте. Кроме того, подобная точка зрения могла быть навеяна употреблением этих слов за христианским богослужением³⁷².

Поэтому более приемлема здесь позиция Л. Алонсо Шёкеля, что данный стих является апострофой, которая будучи «насиленно введенной» посреди видений

³⁷¹ См.: Kornfeld W., Ringgren H. שִׁרְיָן qdš// Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament/ In Verbindung mit G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, Sh. Talmon u. G. Wallis; begr. von G. J. Botterweck u. H. Ringgren; hrsg. H.-J. Fabri u. H. Ringgren: in X Bb. B. VI. Stuttgart-Berlin-Köln, 1989. S. 1200–1202.

³⁷² Τριώδιον. Αθήνα, 1998. Σ. 356.

звучит очень поэтично и эффективно (ср. Ис 49:12–13, где Yhwh от «раба властелинов» обращается с призывом радости к небесам и земле)³⁷³.

Теперь для решения вопроса о месте выбранных речений в архитектонике видений Захарии стоит обратиться к сравнению его тематики с предшествующим ему видением верви.

וַאֲשָׁא עֵינַי וְאַרְאָה וְהִנֵּה-אִישׁ וּבְיָדוֹ תַבַּל מִדָּה:

וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֶתְּהַ הַלֵּךְ וַיֹּאמֶר אֵלַי לְמַלְאָכַי יְרוּשָׁלַם לְרֵצוֹת כְּמֵה-רְחֻבָהּ וְכַמֵּה אַרְכָּהּ:

⁵И снова я поднял глаза мои и увидел: вот муж, у которого в руке землемерная вервь.

⁶Я спросил: куда ты идешь? и он сказал мне: измерять Иерусалим, чтобы видеть, какая широта его и какая длина его.

Толкование Ангела:

וְהִנֵּה הַמְּלָאָךְ הַדָּבָר בֵּי יָצָא וּמִלְאָךְ אַחֵר יֹצֵא לְקִרְאָתוֹ:

וַיֹּאמֶר אֵלָיו רֵץ דָּבָר אֶל־הַנֶּעַר הַלֵּז לֵאמֹר פְּרוּזוֹת תִּשָּׁב יְרוּשָׁלַם מִרַב אָדָם וּבְהֵמָה בְּתוֹכָהּ:

וַיֹּאנִי אֶהְיֶה־לָּהּ נְאֻם־יְהוָה הַיּוֹמָת אֲשֶׁר סָבִיב וּלְכַבֹּד אֶהְיֶה בְּתוֹכָהּ: פ

⁷И вот Ангел, говоривший со мною, выходит, а другой Ангел идет навстречу ему,

⁸и сказал он этому: иди скорее, скажи этому юноше: Иерусалим заселит окрестности по причине множества людей и скота в нем.

⁹И Я буду для него, говорит Господь, огненную стеною вокруг него и прославлюсь посреди него.

И речения:

¹⁰הוּי הוּי וְגַסוּ מֵאַרְצֵי צִפּוֹן נְאֻם־יְהוָה כִּי פֶאֶרְבֵּעַ רוּחֹת הַשָּׁמַיִם פִּרְשָׁתַי אֶתְכֶם נְאֻם־יְהוָה:

¹¹הוּי צִיּוֹן הַמְּלֻטִי יוֹשֶׁבֶת בַּת־בָּבֶל: ס

¹²כִּי זֶה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֶתֶר כְּבוֹד שְׁלַחְנִי אֶל־הַגּוֹיִם הַשְּׁלֵלִים אֶתְכֶם כִּי הַנִּגַּע בְּכֶם נִגַּע בְּבִבְתַי עֵינָיו:

¹³כִּי הִנְנִי מִגִּיף אֶת־יָדִי עֲלֵיהֶם וְהָיוּ שְׁלָל לְעַבְדֵיהֶם וַיִּדְעֻתָם כִּי־יְהוָה צְבָאוֹת שְׁלַחְנִי: ס

¹⁴רָנִי וְשִׂמְחִי בַת־צִיּוֹן כִּי הִנְנִי־בָא וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָךְ נְאֻם־יְהוָה:

³⁷³Alonso Schökel L. Manual de poética hebrea... P. 181.

וַיִּגְלוּ גוֹלִים רַבִּים אֶל־יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא וַהֲיוּ לִי לַעֲמִם וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם וַיִּדְעַתְּ כִּי־יְהוָה צָבָאוֹת שָׁלַחַנִּי אֵלֶיךָ:

וַיִּנְחַל יְהוָה אֶת־יְהוּדָה חֲלָקוֹ עַל אֲדָמַת הַקָּדָשׁ וּבָחַר עוֹד בִּירוּשָׁלַם:

הֵס כָּל־בָּשָׂר מִפְּנֵי יְהוָה כִּי נֶעֱזַר מִמְּעוֹן קִדְשׁוֹ: ס

¹⁰Эй, эй! бегите из северной страны, говорит Господь: ибо по четырем ветрам небесным Я рассеял вас, говорит Господь.

¹¹Спасайся, Сион, обитающий у дочери Вавилона.

¹²Ибо так говорит Господь Саваоф: для славы Он послал Меня к народам, грабившим вас, ибо касающийся вас касается зеницы ока Его.

¹³И вот, Я подниму руку Мою на них, и они сделаются добычею рабов своих, и тогда узнаете, что Господь Саваоф послал Меня.

¹⁴Ликуй и веселись, дочь Сиона³⁷⁴! Ибо вот, Я приду и поселюсь посреди тебя, говорит Господь.

¹⁵И прибегут к Господу многие народы в тот день, и будут Моим народом; и Я поселюсь посреди тебя, и узнаешь, что Господь Саваоф послал Меня к тебе.

¹⁶Тогда Господь возьмет во владение Иуду, Свой удел на святой земле, и снова изберет Иерусалим.

¹⁷Да молчит всякая плоть пред лицом Господа! Ибо Он поднимается от святаго жилища Своего.

Мы видим, что описание видения связывает с толкованием Ангела тема Иерусалима. Эта же тема Иерусалима-Сиона продолжается и в междутекстиях. При этом взятое само по себе созерцаемое без толкования Ангела выглядит весьма размытым: если и ясно, что речь идет о восстановлении городской стены, то не уточняется, кто будет жить в восстановленном городе. Эта тема конкретизируется в толковании Ангела: Иерусалим будет заселен (יִשָּׁב) множеством людей, а Yhwh прославится (כָּבֵד) в нем и будет защищать его как огненная стена. Т. е. толкование вводит мотивы вселения в город народа и

³⁷⁴ Более точный перевод: «дочь Сион» (см. ниже).

Yhwh, Который будет защитой, лучшей, чем стена (мотив ограждения города). Тема вселения связана с темой Иерусалима через *посреди* (בְּתוֹכָהּ или בְּתוֹכָהּ).

Продолжение всех вышеуказанных мотивов мы наблюдаем и в речениях 2:10–17. Однако здесь в дисгармонии с темой поселения в Иерусалиме-Сионе начинает звучать тема Вавилона, бежать из которого и призывает пророк. Также подчеркивается тема присутствия (שָׁכַן) Yhwh в Иерусалиме, проецируемое из Его небесного жилища (מְעוֹן). Ст. 16–17 акцентируют эсхатологический аспект третьего видения и последующих за ним междутекстий.

Резюмируя выводы данного параграфа, следует отметить:

1) Жанры междутекстий Зах 2 (призыв к бегству, призыв к радости, апострофа) соответствуют жанрам, имеющим место в устных речах предшествующих пророков. Это многообразие жанров объясняет эффект дробности исследуемого отрывка пророческой книги. Ввиду того, что пророческая традиция предшествует апокалиптике в целом и жанру видений в частности, утверждение о более позднем, чем материал видений, происхождении 2:10–17 звучит по меньшей мере странно.

2) Ряд мотивов 2:10–17 (суд и наказание народов, избрание Иуды, присутствие Господа среди Своего народа, возобновление завета) являются общими с мотивами книги пророка Аггея, что свидетельствует об общей интенции двух пророков.

3) Пестрота, несогласованность друг с другом составляющих междутекстия речений, их фрагментарный характер исключает факт редакции, целью которой была бы гармонизация и ликвидация «неровностей» текста. В то же время их содержание конкретизирует и развивает темы, имеющие место в описании увиденного созерцателем и толковании Ангела.

Завершая подведение итогов, можно сказать, что междутекстия 2:10–17 представляют собой, по всей вероятности, речения из устных проповедей пророка, которые выражают содержание керигмы Захарии. Эти видения во многом построены на противопоставлении Иерусалима – Вавилону, народа

Yhwh – язычникам, плача – радости, следовательно, нельзя отрицать важнейшей роли антитезы в их композиции. Как будет видно ниже, антитеза имеет огромное значение и для других литературных единиц Зах 1–6.

§3.2. Числовая символика видений пророка Захарии

Параллелизм и симметрия текста видений предполагает другое его семантическое измерение – числовое. Для любого читателя Священного Писания очевидна важность употребления богодухновенными авторами тех или иных числовых значений. Регулярно повторяющиеся на библейских страницах числа указывают на связь между священными книгами и на неслучайный характер применения священнописателями указанных чисел, каждое из которых несет определенную смысловую, символическую нагрузку³⁷⁵. Очевидно, что особенно высока роль числовой символики для композиции книг апокалиптического жанра³⁷⁶, но будет ли справедливо это утверждение для книги пророка Захарии и возможно ли «арифметическое» решение вопроса о структуре видений, предстоит выяснить в данном параграфе.

Для объективности результатов исследования будет существенным провести разграничение между «числом» и «количеством». Если под первым мы будем понимать прямое указание числа в изучаемом библейском тексте (например, *четыре рога* в Зах 2:1 или *семь лампад* в 4:2), то под вторым будем подразумевать то или иное количество предметов, число которых прямо не

³⁷⁵ Быт 41:53–54, 50:10, Исх 12:15.19, 24:4, 29:30.37, 34:18, 37:23, Лев 4:6.17, 8:11.33, 12:2, 14:16.51, 24:5, Втор 1:23, Нав 4:3, 6:7.12.14, 18:24, Суд 16:8.13.19, 2Цар 2:15, 21:6, 4Цар 5:10, Иов 2:13, 42:8, Притч 24:16, 26:25, 30:15.24, Ис 4:1, Иер 49:36, 52:20, Иез 1:6.17, 7:2, 10:9.10, 40:41.42, 43:25.26, Дан 4:13 и др.

³⁷⁶ Напр., в Откровении Иоанна Богослова мы видим семь церквей (1:4), книгу за семью печатями (5:1), четыре животных (4:6), число зверя (13:18) и проч.

называется (например, семь (или восемь) видений). Такое разделение будет целесообразным, учитывая возможность редактирования текста, а также вероятность субъективной «подгонки» количества предметов под упоминаемые пророком числа. Отсюда следует, что совпадение количества предметов с тем или иным символическим числом может иметь определенное семантическое (и архитектурное) значение, а может быть простой случайностью. Разумеется, из анализа будет исключена дата в 1:7 – как историческая (символично-аллегорическое толкование этих чисел противоречило бы сказанному в первой главе данной работы). То же касается и 70 годов (שְׁנֵהּ שִׁבְעִים) гнева в плаче Ангела Yhwh (Зах 1:12)³⁷⁷. Ниже мы рассмотрим числа из Зах 1–6 в порядке их упоминания в тексте видений.

1. Четыре (אַרְבָּעָה). Впервые прямо указывается в видении Рогов и Рабочих (2:1. 3). В некоторых патристических комментариях рога по аналогии с Дан 7 отождествлялись с четырьмя мировыми империями³⁷⁸, однако подобное толкование, допустимое на духовном (аллегорическом и анагогическом) уровне, не приемлемо при толковании историческом: пророк предполагает здесь прежде всего виновников катастрофы 586 г. Поэтому будет разумно согласиться с Л. Алонсо Шёкелем и Х. Сикре Диасом, что число рогов – следствие гармонизации текста с четырьмя рабочими (אַרְבָּעִים אֲרָבָעָה) 3 ст. – с одной стороны и с четырьмя царствами пророка Даниила – с другой³⁷⁹. В пророческой речи после видения Верви упоминается о четырех ветрах небесных (כְּאַרְבַּע רוּחֹת), подобно которым Господь рассеял Иуду (2:10). В

³⁷⁷ Отметим, однако, что знаменательное значение этого числа является вполне допустимым (ср. Иер 25:11.12, 29:10, Дан 9:2), но необязательным. Число 70 здесь явно привязано к датировке в Зах 1:7, а значит его возможное символическое значение приобретает характер ненамеренной информации.

³⁷⁸ См.: *Cyrillus Alexandrinus*. Commentariorum in XII prophetas minores. In *Zachariam prophetam* // PL. 72. Col. 29 (приводит в качестве бытовавшего в его эпоху мнения); *Hieronymus, beatus*. Commentariorum in *Zachariam prophetam* // PL 25. Col. 1427. Впрочем, сам святитель Кирилл полагал, что речь скорее идет о ходивших на Израиль и Иудею походами царях – Фуле, Салманассаре, Синаххерибе и Навуходоносоре (см.: *Cyrillus Alexandrinus*. Op. cit. Col. 29). Блаженный Феодорит так же полагал, что речь идет о тех народах, которые воевали против евреев в прошлом (см.: *Theodoretus beatus, episcopus Cyrensis*. Interpretatio *Zachariae prophetae* // PG 81. Col. 1885).

³⁷⁹ *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L.* Profetas. Т. 2. Р. 1155. Бартелеми обращает внимание на то, что в конце 2:4 LXX свидетельствует чтение τὰ τέσσαρα κέρατα, когда в МТ о числе рогов не сообщается (תְּרֵיבֹת; см.: *Barthelemy, D.* Critique textuelle de l' Ancien Testament... Р. 937). Косвенно эти чтения могут свидетельствовать об ассимиляции двух метафор: аграрной и политической.

видении Колесниц сообщается о том, что их четыре (אַרְבַּע מְרֻבּוֹת, как и ветров небесных אַרְבַּע רְחֹת הַשָּׁמַיִם в 5 ст.).

Из отмеченного выше следует, что здесь (как и в случае с «семью» и «двумя», которые будут рассмотрены ниже) мы имеем дело с целой группой примеров употребления одного и того же числа в различных контекстах. Значит, библейский текст допускает возможность интерпретации семантики числа «четыре» посредством сравнительного анализа. Ряд библеистов рассматривает четыре как ветхозаветное число полноты³⁸⁰. Эту позицию, однако не разделяют К. и Э. Мейерсы, полагая, что для древних евреев таковым было число три³⁸¹. (Надо сказать, что сам термин «число полноты» звучит довольно абстрактно и требует более строгой дефиниции). На самом деле в пророческих книгах довольно часто встречаются и три³⁸², и четыре³⁸³, при этом контекст их употребления позволяет квалифицировать и то и другое как «число полноты». Вдобавок в ряде текстов оба числа, а также в числовых притчах стоят рядом³⁸⁴. Специфика употребления чисел в пророческой письменности заслуживает отдельного исследования, здесь же уместно вернуться собственно к тексту видений.

Все случаи упоминания Захарией числа четыре связаны с пространственными категориями. Последнее тесным образом связано с естественнонаучными (в данном случае – географическими) представлениями и подразумевает четыре стороны света, то есть всю землю, находящуюся во власти Господа. Кроме того, из текстологических исследований известна попытка гармонизации видений Коней и Колесниц (в том числе и в

³⁸⁰ *Jeremias Chr.* Op. cit. S. 128–129; *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas.* Т. 2. P. 1155; *Labuschagne C. J. Numerical secrets of the Bible...* P. 71–73.

³⁸¹ «Three is indeed a number symbolic of completeness in Semitic tradition». (*Meyers C., Meyers E. M.* Op. cit. P. 112). Точки зрения этих исследователей будет уместно коснуться ниже, когда речь пойдет о семи.

³⁸² См.: Ис 17:6, Иер 1:2, 25:3, 36:23, 48:34, Иез 5:12, 14:14.16, 40:10, 41:16, 42:3.6, Дан 3:23, 6:13, 10:2, Ам 1–2, 4:8, Ион 2:1

³⁸³ См.: Иер 15:3 (ср. Иез 14:21), Иез 1:6.8. 10.15, 7:2, 10:21, 43:15, Дан 1:17, 7:2.3.6.17, 8:6.22, Ам 1–2.

³⁸⁴ Вспомнить хотя бы типичное для Амоса: *За три преступления Н и за четыре не пощажу его* (Ам 1–2). У Иезекииля три праведника (14:14.16) упоминаются рядом с четырьмя казнями (21 ст.). Примечателен (но сомнителен как аргумент) в этом смысле и отрывок из пророка Иеремии (Иер 36:23). Ср. Притч 30:15, 18.21..24.29.

«арифметическом» плане): когда против трех мастей коней в Зах 1:8 (МТ) в LXX их оказывается 4, как и в Зах 6:1–8³⁸⁵. Очевидно, что подобная гармонизация носила намеренный характер. Поэтому целесообразно согласиться с архимандритом Ианнуарием (Ивлиевым), что четыре выступает здесь (как и в Апокалипсисе) в качестве числа мира, числа земли³⁸⁶. В целом же структурообразующая роль данного числа в видениях Захарии на уровне объемных единиц текста (видений, пророчеств) довольно мала: в тексте нет очевидным образом маркированных, являющихся бесспорными для исследователей «четвериц» видений или пророчеств.

2. Один (אֶחָד). В обетовании первосвященнику Иисусу в 3:9 сообщается об одном камне с семью очами/начертаниями (עַל־אֶבֶן אֶחָד שִׁבְעָה עֵינַיִם) и о том, что Господь истребит грех (חַטָּאת) этой земли *в один день* (בְּיוֹם אֶחָד). Это число не имеет мнемонической значимости, а о его символике говорить сложно. Очевидно, что единица предполагает некоторую целостность, дальнейшие же размышления на эту тему уведут исследователя в область сомнительных гипотез и малообоснованных догадок. К тому же сам текст видений, прямо называя это число только здесь, не позволяет в достаточной мере проанализировать семантику этого числа у Захарии.

3. Семь (שִׁבְעָה). Кроме вышеупомянутого камня с семью очами встречается в видении Светильника. Это семь лампад (שִׁבְעָה נֵרֹתַיִהָ) и семь трубочек (שִׁבְעָה מִנְצָקוֹתַיִם) во 2 ст., а также *семь очей Господа, которые охватывают взором всю землю* (שִׁבְעָה־אֵלֶּהָ הָמָּה עֵינַיִ הַנְּהָ מְשׁוֹטְטִים בְּכָל־הָאָרֶץ) в ст. 10β. Вообще это видение насыщено цифрами. Последние являются истолкованием семи лампад и подразумевают всеохватность взора и всевидение Господа. Такое понимание не исключает более специального толкования блаженного Феодорита. Этот отец Церкви учит: «Ибо *свещник злат* показывал теперь Ангел Пророку, как образ Божественного Промышления (εἰς

³⁸⁵ См. Barthelemy, D. Critique textuelle de l' Ancien Testament T. 3. Fribourg; Göttingen, 1992. P. 935 – 936.

³⁸⁶ Ианнуарий (Ивлиев), архим. И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. М., 2016. С. 90.

τύπον θείας... προμήθειας), которое управляет и небесным и земным; *седьмь светильник*, равночисленные семи дням недели, представляют собою непрерывность и непрекращаемость Божия Промысла (τῆς θείας... πρόνοιας); *седьмь чашиц*, изливающие елей, означают преизобильную щедроту Божия человеколюбия»³⁸⁷.

К. Дж. Лабушань усматривает прямую связь между седмичным циклом видений пророка Захарии и образом центрального положения меноры. «В Исходе 30:26–28, – пишет он, – заповедь Бога Моисею помазать святыя предметы и их снаряжение, мы насчитываем 7 предметов с менорой в центре:

1. Скиния Свидения
2. Ковчег Завета
3. Престол и все его сосуды
- 4. Светильник и его принадлежности** [выделено Лабушанем – В. Б.]
5. Кадильный Жертвенник
6. Жертвенник Всесожжения и все его сосуды
7. Умывальник (бассейн?) и его подставка»³⁸⁸.

Библеист обращает внимание, что эта перикопа встречается в четвертой божественной речи (30:22–33) в центре первой серии семи речей Yhwh в законах о скинии.

Аналогичную структуру прослеживает К. Лабушань и в дошедшем до нас тексте видений, который он приписывает «автору Захарии 1–8, ответственному за редактирование видений пророка» и использовавшему «структуру этих текстов о меноре:

- | | | |
|-----------|----------------------------------------------|------------------------|
| 1. | Всадник и кони | 1:1–17 |
| 2. | Четыре рога и четыре рабочих | 2:1–4 (1:18–21) |
| 3. | Муж с землемерной вервью | 2:5слл. (2:1слл.) |
| 4. | Менора с лампадами и маслинами 4:1–14 | [так в тексте – В. Б.] |
| 5. | Летающий свиток | 5:1–4 |

³⁸⁷ Феодорит Кирский, блаженный. Указ. соч. С. 99; PG 81, col. 1897.

³⁸⁸ Labuschagne C. J. Numerical secrets of the Bible... P. 48.

6. Мерный сосуд 5:5–11

7. Четыре колесницы и их лошади 6:1–8»³⁸⁹

В этой схеме первое и последнее видения соответствуют друг другу тем, что оба относятся к лошадям, и задают симметрию всему циклу. Есть здесь, по наблюдению К. Лабушаня, и слова, сказанные ангелом в стихе 4: 10b, которые чрезвычайно трудно интерпретировать и можно понимать как намеки на присутствие Бога. Фраза *эти семь - глаза Господа, которые охватывают взором всю землю*, может быть принята как относящаяся в первую очередь к камню с семью гранями (3:9), но их также можно понимать как указывающие на менору и ее *семь светильников и по семь на каждой из ламп* (4: 2). «В последнем случае семь светильников можно рассматривать как символически представляющие семь глаз Господа, и, конечно, семь глаз обозначают вездесущие Божие»³⁹⁰. Наконец, примечателен факт, что К. Лабушань усматривает в ряде библейских текстов в качестве структурообразующего числа одиннадцать как сумму семи и четырех ($7+4=11$)³⁹¹. Однако последнее числовое решение вряд ли будет справедливым для Зах 1–6 в свете вышенаписанных выводов касательно структурообразующей роли числа четыре.

Вышеуказанная позиция вступает в прямую конфронтацию с концепцией К. и Э. Мейерсов, изложенной в их комментарии на книгу Захарии. Исследовав разномастных лошадей в видениях Коней и Колесниц, эти комментаторы обращают внимание на то, что вместе первое и последнее видение дают семь групп коней. При этом если первое видение при четырех упоминаемых конях указывает три лошадиных масти, то последнее говорит о колесницах, в которые запряжены лошади четырех мастей (подробнее речь о них пойдет в следующем параграфе). И хотя масти в основном дублируются, на выходе К. и Э. Мейерсы получают семь ($3+4=7$). Свою арифметику они подкрепляют тем фактом, что слово «земля» встречается три раза в 1 гл. и четыре – в 6. Они резюмируют:

³⁸⁹ Op. cit. P. 48.

³⁹⁰ Op. cit. P. 49.

³⁹¹ *Labuschagne C. J. Numerical secrets of the Bible...* P. 57–70.

«Модель трех + четырех = семи повторений, символизирующая, возможно, совокупность или полноту первого и последнего видений и всего, что происходит между ними»³⁹². В поддержку их гипотезы говорит и тот факт, что поименно в Зах 1–6 названы семь человек (Захария, Иисус, Зоровавель, Хелдай, Товия, Йедаия и Иосия)³⁹³, из которых трое названы с патронимией: Захария в 1:7, Иосия в 6:10 и Иисус (по другой версии – Зоровавель) в 6:11.

Концепция супругов Мейерсов относительно чисел могла бы многое объяснить в запутанной структуре видений пророка Захарии. Например, почему видение Иисуса стоит между третьим и четвертым видениями. Получается, что это пророческое видение (по определению Э. Ценгера) делит видения на три и четыре, когда как Венчание (6:9–15) «венчает» седмеричный цикл, как и видение Иисуса, не входя в число семи. $3+4=7$. И ещё пара, связанная не жанром, но тематикой. Итого: 7 и 2. Тем не менее, что касается трёх и четырех, то приходится признать, что при отсутствии в тексте видений прямого указания числа три позиция К. и Э. Мейерсов остаётся весьма уязвимой для критики. (Мы уже указывали, что в качестве традиционного для семитов «числа полноты» они рассматривают три, а не четыре, апеллируя к примеру пророка Иезекииля, разделившего свои отрезанные волосы на три части в Иез 5:1–3). Однако это не означает ещё, что эта позиция не верна.

Достоинно внимания, что в отличие от четырех число семь в изучаемых видениях не только частотно, но и имеет устойчивые аналогии в композиции данного библейского текста. Маркировки видений, их повторяющаяся структура (см. §2.3 данной работы) позволяют весьма четко выделить в визионерском материале семь похожих друг на друга литературных единиц.

4. Два (שְׁנַיִם). Это еще одно число, прямо упомянутое в видении Святильника: *две маслины* (שְׁנַיִם הַזַּיִתִּים) в 4:11, *две масличные ветви* (שְׁבִלֵי הַזַּיִתִּים) и *две золотые трубочки* (שְׁנַיִם צְנִתְרוֹת הַזָּהָב) в 4:12. Все эти созерцаемые

³⁹² Meyers C., Meyers E. M. Op. cit. P.322.

³⁹³ Мы исключаем из числа имен Дария, поскольку это имя – скорее часть датировки и имеет мало отношения собственно к тексту. Возможно, фигура этого царя в видениях находится в оппозиции к Yhwh (см. §4.1 данного исследования).

пророком предметы связаны друг с другом «технически»: с двух ветвей (по одной – от каждого оливкового дерева) масло капает и через трубочки-תְּרוּתֹת подается к светильнику. Поэтому основное внимание здесь сосредоточено на двух масличных деревьях. Они-то и истолковываются в 14 ст. как *два сына помазания* (שְׁנֵי בְנֵי הַיִּצְהָר). Видение Ефы содержит упоминание *двух* крылатых *женщин* (в 5:9 נְשִׁים נָשִׂים), унесших ефу в землю Сennaар. Колесницы выступают *между двух гор* (מִבֵּין שְׁנֵי הַהָרִים, 6:1). Наконец, в Венчании в 6:13 содержится пророчество о совете мира между двумя (עֲצַת שְׁלוֹם תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם), а также имена четырех в 10 и 15 стихе (они остаются проблемой для экзегетов).

В видении Всадника между миртами (Зах 1:8–13) возможно, что имплицитно подразумевается два мирта. Такое предположение допускает интерпретация двух деревьев как некоего «портала» в созерцаемый мир³⁹⁴ (ср. с двумя горами в 6:1). Впрочем, здесь это число неочевидно.

Как и семь, число два имеет явные аналогии в самой структуре видений: в очевидной параллели друг к другу находятся пророчество к Иисусу (3:8–11) и пророчество к Зоровавелю (4:6b–10a), пару образуют видение Иисуса (3:1–7) и эпизод Коронации (6:9–15). Если же говорить о семантическом значении указанного числа, то последнее обычно квалифицируют как «число истинного свидетельства»³⁹⁵, а также, применительно к данному пророческому тексту речь может идти о неких «вратах» между миром профанным и сакральной реальностью. Первому значению вероятнее всего соответствует использование «двойки» в 4:14 и связанных с этим стихом 4:11–12(все – в видении Светильника), второму – две горы в 6:1 (и два мирта в 1:8).

5. Двадцать (עֶשְׂרִים) и десять (עָשָׂר). В видении Свитка приводятся его длина и ширина (20×10 локтей), что делается просто для того, чтобы подчеркнуть его гигантские размеры.

³⁹⁴ См., например, «небесные врата» (Himmelstor) у Ревентлау (*Reventlow H., Graf. Op. cit. S. 40–41*) или некое место «взаимодействия реального и трансцендентного мира, человеческой и Божественной сферы» («ein Ineinander von realer und übersinnlicher Welt, menschlicher und göttlicher Sphäre») у Вилли-Пляйн (*Willi-Plein I. Op. cit. S. 62*).

³⁹⁵ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* И увидел я новое небо и новую землю... С. 90.

Исследуя вопрос о числах, в данном параграфе мы старались опираться на конкретные и прямо названные числа. В результате наиболее часто встречаются числа: один (2 раза) четыре (4 раза), семь (4 раза) и два (6 раз). Создается впечатление, что два – основное число, задающее и структуру текста. Однако на уровне «макроструктуры» видений Захарии имеет значение не столько частотность упоминания того или иного числа в тексте, сколько наличие в этой структуре прямых числовых аналогий в виде количественной характеристики однородных перикоп. И здесь приоритет приходится отдать семи. На то, что два как структурообразующее число уступает первенство семи, указывает функция двоицы как «предстоящих фигур», которые должны подчеркнуть центральный образ визии: светильник между двумя маслинами, две женщины, подхватившие ефу, кони между двух гор, совет мира между двумя. Чтобы окончательно дискредитировать приведенную здесь «статистику» чисел, обратим внимание и на причины повторения чисел в видении Светильника: они либо «технические» (цель которых – объяснение устройства и функционирования меноры), либо герменевтические (истолковывающие символический визионерских образов).

Таким образом, «арифметической формулой» видений является $7+2$, где 7 – собственно видения (в апокалиптическом смысле), выстроенные по принципу меноры; а 2 – «исторические» видения, которые как бы накладываются на этот седмичный цикл. Из всех упоминаемых Захарией чисел лишь эти два имеют соответствие в количественных характеристиках гомогенных литературных единиц. Завершая данный параграф, остаётся признать, что наличие в структуре цикла видений числовой символики при нынешнем состоянии науки может являться аргументом лишь второго порядка.

§3.3. Символика цвета и цветовая гамма видений пророка Захарии

Важным компонентом, формирующим композицию видений, является цвет. Ветхозаветные тексты, как правило, довольно скупы на краски, однако у пророка Захарии они (как и числа) используются довольно активно. В данном параграфе речь преимущественно пойдет об употреблении лошадиных мастей в открывающем и завершающем цикл видениях Коней (1:7–17) и Колесниц (6:1–8). Это перечисление окрасок, которое выглядит нехарактерным для лаконичного ветхозаветного текста, обращало на себя внимание экзегетов с античной эпохи. Названия этих конских мастей на древнееврейском и древнегреческом (как в LXX) следующие: סָרָס (πυρρός), פָּרָשׁ (ψαρός), לָבָן (λευκός), רָחֹק (μέλας), רָחֹק (ποικίλος).

Христианские экзегеты IV–V вв. (блаженный Иероним, блаженный Феодорит, святитель Кирилл Александрийский) преимущественно понимали под конями/колесницами посланных к четырем царствам из пророчества Даниила (Вавилонское, Персидское, Греко-Македонское, Римское (см. Дан 7); вероятно, аналогия возникла в связи с упоминанием четырех ветров небесных в Дан 7:2 и Зах 6:5). Сами масти коней при этом отождествлялись с собственно упомянутыми царствами, хотя удовлетворительного истолкования этих цветов не дается. Если древние христианские авторы при толковании данного отрывка опирались на книгу Даниила, то дореволюционные отечественные исследователи книги Захарии (кроме епископа Палладия, который почти буквально следовал патристической традиции ³⁹⁶) делали акцент на новозаветном Откровении Иоанна. Так в духе Иоаннова Апокалипсиса толкует цвета коней протоиерей Павел Образцов ³⁹⁷, а протоиерей Дмитрий Рождественский отмечает: «Цвета коней, без сомнения, имеют символическое значение, как указания на те бедствия, которыми поразит Господь народы,

³⁹⁶ Палладий (Пьянков), еп. Указ. соч. С. 8.

³⁹⁷ Образцов П., прот. Указ. соч. С. 20–21.

живущие в безопасности и благополучии...»³⁹⁸. Следует отметить, что цвета коней в Откр. 6:1–8 символизируют грядущие бедствия: белый – поражение от врага, рыжий (кровавый) – войну, вороной – голод, бледный (трупный) – смерть³⁹⁹. Резюмируя вышеизложенные точки зрения, можно сказать, что как в патристической, так и в дореволюционной отечественной экзегезе преобладала тенденция символического понимания цветов коней в Зах 1–6, продиктованный влиянием книг Даниила и Откровения Иоанна.

Что касается зарубежных ветхозаветных исследований, здесь отчетливо прослеживаются две позиции в отношении цветов коней из видений Захарии. Согласно первой позиции, представленной Х. Иеремиасом, графом Х. Ревентлау, Х. Сикре Диасом⁴⁰⁰, Х. Делькуртом⁴⁰¹ и др., цвета не несут какого-либо значения кроме как выражения реалистичности видений. В подтверждение этого Х. Иеремиас акцентирует внимание на том, что все цвета коней – это масти, которые встречаются в реальной жизни у реальных коней⁴⁰². Сторонники другой позиции сближаются с христианской традицией в признании аллегорического смысла цветов, однако усматривают здесь не богословский смысл, а ищут истоки в современном Захарии естествознании. Например, Х. Гезе связывает три цвета первого видения пророка с концепцией трех континентов (Азия, Европа, Африка) старшего современника Захарии Гекатея Милетского, а четыре цвета из последнего видения – с концепцией четырех ветров, веющих из «углов мира»⁴⁰³. Эта оригинальная гипотеза, однако, оказалась несостоятельной: $\square \text{X}$, в Зах 1 отождествленный с восточной Азией, в Зах 6 отождествляется Х. Гезе с западным ветром. Л. Г. Ригнелль предпринял разделение четырех цветов на две группы, одна из которых символизирует спасение, другая – суд и наказание⁴⁰⁴. Точка зрения Л. Ригнелля

³⁹⁸ *Рождественский Д., прот.* Указ. соч. С. 108; ср. с. 122.

³⁹⁹ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Указ. соч. С. 104–106.

⁴⁰⁰ *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L.* Profetas. T. 2. P 1165.

⁴⁰¹ *Delkurt H.* Op. cit. P. 39.

⁴⁰² *Jeremias Chr.* Op. cit. S. 130

⁴⁰³ *Gese H.* Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch// Zeitschrift für Theologie und Kirche Vol. 70. 1973. № 1. S. 32 – 34.

⁴⁰⁴ *Rignell L. G.* Die Nachtgesichte des Sacharja: Eine exegetische Studie. Lund, 1950. 30–32, 204–205.

также несостоятельна ввиду несовпадения количества и набора цветов в первом и последнем видениях.

Несколько отдельно стоит позиция К. и Э. Мейерсов, чьей концепции относительно связи числа видений с мастями и числом лошадей в первом и последнем видениях мы касались в предыдущем параграфе. Отрицая гипотезу Макхарди о четырех цветах в 1:8 Мейерсы вслед за Н. Харойвени связали здесь три масти с преобладающими в Палестине в месяц шват цветами ландшафта. Цветение красных тюльпанов и анемонов в сочетании с белыми цветами миндаля, раkitника венечного и белых анемонов дают ту цветовую гамму, которая совпадает с мастями лошадей: красный, белый и (в интерпретации Харойвени) румяный на белом фоне⁴⁰⁵. Выступившим на войну колесницам в 6:1–8 прятаться не надо, и они, как полагают К. и Э. Мейерсы, помимо красного, белого (но без гибридного קֶרֶם), имеют еще два цвета – черный и כָּהֵן, который комментаторы определили как пёстрый, пятнистый или желтый⁴⁰⁶. Здесь К. и Э. Мейерсы ссылаются на А. Бреннера, который на материале 98 языков определил, что белый, черный и красный составляют изначальную основу цветовой терминологии, а дальше идут вариации. Это заставляет комментаторов прийти к выводу, что во времена Захарии древнееврейский язык еще не знал специального термина для желтого цвета⁴⁰⁷.

Завершая рассмотрение истории вопроса, стоит указать на слабые стороны изложенных точек зрения. Исследователи, усматривающие в указанном библейском тексте лишь природную окраску коней, вступают в противоречие с отмеченной Э. Ауэрбахом особенностью библейского нарратива: отсутствие конкретно-наглядных деталей, сосредоточенность на одной канве повествования и введение этих конкретно-наглядных деталей лишь для того,

⁴⁰⁵ «The natural vegetation of the tenth month created a palette of mixed red and white». (Meyers C., Meyers E. Op. cit. P. 113). Эта гипотеза была почерпнута из *Hareuveni N. Nature in our Biblical Heritage*. Kiryat Ono, Israel: Neot Kedumim, 1980. Pp. 115–117.

⁴⁰⁶ См.: Meyers C., Meyers E. Op. cit. P. 320.

⁴⁰⁷ Ibid. P. 321.

чтобы выделить основную мысль автора⁴⁰⁸ (принцип «ничего лишнего»). Сторонники же того, что цвета несут еще дополнительный смысл (естественнонаучный или символический) не способны найти сколь-либо твердые свидетельства своих концепций в библейском тексте.

В филологической плоскости вопрос сводится к тому, несут ли масти коней у пророка Захарии какую-либо важную для изложения его пророческой керигмы видений смысловую нагрузку (как в Откр 6:1–8) или же библейский автор прибегает к ним для отображения яркости и живости картинки. Разумеется, первое решение предполагает и структурирующее значение цветов коней. Очевидно, что согласие со второй точкой зрения, сводящей к нулю (или к нулевому уровню аллегории) смысловую и архитектурную (но необязательно структурообразующую) значимость цвета в тексте видений Захарии, сделает нецелесообразным с точки зрения богословия и экзегезы в том числе и решение текстологической проблемы (разночтение между MT и LXX по поводу мастей). Проще говоря, если указание на цвет пророк стремится всего-навсего подчеркнуть реальность увиденного им, то кони вполне могли быть и других мастей, т.к. их цвет не несет никакой символики.

В таком случае принятие первой позиции сделает проблему семантики цветов в Зах 1–6 актуальной с точки зрения экзегезы и богословия. Однако при этом исследователь вынужден будет констатировать, что подобное смещение акцента с *ιστορία* на *ἀλληγορία* принесет некоторый ущерб реалистичности видения.

При решении поставленной в данном параграфе проблемы мы будем исходить из утверждения М. М. Бахтина об архитектонике как содержательно-формальном единстве литературного произведения. Кроме того, исследуемый отрывок этого произведения (книги Захарии) будет рассматриваться как структурная часть макротекста – в данном случае Масоретского текста. Такой подход позволит прибегать к поиску интертекстов (конкретно речь идет об

⁴⁰⁸См.: Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976. С. 29–30.

употреблении названий цветов, их значении и символике) в других ветхозаветных книгах. Результаты поиска можно приложить к употреблению цветов в первом и последнем видении Захарии.

Ввиду явных недостатков интертекстуального метода здесь применяются и текстлингвистические методы. Целью синтаксического анализа будет оценить место образа разномастных коней/колесниц в структуре и речевой перспективе видений пророка Захарии.

Упомянутые Захарией масти коней распределены в тексте видений следующим образом:

חֲדָשׁ (гнедой)	1:8 (2 р.)	6:2	
קֶשֶׁט (рыжий)	1:8		
לָבָן (белый)	1:8	6:3	6:6
שָׁחֹר (черный)		6:2	6:6
בָּרָד (пестрые)		6:3	6:6
זָמָא (либо «пятнистые», либо «сильные»)		6:3	6:7 ⁴⁰⁹

Очевидно преобладание белого (во всех отрывках) и гнедого (в 1:8 и 6:2, в первом случае – два раза). Судя по данным BDB эти цвета встречаются чаще других и во всем тексте Ветхого Завета.

חֲדָשׁ (темно-красный, гнедой) довольно устойчиво ассоциируется с кровью. Так во 2 Цар 3:22 моавитянский воинам вода показалась красной (חֲדָשׁ) как кровь (כָּדָם). В том же смысле Ис 63:2 описывает червленые (חֲדָשׁ) ризы выходящего из Эдома Yhwh: они красны от крови врагов (грешников?), которых Он топтал как виноградник в точиле. Примечательно, что связь этого цвета с символикой греха прослеживается в Ис 1:18:

אִם־יִהְיֶה חַטָּאתְכֶם כַּשָּׁנִים כַּשֶּׁלֶג

אִם יִשְׂדֵימוּ כְּתוֹלַע כַּצֶּמֶר יִהְיוּ:

⁴⁰⁹ *Jeremias Chr.* Op. cit. S. 126. Цвета идентифицированы по *Grandwohl R.* Die Farben im Alten Testament, BZAW 83, 1963, S. 8.

Если будут грехи ваши, как багряное, – как снег убелю;

Если будут красны, как пурпур, – как волну убелю.

Параллелизм позволяет установить здесь противопоставление червленого (אָדָם – цвет греха) белому (לָבָן – цвет чистоты). Вероятно, с грехом связана и масть рыжей телицы (פֶּרֶה אֲדָמָה). Как и в Ис 63:2 в Наум 2:4 корень אָדָם (здесь глагол – быть красным) приобретает боевые коннотации (מִגֵּן גְּבֻרֵיהוּ מְאֹדָם *щит богатырей его красен*) и употребляется при описании победоносной армии, которая разгромит Ассирию.

קֶשֶׁט представляет собой *haraх legomena* и не имеет параллелей в других ветхозаветных текстах.

Как говорилось выше, белый цвет לָבָן довольно частотен в еврейской Библии. Например, в Быт 49:12 говорится о белых от молока (לָבָן...מֵחֵלֶב) зубах Иуды (в пользу предполагаемой антитезы, кстати свидетельствует то, что выше, в 11 стихе автор книги Бытия говорит о кровавом цвете одежды Иуды). Другое упоминание белого, значимое для выяснения символического значения данного цвета, находится в Еккл 9:8, где белые ризы предполагают радость праздника.

В последнем видении קֶשֶׁט исчезает, зато появляется два других цвета – שֹׁהַר и דָּבָר. Первый (черный) также довольно частотен и многозначен. Это и черный цвет человеческих волос как признак излечения паршивости (Лев 13:31. 37), и чернота как цвет юности (Еккл 11:10), и чернота лиц князей иудиных (Плач 4:8, а ведь в предыдущем стихе (7) они *были чище снега, белее молока*).

Что же касается דָּבָר – пятнистого, пестрого, то кроме Зах 6 он применяется в Быт 31:11–12 для пятнистых коз Иакова.

Обращает на себя внимание то, что пророк упоминает лишь пять мастей, что можно объяснить следующими причинами: α) слабым развитием и (или) распространением коневодства у древних иудеев; β) наличием конских пород лишь с перечисленными мастями (не противоречит первой); γ) намеренным указанием данных цветов с целью привнесения в видения дополнительных смыслов. И хотя наиболее убедительным кажется последнее обоснование, нельзя отрицать и первого.

Подводя промежуточный итог, можно констатировать, что из пяти цветов, отнесенных Захарией к коням, более или менее устойчивые коннотации на основании других мест Ветхого Завета возникают лишь в связи с דם (кровь, война, грех, наказание) и, может быть, לבן (радость, торжественность). Однако нельзя делать конкретные выводы без анализа синтаксической структуры избранных пассажей.

В Зах 1:8 после «признания», вводимого qāṭaltî (רָאִיתִי), следует высказывание, которое синтаксически можно разделить на три предложения:

רָאִיתִיו הַלַּיְלָה וְהָיָה-אִישׁ רֹכֵב עַל-סוּס אָדָם

וְהוּא עֹמֵד בֵּין הַדְּטִים אֲשֶׁר בְּמִצְלָה

וְאַחֲרָיו סוּסִים אֲדָמִים שְׂרָקִים וְלִבְנִים:

видел я ночью: вот, муж на красном коне,

а он стоит между миртами, которые в глубине,

а позади него кони красные, рыжие и белые

[перевод мой – В. Б.]

Грамматически схемы этих небольших предложений можно представить как: wəhinnêN qōṭēl, wəN qōṭēl, wə'aḥārāyw N qōṭēl. Если принять, что описания видений представляют собой последовательность развивающихся в созерцаемом мире событий, то можно предположить, что речь идет о переднем плане повествования (выражается обычно wəhinnêN+N, wəhinnê qōṭel именными предложениями)⁴¹⁰. При этом очевидно нарушен обычный для иврита порядок слов в древнееврейском предложении (VSO), что свидетельствует о коммуникативной выделенности фигуры субъекта⁴¹¹.

Некто (שׂוֹרֵץ) на красном коне между миртами указывается на первом месте во всех трех секциях: во второй посредством אִישׁ, в третьей посредством местоименного суффикса 3-го лица ед. числа (אֲחֵרָיו). И то, что муж сидит на коне именно светло-гнедой (אָדָם) масти вкупе с тем, что этот цвет упоминается в данном стихе дважды, подчеркивает особое значение этого цвета для

⁴¹⁰ Лезов С. В. Синтаксис глагола в древнееврейском повествовании. С.214.

⁴¹¹ Лезов С. В., Эйделькинд Я. Д. Si vera lectio... С. 176–177.

повествования. Не лишним будем добавить и то, что קָרָשׁ иногда ассоциируется с рыжим (светло-красным) цветом⁴¹².

В этом избытке красного можно угадать авторскую интенцию. Известно, что конь в Библии – животное боевое. Из предыдущего параграфа ясно, что червлёный цвет также может указывать на воинственность и наказание грешников (о «конях Yhwh» см. Авв. 3:8, Иоиль 2:4–5, Ис 66:15). Еще святитель Кирилл Александрийский писал, что всадник на коне, «имеющем цвет как бы кровавый» (οἶον ἐξ αἵματος ἔχοντι χροιάν), указывает на опытность в военном деле⁴¹³. М. Р. Стед полагает, что здесь автор намеренно нагнетает воинственные обертона, чтобы затем неприятно удивить читателя. Ожидаемого им (вернувшимся из плена иудеем) суда и наказания над виновниками его лишений не происходит, всадники высылаются не на войну, а лишь на разведку и докладывают: *земля населена и покойна* (Зах 1:11)⁴¹⁴. На мой взгляд этот воинственный настрой (а следовательно, и последующее разочарование) усиливается посредством сгущения кровавых (םדא) красок в стихе.

Синтаксис Зах 6:1–3 во многом схож со структурой 1:8.

וַאֲשָׁב וְאֶשָּׂא עֵינַי וְאֶרְאֶה
וְהִנֵּה אַרְבַּע מְרֻכְבוֹת יֹצְאוֹת מִבֵּין שְׁנֵי הַהָרִים
וְהַהָרִים הָרִי נְהַשֵּׁת:
בְּמִרְכָּבָה הָרְאשֹׁנָה סוּסִים אֲדָמִים ו
בְּמִרְכָּבָה הַשְּׁנִיָּת סוּסִים שְׁחֹרִים.
וּבְמִרְכָּבָה הַשְּׁלִישִׁית סוּסִים לְבָנָם
וּבְמִרְכָּבָה הָרְבִיעִית סוּסִים בְּרֹדִים אֲמָצִים:

*И обратился я, и поднял глаза мои и увидел:
и вот, четыре колесницы выходят из ущелья между двумя горами;
а горы те были горы бронзовые.
В первой колеснице кони красные,
во второй колеснице кони вороные;*

⁴¹² Grandwohl R. Die Farben im Alten Testament, BZAW 83, 1963, S. 8.

⁴¹³ Cyrillus Alexandrinus. Commentariorum in XII prophetas minores... //PG 72, col. 20.

⁴¹⁴ Stead M. Op. cit. P. 87 – 88.

*а в третьей колеснице кони белые,
а в четвертой колеснице кони пестрые, сильные.*

[перевод мой – В. Б.]

Однако если в первом видении акцент сделан на всаднике на гнедом коне между миртами, в последнем в качестве контрастной темы высказывания выступают уже колесницы с запряженными в них конями. Схема первого высказывания, описывающего увиденное – wəhinnêN O, следующего – wəN+N, остальных – (wə)O N+N. Очевидно, что и здесь перечислены общеупотребительные цвета лошадиных мастей, дополненные пятнистым окрасом (כרר). Колесницы – это четыре ветра небесных (Зах 6:5 ср. 2:10). Несомненно, что четверичное число выражает полноту, всеохватность, поскольку задача посланного от Yhwh имеет значение для всей земли⁴¹⁵. Эта задача – наказание грешников, для изображения которой используется образ посланных колесниц Yhwh. (Х. Сикре Диас считает их символом холеры⁴¹⁶, но мы воздержимся от столь смелых интерпретаций.) Ожидаемая с начала видений пророка Захарии читателем справедливость восторжествовала. Цвета же здесь, вероятно, не несут какой-либо дополнительной информации, кроме как обозначения обычных конских мастей. Впрочем, нельзя до конца отрицать и наличия других (символических, космологических, мифологических) смыслов, однако при сегодняшнем уровне развития науки и имеющихся источниках это вряд ли возможно.

Из вышесказанного становится ясно, что не только за гнедыми, но и за всеми конскими мастями, упоминаемыми пророком Захарией, может стоять определенное символическое значение. Это мы выяснили путем поиска того контекста, который сопровождает прилагательное כרר в параллельных библейских текстах. Однако признание за цветами (пусть даже одним) такой символической (сверх буквальной) смысловой нагрузки порождает определенные герменевтические проблемы, которые могут проявить себя при

⁴¹⁵ *Jeremias Chr.* Op. cit. S. 130

⁴¹⁶ *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L.* Profetas. T. 2. P 1167.

перевод. Проблемы эти обусловлены прежде всего противоречием между реальной лошадиной мастью (прагмой) и словом **דָּם** как определенным самостоятельным знаком (семемой). Для того, чтобы вникнуть в суть этого противоречия, обратимся к теории, но прежде рассмотрим варианты идентификации мастей реальных лошадей, которые существовали в Передней Азии в эпоху составления текста видений Захарии.

Выше уже были приведены цвета лошадей, идентифицированные в работе Р. Грандволя. Однако в недавно вышедшей статье Д. Абернети предпринята новая попытка реконструкции мастей, основанная (и в этом ее несомненная научная ценность) на генетических исследованиях. Таким образом, согласно Д. Абернети:

דָּם – палитра от коричневого до светло-красного (розового) (1:8,6:2);

שָׂרָק – сабино, тобиано или леопардовый/пятнистый (1:8);

לָבָן – серый или белый (1:8, 6:3.6);

שָׁחַר – вороной или очень темно-гнедой (6:2.6);

בָּרָד – пестро-серый или синий роан (6:3.6)⁴¹⁷.

Принимая указанную реконструкцию как достоверную, мы столкнемся с тем, что внешний вид **דָּם סָוֵם**, означающий широкий спектр цветов, в том числе и светло-рыжего коня, современник Захарии мог вовсе не ассоциировать с тем **דָּם**, который в других местах Писания указывал на кровь и войну. Разумеется, здесь можно принять позицию А. С. Десницкого, согласно которой слово само по себе уже существует как знак, символ и определенное сочетание звуков уже может указывать на дополнительный смысл, который подразумевается

⁴¹⁷«דָּם» – a range from brown to red to pink (1:8,6:2)

שָׂרָק – sabino, roan, mealy, tobiano, or leopard-spotted patterns in addition to a base coat color of chestnut or light bay (1:8)

לָבָן – gray or white (1:8, 6:3.6)

שָׁחַר – black horse and very dark bay (6:2.6)

בָּרָד – dappled gray or blue roan (6:3.6)»

(Abernethy D. Translation of Horse Colors in Zechariah 1:8; 6:2–3, 6 Based on Textual and Material Evidence// JBL. 2017. № 3. Pp. 604–607).

автором⁴¹⁸. Подобное решение вопроса вполне возможно, однако, для того, чтобы выкристаллизовать проблему, обратимся к лингвистической теории.

В своих «Пролегоменах к теории языка» Л. Ельмслев выделяет такие понятия как «материал содержания» и «материал выражения». (К проблеме перевода цветов будет уместно заметить, что в той же работе датский лингвист сравнил несовпадения названий цветов в английском и валийском языках. Но не будем пока заострять на этом внимания). Первый представляет собой «аморфную массу мысли», предполагая некий смысл, стоящий за выражением. Второй предполагает собственно выражение этого «нерасчленённого аморфного континуума»⁴¹⁹. Примеры того, как в разных языках могут не совпадать и материал содержания и материал выражения приводит сам Ельмслев. Так английское выражение “I do not know” и немецкое “Ich weiss nicht” совпадают по материалу содержания («я не знаю»), но имеют различный материал выражения (разные грамматические структуры, разные глагольные корни и проч.). В то же время обратный случай мы наблюдаем с нем. Gott англ. good, когда слова с общим материалом выражения (в данном случае – общим корнем) подразумевают разное содержание, не совпадают по смыслу («Бог» и «добрый» соответственно).

Возвращаясь к тексту видений пророка Захарии, придётся признать, что ⲡⲦⲘ, за которым мы вслед за святителем Кириллом признаём определённое аллегорическое значение, будет выражать это значение тогда и только тогда, когда он будет через материал выражения сохранять связь с другими ⲡⲦⲘ в параллельных библейских текстах. Естественно, что предлагаемый Д. Абернети перевод «светло-рыжий» или «коричневый» будет лишь затемнять этот смысл, делать неявными параллели. С другой стороны, русское «красный» не применимо к конской масти. Поэтому было бы целесообразным оставить перевод славянский и синодальный перевод «рыжий».

⁴¹⁸ Десницкий А. С. Поэтика библейского параллелизма. М., 2007. С. 103–105, 141–144.

⁴¹⁹ Ельмслев Л. Пролегомены к теории языка// Новое в лингвистике. Вып. I. 1960. С.309–311.

Таким образом, употребление אָדָם в Зах 1–6 является как раз тем случаем, когда материал выражения подразумевает в какой-то степени и материал содержания.

Итак, в результате предпринятой попытки художественной интерпретации цвета и выяснения его структурирующей роли в тексте видений пророка Захарии были сделаны следующие выводы. Изучение упоминаний этих цветов в Ветхом Завете привело к выводу, что наиболее устойчивые коннотации вызывает цвет אָדָם (червлёный), на втором месте после него стоит לָבָן (белый). Остальные цвета трудно ассоциировать с чем-либо конкретным, имеющим значимость для нарратива видений. В целом все упомянутые в видениях цвета коней обозначают обычные масти, встречающиеся в профанной реальности, אָדָם и אָדָם добавлены для полноты числа четыре. Сам факт перечисления конских мастей в начале и конце цикла видений пророка Захарии служит для акцентирования концентрического характера этого цикла. Однако в 1:8 концентрация гнедого אָדָם и выдвигание его на передний план (вместе с сидящим на нем всадником) служит для усиления ожидания и последующего разочарования читателя. Именно поэтому этот цвет (цвет крови и войны) упоминается в последнем видении реже, а в 6:8 эксплицитно (предполагается, но прямо не называется): автор меняет представление читателя о войне Яхве с грешниками. Для наказания последних Ему не нужны колесницы и воины, не нужен военный конфликт, достаточно лишь Его дыхания: *Не воинством, не силою, но Духом Моим, говорит Господь* (Зах 4:6).

§3.4. Специфика метафоры в видениях пророка Захарии

В завершение данной главы необходимо рассмотреть особенности употребления пророком метафор. Огромный объем материала предполагает

множество подтекстов, что объективно затрудняет понимание образов, представленных в видениях Захарии. Однако сверх этого экзегеза текста усложняется еще и своеобразным подходом священнописателя к применению привычных для аудитории образов.

В § 2.3 было отмечено, что описания видений вводятся посредством לָרָא , маркирующего точку зрения. Почти все случаи употребления этого оборота (кроме одного – в 1:11 передается точка зрения всадников) маркируют точку зрения пророка-созерцателя⁴²⁰. Этот взгляд превалирует в тексте видений и, вероятно, совпадает с чаяниями различных слоев иудейского общества⁴²¹. Тем не менее именно эта точка зрения для нас в наибольшей степени является скрытой, поскольку отражает «фоновое знание речевого коллектива»⁴²² и в силу этого изложена весьма имплицитно. Не случайно поэтому описания видений носят фоновый характер и отступают на второй план обсуждения. В главе 1 была предпринята попытка реконструировать как исторические обстоятельства создания текста видений, так и исторические воззрения на эти обстоятельства пророка-созерцателя. Однако исследователь будет вынужден признать, что для понимания ситуации видений и того, как текст воспринимался современниками, этих сведений явно недостаточно. Поэтому трудно выявить, какое конкретное из многих возможных значений предполагалось автором, и какие из них возникали в умах аудитории.

Итак, одной из характерных черт образов видений пророка Захарии является полисеманτικότητα. Разумеется, любая языковая единица полисемантна. Здесь имеется в виду, что многозначность метафоры, обусловленная не только вышесказанным, но и тем, что в книге Захарии каждый из смысловых уровней приобретает равную значимость. В этой связи вполне справедливо замечание

⁴²⁰ Подчеркивая важность точки зрения для композиции текста, Б. А. Успенский обращает особое внимание на смену точек зрения (см.: *Успенский Б. А. Поэтика композиции* // Семиотика искусства. М., 1995. С. 9–10).

⁴²¹ *Jeremias Chr.* Op. cit. S. 226.

⁴²² *Рождественский Ю. В.* Общая филология. М., 1996. Цит. по: *Гриликес Л. Е., прот.* Евангельская проповедь и литература раннего иудаизма // Экзегетика и герменевтика Священного Писания. Выпуск 1. Сборник материалов I и II Богословских научных конференций, проходивших в МДА 29.10.2005 и 22–23.11.2006. Сергиев Посад, 2007. С. 11.

Х. Делькурта, который пишет: «Зачастую можно заметить, что определенные термины, употребляемые Захарией, такие как свиток (5.1–4), ефа (5.5–11) или кони (1.8–15; 6.1–8), встречаются в книгах других пророков исключительно или преимущественно в контексте объявления о грядущем суде или в контексте доказательства вины. Если понимать образы из контекста пророческого послания предшественников Захарии, то они приобретут ясность, которой не было бы без этого сравнения. Иногда термины могут быть настолько общими, что слушатели или читатели видений могут вспомнить обвинительные заключения различных пророков...»⁴²³.

Ярким примером двоякого употребления одного и того же образа выступает образ рогов קַרְנֵי в видении Рогов/Мастеров (Зах 2:1–4). Если даже предполагать, что прямое значение слова подразумевает рога животных (а также предметы, сделанные из них или по их подобию), то экзегет столкнется со значительным числом метафорических значений этого образа⁴²⁴. Однако Х. Сикре Диас обращает внимание на глагол זָרָה (*рассеивать, веять*) в ст. 2:2b: глагол, который в ряде текстов означает процесс веяния зерна, его очищения от мякины посредством веятельных вил⁴²⁵ (Пс 75:5.6.11, Числ 23:22, Пс 132:17, 3Цар 22:11, Мих 4:13). То есть рога этого видения одновременно означают и рога зверей-враждебных царств (как в Дан 7), так и «рожки» веятельных вил, как в предшествующей Захарии пророческой традиции⁴²⁶. При этом второе значение, хотя оно и пользуется несомненным историческим приоритетом,

⁴²³ „Häufig fällt auf, daß bestimmte von Sachaija verwendete Termini, so etwa die Buchrolle (5,1-4), das Ephra (5,5-11) oder die Pferde (1,8-15; 6,1-8), in anderen Prophetenbüchern ausschließlich oder überwiegend im Kontext der Ankündigung des kommenden Gerichts oder im Rahmen von Schuld aufweisen begegnen. Versteht man nun die Bilder von dem Kontext der prophetischen Botschaft der Vorgänger Sachaijas her, so bekommen sie eine Klarheit, die sie ohne diesen Vergleich nicht hatten. Gelegentlich können Begriffe auch so allgemein sein, daß die Hörer oder Leser der Visionen an die Schuld aufweise verschiedener Propheten denken können“ (*Delkurt H. Sacharjas Nachtgesichte: zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen... S. 320*).

⁴²⁴ См.: *Скобелев М. А.* Значение слова קַרְנֵי «рог» в библейской метафоре // XVIII ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2008. С. 61–68

⁴²⁵ Подробнее о данном инструменте см.: *Кириллова А. А.* Хозяйственная лексика библейского иврита: дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. М., 2013. С. 47.

⁴²⁶ См.: *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L.* Profetas. T. 2. P 1155.

нельзя рассматривать как менее значимое, чем первое для поэтической структуры текста.

Двойственную интерпретацию предполагает и образ летящего свитка (5:1–4). С одной стороны, это проклятие, которое падет на беззаконника и «накроет» его подобно зверю⁴²⁷. С другой стороны, это свиток с проклятием. Нечестивец итак ему подвержен: *уста его полны проклятия, коварства и лжи; под языком – его мучение и пагуба* (Пс 9:28(10:7)). Но здесь подразумевается еще и образ женщины, подозреваемой в измене мужу, которая должна «выпить проклятие», написанное на свитке и растворенное в воде (см. §2.1). Последнее объясняет, почему свиток не накрывает дома воров и клятвопреступников, а влетает внутрь их, приводя их к разрушению⁴²⁸.

Еще одна особенность метафоры в исследуемом библейском тексте обусловлена тем приемом, посредством которого пророк обращается с материалом «прежних пророков», а также ближневосточного окружения и наличествующей исторической действительности. Этот прием, который можно условно назвать «переворачиванием», инверсией, предполагает такое изменение имеющегося материала, привычных для аудитории пророка образов, что этот материал и эти образы получают совершенно иной, нередко противоположный изначальному смысл. Благодаря этому достигается эффект неожиданности. Как это достигается посредством синтаксиса мы видели в предыдущей главе. Для понимания этого приема и этой черты изучаемого библейского текста в литературном аспекте приведем несколько примеров.

Первый пример – кони из первого видения. Если в Иоиль 1–2 речь идет о конях Yhwh, готовых к бою (ср. 4Цар 2:11–12), то в Зах 1:8–11 вопреки ожиданию это оказывается лишь разведка. Даже если принять наиболее позднюю датировку книги Иоиля (V–IV в. до РХ)⁴²⁹, нельзя отрицать того, что само восприятие коней как боевых животных является более ранним, чем представление о разведывательном разъезде, как у Захарии.

⁴²⁷ Ibid. P. 1164.

⁴²⁸ Alonso Schökel L. Manual de poética hebrea... Pp. 143–144.

⁴²⁹ См.: Лебедев П. Ю. и др. Иоиль... С.357.

Другой пример можно найти в видении Светильника: масло капает непосредственно из олив и через две трубочки попадает в светильник. Здесь явная аллюзия на светильник в скинии, однако для него израильтяне согласно Исх 27:20 (~Лев 24:2) должны были приносить *масло оливковое, чистое, выдавленное* (לַיִתְּךָ מִן־זַיִת טָהוֹר ⁴³⁰). Здесь же масло напрямую попадает в менору – без очищения, без участия человека⁴³¹.

В качестве еще одного примера можно привести образ ефы. Традиционно ефа (мера объема для сыпучих тел) фигурирует в пророческих (Ис 5:10, Иез 45:11, Ам 8:5, Мих 6:10) и учительных книгах Ветхого Завета (Притч 20:10) как метафора несправедливости (неправая, неправильная, несправедливая мера) в социально-экономических отношениях в частности и в отношениях между людьми вообще. Нередко социальная несправедливость стояла рядом с идолопоклонством⁴³². В 5:5–11 перед созерцателем разворачивается целая драма, события которой тем не менее выражены через обычные для описания видений Захарии *wəhinnêN qōṭēl*: ефу накрывает куском свинца («крышкой»), чтобы женщина-нечестия не выбралась оттуда, а затем появляются две крылатые женщины, которые относят сосуд в землю Сennaар. Здесь ефа, ассоциировавшаяся ранее с несправедливостью, напротив служит тому, чтобы удалить идолопоклонство от народа Yhwh.

Уместно отметить, что этот широко употребляемый созерцателем прием впоследствии найдет применение в новозаветных книгах. И последние не ограничиваются Апокалипсисом святого Иоанна Богослова, где образы пророков Иезекииля, Даниила и того же Захарии получают новое звучание.

⁴³⁰ Stead M. R. The intertextuality of Zechariah 1–8... P. 174. См. также: Rapin N. Culte et fertilité: Enjeux de la vision de Za 4 dans les débuts du Second Temple// Revue de Théologie et de Philosophie. Troisième série, Vol. 144. No. 3. 2012. Pp. 217–220.

⁴³¹ См.: Fournier-Bidoz A. Des mains de Zorobabel aux yeux du Seigneur: pour une lecture unitaire de Zacharie IV 1-14// Vetus Testamentum. Vol. 47. Fasc. 4. Oct., 1997. Pp. 537–542; Bruehler B. B. Seeing through the עֵינַי of Zechariah: Understanding Zechariah 4// The Catholic Biblical Quarterly. Vol. 63. No. 3 (July 2001). Pp. 430–443.

⁴³² В этом смысле оригинальна, хотя и крайне сомнительна трактовка М. Сейферта, идентифицировавшего עֵינַי Захарии как עֵינַי (где?) Иереми (Иер 3:2: *Подними глаза твои на высоты и посмотри, где не блудодействовали с тобою?*). См.: Seufert M. Zechariah 5:5–11: While an ephah?// Vetus Testamentum. Vol. 65. 2015. Fasc. 2. Pp. 295–296.

Пожалуй, даже в большей мере этот прием будет использован Спасителем в евангельских притчах.

Характерным для стиля пророка Захарии является и переосмысление некоторых устоявшихся представлений в совершенном новом ключе. В этом смысле характерно уже первое видение: сначала оно описывает «коней Yhwh», настраивая читателя на торжество Израиля, затем оказывается, что это лишь соглядатаи – читатель обманывается в своих ожиданиях. Однако рема видения содержится в речах (1:14–17): спокойствие язычников не исключает любви Yhwh к Своему народу.

Обозначенные выше особенности применения пророком Захарией метафоры ставят перед исследователем текста видений еще больше проблем. М. Лав формулирует их следующим образом: «Конфликт стилей и значений на поверхностном уровне в этом тексте вынуждает читателей искать смысл через тупик буквального, грамматического значения на другом «глубоком» или «образном» уровне. Читателям предлагается отделить себя от «реального» статуса колониальной провинции Иудеи и подчиниться потустороннему присутствию Yhwh. Можно сказать, что текст Захарии приглашает читателей принять участие в символическом процессе трансформации, войдя в предельное, призрачное царство, раскрытое Пророком»⁴³³.

Выводы к главе 3

Подводя итоги данной главы, можно констатировать, что наиболее устойчивыми в качестве структурообразующих связей текста выступают параллелизм и антитеза. Весьма выразительной выступает и числовая

⁴³³ “The surface-level conflict of styles and meaning in this text forces readers to search for meaning through the impasse of literal, grammatical meaning to another 'deep' or 'Figurative' level. Readers are prompted to separate themselves from the 'real-world' status of the colonial province of Judah and submit themselves to the other-worldly presence of YHWH. The text of Zechariah, it might be said, invites readers to participate in a symbolic process of transformation by entering into the liminal, visionary realm disclosed by the prophet” (Crage 1991: 79). Цит. по: *Love M. C. The Evasive text: Zechariah 1–8 and the Frustrated Reader...* P. 231.

символика, однако ее непосредственная связь с архитектурной видением не является бесспорной. Анализ употребления цвета ограничивается лишь двумя (первым и последним) видениями, поэтому предоставляет для выявления структуры еще меньше данных. Еще сложнее обстоит дело с метафорой. Если каждая метафора как структурный элемент видения а priori предполагает не один, а два и три смысла или смысловых уровня, то и более крупные литературные единицы могут быть связаны друг с другом самым различным образом и самыми разнообразными связями. Из этого методологического тупика видится три возможных выхода: 1) выявить в каждой метафоре какое-то одно значение, придав ему статус доминирующего и первостепенного и на этом основании вычленив основные связующие нити видения; 2) признать эту полисемантичность метафоры и вместе с тем принять и тот факт, что связи между единицами текста в Зах 1–6 подобны паутине и не всегда следуют жесткой логике; наконец, 3) выявить ключевые (сквозные) богословские мотивы, пронизывающие весь текст.

Глава 4. ОСОБЕННОСТИ БОГОСЛОВИЯ ВИДЕНИЙ ПРОРОКА ЗАХАРИИ

§4.1. Война и мир в Зах 1:7–6:15: гнев, ревность и милость Яхве

Как это следует из названия главы, ниже речь пойдет об особенностях богословия исследуемого библейского текста. С позиции поставленной во введении цели исследования становится очевидным, что единство и целостность Зах 1–6 находится в тесной связи с единством и целостностью богословских воззрений, в данном отрывке выраженных. Однако здесь все далеко не так однозначно. «Важной отличительной особенностью мифологического мышления, – пишет И. П. Вейнберг, – является трудность, с которой ближневосточный человек разрабатывает абстрактные понятия и выражающие их слова»⁴³⁴.

В видениях представлена главным образом точка зрения пророка. Кроме точки зрения пророка в тексте присутствуют и другие. Наряду с созерцателем здесь есть ангел-толковник, Ангел Yhwh, муж с землемерной вервью, Иисус, Зоровавель и другие менее значимые фигуры. Однако для автора точки зрения далеко не всех персон являются значимыми. Так Иисус, Зоровавель, сатана молчат; *angelus interpres* лишен собственной точки зрения в силу своего назначения – объяснять чужую. Поэтому наиболее значимым в тексте выступает видение Ангела Yhwh. И ввиду того, что кругозор последнего отличается от кругозора пророка-созерцателя, будет целесообразно дать точке зрения Ангела Yhwh содержательную характеристику.

Ангел Yhwh является первой фигурой, которая предстает перед взором пророка в видениях. Среди других персонажей этот Ангел занимает

⁴³⁴ Вейнберг И. П. Рождение истории... С. 128; см. также: Дьяконов И. М. Введение// Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 9.

начальствующее положение: он отдает повеления всадникам (1:8сл.), приказывает ангелу-толковнику (2:8), руководит поставлением первосвященника (3:1–5). Л. Тимейер считает, что Ангел Yhwh выполняет ту же функцию в отношении ангела-толковника, что и этот последний – в отношении пророка⁴³⁵. Однако фигура Ангела Yhwh не является обезличенной. Выступая в качестве глашатая Господа воинств, он остается довольно самостоятельной персоной. В первом видении (1:8–17) Ангел Господень предстает перед Захарией как командир всадников Его (ср. Нав 5:13–14). Именно этот ангел изрекает в адрес Yhwh lamentацию об Иуде и Иерусалиме (1:13), т. е. выступает предстателем, ходатаем. То же самое мы видим в видении первосвященника Иисуса, где Ангел Господень выступает распорядителем процесса инвеституры и, вероятно, противостоит сатане (ср. והשטן עמד в 3:1 и ומלאך יהוה עמד в 3:5). Поэтому не случайно, что древнеиудейская экзегеза отождествляла Ангела Господня с архангелом Михаилом⁴³⁶, а древнехристианская – со Вторым Лицом Святой Троицы⁴³⁷.

Пример описаний увиденного (особенного в первом видений) позволяет рассматривать созерцаемое Захарией как *φαινόμενα* – видимости Г. С. Сквороды⁴³⁸ или кажимость (*Scheinen*) М. Хайдеггера⁴³⁹. Хотя у обоих авторов эти понятия разнятся (у первого это идол, у второго – кажущее себя), они могут быть приложены к описанию видений пророка Захарии, поскольку это описание есть некий «идол сознания», не тождественный той реальности, которую видит Yhwh.

В данном параграфе будет проанализировано восприятие категорий войны и мира в видениях пророка Захарии (Зах 1–6) и выявлено развитие этой тематики как одной из основных в исследуемом библейском тексте. Следует сразу

⁴³⁵ *Tiemeyer L.-S. Zechariah and his visions...* Pp.45–47; Hallaschka

⁴³⁶ См: *Hieronymus, beatus. Commentariorum in Zachariam prophetam...* С. 1423; *Глаголев А., прот. Ветхозаветное библейское учение об ангелах...* С. 23–25. Подобный подход был свойственен и христианской традиции (см., например, *Theodoretus beatus. Interpretatio Zachariae prophetae...* С. 1880.

⁴³⁷ *Глаголев А., прот. Ветхозаветное библейское учение об ангелах...* С. 22–23.

⁴³⁸ *Скворода Г. С. Начальная дверь к христианскому добронравию// Скворода Г. С. Наставления бродячего философа. Полное собрание текстов. М., 2018. С. 71.*

⁴³⁹ *Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2015. С. 29; Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1968. S. 29.*

отметить, что в указанном тексте не употребляются ни слово «война», ни слово «мир». Однако военная и близкая к ней терминология пронизывает практически все видения пророка.

Специфика исторической ситуации второго года правления Дария I Гистаспа, в которой укоренен текст видений, рассмотрена в первой главе: в Персидской империи в целом власть находится в руках Дария, освобожденные еще в 538 г. иудеи наконец-то могут строить храм. Однако сам Захария, кажется, неудовлетворен существующим положением, пророк не считает этот шаткий мир настоящим миром. Но об этом – далее.

Первое, на что следует обратить внимание, это наименование Бога «Господом Саваофом». Именно такое наименование преимущественно используют пророки Аггей и Захария. Имя $\text{לַיְהוָה הַצְּבָאוֹת}$ встречается и в других книгах Священного Писания (1Цар 17:45, Пс 23:10, Ис 1:24, 6:3). Что именно оно означает – вопрос неоднозначный⁴⁴⁰. Такая неоднозначность имеет место в силу конкретной текстологической предпосылки – наличия двух близких по написанию слов: צְבָאוֹת (войско) и יְפָאוֹת (красота). С войском понятно, а вот с красотой – не совсем. Для лучшего понимания обратимся к другому тексту – Быт 2:1, сообщающем о завершении процесса творения. В Синодальном переводе (с МТ) читаем: *Так были совершены небо и земля и все воинство их.* В LXX же: *καὶ συν-ετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν ἰχῆ.* Греческое κόσμος (слав. *украшение*) отражает иную, чем в МТ, текстуальную традицию, в соответствии с которой Yhwh Š'ba'ot в ряде текстов (в том числе в книге Захарии) был переведен как Господь Вседержитель, т. е. Господь космоса, вселенной.

Оба прочтения имени Божиего в богословском плане верны: Он и Владыка всего, и Господь воинств небесных. Однако более конкретный контекст Ветхого Завета как истории народа Израильского заставляет все же склониться

⁴⁴⁰ Эта неоднозначность отражена в древнейших свидетелях библейского текста. Скажем в греческом тексте Захарии стоит $\text{κύριος παντοκράτωρ}$ (Господь Вседержитель), в греческом же тексте Ис 6:3 перевода вовсе не дается – мы читаем и поем за Литургией *свят, свят, свят Господь Саваоф*, а в Пс 23:10 стоит *Господь сил – той есть Царь славы*.

к последнему объяснению: при исходе из Египта и последующем завоевании Ханаана Господь выступает именно как Вождь Израиля. Теперь же, во времена пророка Захарии происходит новый исход народа Божиего – на этот раз из вавилонского плена. Поэтому и очевидным становится военный подтекст употребляемого здесь имени Божиего.

В первом видении пророк созерцает некоего всадника на гнедом коне между миртами, за которым находятся другие всадники на конях разных мастей. Конь – животное боевое. Надо сказать, что при персах впервые лошади начинают применяться для верховой езды (до этого в основном их запрягали в колесницы), однако применение было еще довольно узким: это разведка и почтовая служба (*ἀγγαρεῖον*). В данном случае всадники посылаются этим мужем между миртами на разведку, *чтобы обозреть всю землю*. Всадники приносят ответ: *земля населена и покойна*. На ближневосточной икумене царит мир. Однако мир этот не удовлетворяет Ангела Yhwh (именно он стоит между миртами), и он возносит свое моление к Господу Вседержителю о милосердии к Иерусалиму. Как ни странно, мирное время здесь выступает как проявление гнева Господня на Иуду и Израиль.

Какие же две противостоящие друг другу стороны выделяет пророк? С одной стороны, это возглавляемый Господом Его народ – удел Божий, находящийся в Иудее – «земле святой». С другой – «страна северная», также именуемая конкретно – страна Сеннаар (туда относят крылатые женщины нечестие, заключенное в ефе в 5:11), или Вавилон, из которого должна спастись дочь Сиона.

Если принимать хиастическую конструкцию видений, то можно согласиться с Х. Сикре-Диасом, что «два первых и два последних [видения – В. Б.] имеют объектом чужие страны, которые плохо обращались с Иудой». В то же время необходимо отдавать себе отчет в том, что все эти явления имеют место в созерцаемом пророком мире, и нельзя воспринимать Иерусалим и Вавилон как геополитические категории. На нравственно-аллегорический характер этих понятий указывают, в частности, временной и географической парадоксы. На

момент пророческого созерцания уже двадцать лет как Вавилония была захвачена Киром и прекратила самостоятельное существование. Хотя персидские цари и продолжали титуловать себя царями Вавилона, этот формальный титул лишь слегка прикрывал фактическое отсутствие суверенитета. В ст. 2:11 пророк призывает спастись Сион, обитающий у дочери Вавилона: налицо географическая несообразность. Характерна и географическая «размытость»: вроде бы Сennaар – это Шумер (т. е. Южная Месопотамия), а Вавилон находится в среднем Двуречье, однако Захария отождествляет их. Для пророка, побывавшего в Вавилонском плену и знавшего географию, эти тонкости локализации «страны северной», «страны нечестия» не являются принципиальными, поскольку важными выступают эти понятия именно как образы хорошо понятные его аудитории.

Пророческие речи в 2:10–16 раскрывают и исход этого противостояния. «Грaбившие будут разграблены». Сейчас мародерство считается военным преступлением международного характера. А в те (и значительно более поздние) времена военная добыча (в т. ч. и рабы из числа гражданского населения) выступала мощным стимулом для воинов. И все же 13 ст. – это не гимн мародерству. Богодухновенный автор хочет сказать другое: конфликт между Вавилоном и Иерусалимом как конфликт между святостью и нечестием будет разрешен согласно принципу Закона Моисеева *око за око, зуб за зуб*. Т. е. в мировом масштабе наконец восторжествует справедливость в ее ветхозаветном понимании.

Неучастие иудеев в военном конфликте выражено уже в 2:10–11: Сион призывается не к военным действиям, а бегству из Вавилона. Однако в наибольшей степени это отрицание войны со злом именно как военного конфликта ⁴⁴¹, в котором одни люди противостоят другим выражено в пророческом слове к Зоровавелю в 4 гл.: *это слово Господа к Зоровавелю, выражающее: не воинством и не силою, но Духом Моим, говорит Господь*

⁴⁴¹ О взглядах ветхозаветных пророков на войну и физическое насилие см.: Рыбинский В. Ветхозаветные пророки// Труды Киевской Духовной Академии. Т. III. 1907. С. 607.

Саваоф. Традиционно ветхозаветный Израиль возглавлялся двумя руководителями: военным (Моисей, Иисус Навин, судьи, цари) и религиозным (первосвященники). До времени Саула первые выполняли и функции руководителей харизматических (т. е. пророков). Поэтому представитель дома царя Давида Зоровавель должен был восприниматься как новый военный лидер народа. Однако именно Господь воинств предостерегает Зоровавеля прибегать к силе воинства (т. е. организовывать вооруженное восстание). Порядок на земле способна навести лишь всемогущая рука Господня, и предстоящая война будет не обычным военным конфликтом, а священной войной Yhwh.

§4.2. Переселение иудеев из Вавилона и богословие Исхода

Тема Исхода присутствует в исследуемом библейском тексте не столь явно, как, скажем, богословие Сиона. И хотя читатель не найдет здесь прямых упоминаний Исхода и Моисея, Синая и Завета, богословские аспекты исхода присутствуют в той или иной степени во всем цикле видений пророка Захарии и сопутствующих видениям текстах. В этой связи можно вспомнить точку зрения Ж. Даниелу, отмечавшего важность типологии Исхода для пророческой литературы⁴⁴², и признать, что пророк Захария здесь также не был исключением. И поскольку сам Захария апеллирует к «прежним пророкам» (1:4), будет целесообразным рассмотреть обращение указанного пророка к теме Исхода не только через аллюзии на соответствующую часть Пятикнижия, но и опосредованно—через предшествующую Захарии пророческую традицию⁴⁴³.

⁴⁴² Даниелу Ж. Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии: пер. с фр. М., 2013. С. 180.

⁴⁴³ «Захария, который с самого начала упоминает «прежних пророков», явно идет их стопами. Мы услышим отголоски Исаии, Иеремии, Иезекииля; но также показывает интерес к институтам и практикам книг Левит и Исход». (Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas... P. 1150).

В то же время следует учитывать два существенных момента. Во-первых, наличие аллюзий на Вторую книгу Моисееву само по себе не является еще свидетельством отсылок к событию исхода⁴⁴⁴ из Египта и, следовательно, не говорит в пользу наличия богословия Исхода у Захарии. Второй момент касается того места, которое тематика Исхода занимает в рассматриваемом фрагменте текста. Иными словами, значимость тематики Исхода для автора текста видений будет прямо пропорциональна композиционному потенциалу богословия Исхода.

Последовательное чтение Зах 1–6 позволяет выделить несколько тем и образов, которые являются отголосками Исхода. Это наличие Ангела Yhwh (1:11), гнев на народы, угнетающие народ Господень (1:15), присутствие (יְהוָה) Yhwh среди Своего народа (2:8.12а.14.15), бегство из чужой страны (2:10–11), наказание угнетателей (2:12–13), избрание Иуды в удел Господень (2:16), восстановление священства (3 глава) и святилища (1:16, 4 глава), образ меноры (4 глава). Далее все вышеперечисленное будет проанализировано в связи с типологией Исхода.

Связь Зах 1–6 с книгой Исхода проявляется прежде всего в появлении фигуры посланника Господа – Ангела Yhwh (ср. Исх 3–4)⁴⁴⁵. В книге Исход Ангел Божий выступает в качестве заступника Израиля от египтян и путеводаителя народа Yhwh к земле Обетованной⁴⁴⁶. Сходное служение Ангела Yhwh мы видим в Зах 1:12 (ср. 11:8). Однако проведение этой аналогии в качестве специфической связи между Исходом и видениями Захарии нивелируется возрастанием роли ангелов в ветхозаветных книгах вообще⁴⁴⁷.

Тема посланничества, тесно связанная с фигурами Ангела Господня и пророка, находит у пророка Захарии своеобразное выражение в так называемой

⁴⁴⁴ Здесь и далее для обозначения исхода как события будет использоваться написание со строчной буквы, там же, где речь идет о книге слово «Исход» будет писаться с прописной.

⁴⁴⁵ Исх 23:20–23. Эти параллели усматривает Дж. Толлингтон (см.: *Tollington J. A. Tradition and innovation in Haggai and Zechariah 1–8. Sheffield, 1993. P. 74*).

⁴⁴⁶ Исх 14:19–21, 23:20–21, 33:1–2. См. также: *Sicre J. L. El profetismo en Israel... P. 70*.

⁴⁴⁷ *Глаголев А., прот. Ветхозаветное библейское учение об ангелах... С.323–406*.

«формуле узнавания» (die Erkenntnisformel)⁴⁴⁸. Своеобразие его заключается в том, что в отличие от встречающихся в других текстах «формулы познания» Yhwh⁴⁴⁹, у Захарии она преобразуется в формулу узнавания пророка Yhwh, служит *sui generis* легитимацией пророка⁴⁵⁰. Пророк Захария употребляет «формулу узнавания» четырежды, из них в исследуемой перикопе – трижды. Сам контекст употребления данной формулы заслуживает особого внимания, поскольку каждое из трех мест отсылает к исходу. В силу этого необходимо последовательно рассмотреть эти отрывки

1. В 2:13 после призыва к бегству из Вавилона и угрозы Yhwh поднять (רָמַחַ) руку на язычников. Подобная угроза имеет место в Исх 3:20, однако там используется глагол שָׁלַח *посылать*⁴⁵¹. Глагол же רָמַח в пророчестве против Египта применяет пророк Исаия (19:16)⁴⁵².

2. После призыва к радости в 2:15. Смена множественного числа на единственное в употреблении глагола אָנַח легко объяснить тем, что призыв к бегству обращен ко многим лицам (אֲנַחַם в 2:10), а призыв к радости – к одной дочери Сион⁴⁵³.

3. В слове к Зоровавелю после видения Святильника. Здесь адресатом является, по всей видимости лишь Зоровавель. Как уже было отмечено выше,

⁴⁴⁸ Lux R. Prophetie und Zweiter Tempel... S. 273.

⁴⁴⁹ אָנַחַם וַיִּדְעוּם כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם и узнаете, что Я Господь Бог ваш Исх 6:7, 16:12; ср. Исх 16:6.8, Нав 3:10, 1Цар 6:3, Иоил 2:27, 4:17, Мал 2:4. Особенно частотна эта форма у Иезекииля, см.: Иез 6:7.13, 7:4.9, 11:10.12, 12:20, 13:9.14, 13:21.23, 14:8, 15:7, 20:38.42.44, 22:22, 23:49, 24:24, 25:5, 35:9, 36:11, 37:6.13.14. Ю. Н. Аржанов в качестве важнейшей характеристики знания в книгах пророков выделяет его опытный характер (см.: Аржанов Ю. Н. Представления о знании в Пятикнижии и книгах пророков/ Дисс. на соиск ст. канд. филос. наук. СПб., 2005. С. 91). Следовательно, формула познания указывает на исполнение пророческого слова в будущем, в чем опытным путем удостоверится аудитория.

⁴⁵⁰ Такая формула используется в Числ 16:28 ср. Иез 17:21

⁴⁵¹ В книге Исход употребляется и глагол רָמַח, однако не в том же смысле, как в Зах 2:13. Напр., в значении *налагать* тесло (Исх 20:25) или *потрясать* перед Яхве (Исх 29:24, ср. Лев 8:27.29).

⁴⁵² В тот день Египтяне будут подобны женищинам, и вострепещут и убоятся движения (הַנֶּחַל в st. constr.) руки Господа Саваофа, которую Он поднимет (רָמַחַ) на них. Вся 19 гл. книги пророка Исаии содержит множество аллюзий на событие исхода. Особенно стоит отметить 19:18сл., где «ветхозаветный евангелист» возвещает о том, что египтяне будут чтить Господа Саваофа и принесут дары (ср. Зах 2:15)

⁴⁵³ Кстати, мотив победной песни также отсылает к пению Моисея, Мариам и израильтян после перехода через Красное море (Исх 14:32–15:21).

Светильник знаменует собой присутствие Господа Саваофа, о котором речь пойдет ниже.

Еще одной темой видений Захарии, перекликающейся с исходом выступает гнев Yhwh на народы, угнетающие народ Господень (1:15). Текст Зах 1–2 обнаруживает довольно много параллелей с Ис 14, сообщающей о грядущем разорении Вавилона. Нет сомнений, что в указанной главе книги пророка Исаии активно используется мотив исхода. Это и упоминание о *тяжком рабстве*⁴⁵⁴ (иудеи в Вавилоне не находились в состоянии рабства), и победная песнь (מִשְׁפָּחָה) над царем Вавилона (14:4 ср. Зах 2:10). В этой связи ответ всадников, что *вся земля населена и покойна* (כָּל־הָאָרֶץ וְשָׁכְתָה וְשָׁקֵטָה) в Зах 1:11 конкретно отсылает к констатации Исаией спокойствия всей земли накануне гибели Вавилона: *Вся земля отдыхает, покоится, восклицает от радости* (נִחַתְּ וְרָנָה וְשָׁקֵטָה כָּל־הָאָרֶץ וְפָצְחוּ רִנָּה; Ис 14:7, ср. Иез 16:49). Это мнимое спокойствие Х. Л. Сикре характеризует следующим образом: «...мир мира есть фактически бесконфликтное насилие, как во времена фараона. Спокойствие могущественных (*š'nt*, ст. 15) держится на угнетении слабых»⁴⁵⁵.

Присутствие (בְּבוֹדוֹ) Yhwh среди Своего народа (2:8.12а.14.15). Л.Алонсо Шёкель и Х. Сикре отмечают: «На фоне Исхода перефразируем: не просто *Я есмь Тот, Кем являюсь и буду*, но конкретно, есмь слава, есмь стена, есмь посреди. Подобно последней фразе Иезекииля: *Господь там* (Иез 48:35)»⁴⁵⁶. Согласно Т. Вагнеру представление о בְּבוֹדוֹ יְהוָה в Зах 2:9.12 является аналогом огненного столпа (Исх 13:21, 14:19.24) носит двоякий характер: с одной стороны, это защита города (*огненная стена* ср. Ис 4:2–5), с другой – предваряющее посланника Господня явление света, посредством которого человек способен воспринять Его присутствие⁴⁵⁷.

⁴⁵⁴ הַעֲבֹדָה הַקָּשָׁה, Ис 14:3, ср. Исх 1:11, 20:2.

⁴⁵⁵ Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas... P. 1154.

⁴⁵⁶ Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas... P. 1157.

⁴⁵⁷ См. Wagner Th. Gottes Herlichkeit: Bedeutung und Verwendung des Begriffs *kābôd* im Alten Testament.–Leiden–Boston, 2012. S. 389–390. Если все же в Зах 2:12а предполагается свет, Т. Вагнер предлагает чтение בְּבוֹדוֹ *слава Ego* (“In diesem sinn ist anstelle von *kābôd* בְּבוֹדוֹ zu lesen”. Ibid. S. 390)

Еще одним мотивом видений, который перекликается с темой исхода, выступает бегство из чужой страны. Призыв к бегству (Зах 2:10–11) помещен после видения Верви, указывающей на грядущее расширение и защищенность Иерусалима. Призыв к бегству отражает, по словам Х. Л. Сикре, «классическую схему освобождения: исход из Египта – вступление в землю Обетованную»⁴⁵⁸. При этом характерной чертой выхода из Египта является бегство, спешка⁴⁵⁹. Сам выход из страны Северной мыслится как новый исход (ср. Иер 4:6, 16:15). Принимая схему освобождения Сикре, приходится констатировать, что важно не только то, что нужно бежать, но и то, куда именно нужно бежать: бегство, подразумевающее спасение⁴⁶⁰, предполагает и надежное убежище (по пророку Иеремии, Сион)⁴⁶¹ и собственно самого Спасителя⁴⁶². Характерно, что Захария будто умаляет значение Сиона, изменяя Иер 4:6: *поднимите знамя к Сиону* (שָׂאוּ אֶת הַדָּגָל לְיְהוּדָה) на *спасайся Сион* (צִיֹּן הַמְלֻטָּה), *обитающий у дочери Вавилона*. При таком прочтении акцент делается на Yhwh как абсолютном, универсальном Спасителе, а не на относительном в этом плане Сионе. Надо сказать, что хотя призыв к бегству и имеет определенный эсхатологический подтекст, все же Захария в отличие от предыдущих пророков изображает не исход дня Господня, а обращается к конкретной аудитории: призыв пророка адресован оставшимся в Вавилоне иудеям.

С исходом объединяет видения Захарии и тема наказания угнетателей (2:12–13) и беззаконников (5 гл.) «В Лев 19 имеется блок, относящийся к древнему закону (11–18), ряд, возглавляемый воровством и клятвопреступлением и завершающийся всеобщим предписанием: *люби ближнего своего как самого себя*»⁴⁶³. В Зах 5:5–11 содержится намек на другое установление третьей книги Моисея. «В церемонии дня искупления, – пишут Л. Алонсо Шёкель и Х. Сикре

⁴⁵⁸ Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas... P. 1157. Ср. Исх 6:6–8, 13:3–5.

⁴⁵⁹ Исх 12:11. 39. На эту спешность указывает Ж. Даниелу (см. Даниелу Ж. Указ. соч. С. 180). Целесообразно отметить, что этот же автор усматривает в «новом исходе», описанном у пророков неспешность и победную торжественность, чего мы, однако не наблюдаем в исследуемой части книги Захарии.

⁴⁶⁰ Быт 19:20, 39:12, Исх 4:3, 9:20, Числ 16:24, 35:25, 4Цар 9:3, Ис 13:14, Иер 46:1, 48:6, Ам 2:14, 9:1.

⁴⁶¹ Иер 4:6, ср. Ис 35:10, 51:11.

⁴⁶² Иер 16:9, ср. Ис 10:3, 20:6 и 142:5.

⁴⁶³ Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas... P. 1164.

Диас, – беззакония народа перелagались на козла, которого отпускали в пустыню: *и понесет козел все беззакония сынов Израилевых в землю непроходимую* (Лев 16:22)»⁴⁶⁴.

В непосредственной зависимости от очищения беззаконий находится избрание Иуды в удел Господень (Зах 2:16) и в этом оно перекликается с Исх 34:9: *прости беззакония наши (ׁוּל) и грехи наши и сделай нас Своим уделом (לְנֵי)*. Это избрание делает Иуду *землей святой* (Зах 2:16).

Хотя все вышеуказанные темы представляются отражающими тему исхода в видениях Захарии, исследователь должен отдавать себе отчет, что темы эти присутствуют в той или иной мере в каждой пророческой книге⁴⁶⁵. Разумеется, этот факт можно объяснить тем колоссальным значением, которое имело событие исхода для древнего Израиля, однако это вовсе не является очевидным. В конце концов любой ученый должен признать, что если обозначенные мотивы являются топосами всей ветхозаветной литературы, то они теряют значение специфических тем, которые свойственны лишь книге Исход. По этой причине целесообразно будет сравнить риторический посыл книги Исход с той авторской интенцией, которую можно извлечь из Зах 1–6.

Изучив риторику книги Исход, С. Кюрле пришел к выводу, что целью автора было изобразить Yhwh единственным творцом исхода, истинным царем и героем Израиля. «Песнь в Исх 15, – пишет С. Кюрле, – прямо выражает царствование Yhwh; другие части Исхода делают это косвенно, но безошибочно для читателя, разделяющего древние ближневосточные культурные корни. Обеспечение безопасности во внешних делах, забота о жизненных потребностях его подданных и установление законности и порядка среди его подданных – вот те признаки, по которым царя оценивали на древнем Ближнем Востоке»⁴⁶⁶. Для достижения этой цели автор стремится к дегероизации Моисея или, выражаясь словами исследователя, к

⁴⁶⁴ Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas... P. 1165.

⁴⁶⁵ См., напр.: Bovati P. Parole di libertà. Il messaggio biblico della salvezza. Bologna, 2012. Pp. 160 - 161.

⁴⁶⁶ Kürle S. The Appeal of Exodus: The Characters God, Moses and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus. Cheltenham, 2005. P.224–225.

«деконструкции чрезмерно позитивного образа человека»⁴⁶⁷. Именно для идентификации Израиля и определения его отношения к Господу автор вводит детальное описание Скинии и строго организованного культового института⁴⁶⁸. Если концепция С. Кюрле относительно риторической цели Исхода в общих чертах верна, будет уместно сравнить основные ее идеи с богословием Зах 1–6.

Прежде всего следует ответить на вопрос: имеет ли у Захарии место деконструкция героической личности (как Моисея в Исходе) в пользу значимости Yhwh. В видениях Захарии представлены три фигуры: непонимающий пророк, нечистый (*в запятнанных одеждах*, 3:3) священник, не прославленный в битвах давидид (*не воинством, не силою, но духом Моим*, 4:6). Вполне допустимо квалифицировать приведенные характеристики как «деконструкцию», но скорее верно то, что у Захарии в деконструкции не было нужды: ни одна из этих фигур ничем не выдается, чтобы хоть немного приблизиться к Моисею или Давиду⁴⁶⁹. В то же время Яхве воинств выступает в видениях как главное действующее лицо, восполняющее недостатки пророка, первосвященника и потомка Давидовой династии. Исходя из этого можно утверждать, что даже при видимом отсутствии у Захарии «деконструкции чрезмерно позитивного образа человека» созерцатель остается в рамках этой риторической парадигмы книги Исход.

Общей с книгой Исход и отличной от других пророков чертой видений Захарии является описание культа. Хотя важности храмового культа уделяют значительное внимание Иезекииль и Аггей, приходится признать, что видение богослужения и священства Захарией отлично от них и скорее сходно с концепцией Исхода⁴⁷⁰. Восстановление священства (3 глава) и святилища (1:16, 4 глава) «Настоящее видение, – замечает Л. Алонсо Шёкель, – распространяется на литургическую тематику, напоминая и показывая

⁴⁶⁷ Kürle S. The Appeal of Exodus... P. 228.

⁴⁶⁸ «the institutionalised worship». Kürle S. The Appeal of Exodus... P. 230.

⁴⁶⁹ Важно, что вышеизложенная оценка фигур перосвященника Иисуса и Зоровавеля подтверждается и книгой Ездры–Неемии.

⁴⁷⁰ См.: MacKay C. Op. cit. Pp. 209–210; Tuell S. S. Haggai-Zechariah: Prophecy after the Manner of Ezekiel// Thematic Threads in the Book of Twelve. Berlin–New York, 2003. Pp. 273–291.

элементы законоположения (Исх и Лев). Уместно вспомнить нечто из этого законоположения.

В 28–29 гл. книги Исход предлагается развернутая версия, а в Лев 8:6–9 – краткое резюме. Первосвященник должен быть из священнической семьи; в день своего посвящения должен быть омыт, одет в священные украшения, помазан и принести жертву искупления. Среди украшений упоминаются эфод (вид стихаря) с двумя выгравированными камнями на плечевых накладках, пектораль с двенадцатью выгравированными камнями с именами двенадцати колен, диадема с цветком посвящения (почему он несет вину). Священники могли лишиться своей должности, внося незаконный огонь (Надав и Авиуд, Лев 10:1сл.) или возмутьшись (Корей, Числ 16); виновные наказывались огнем. Среди функций первосвященника было представлять народ перед Богом (вспомним о камнях) и искупать вину»⁴⁷¹.

К книге Исход отсылает читателя и образ меноры (Зах 4:1–6а.10b–14). Светильник (מְנוֹרָה) с семью лампадами выступал непременной принадлежностью священнослужения⁴⁷². Эту менору, как справедливо отмечает Х. Л. Сикре Диаз, «должно было заправлять чистейшим маслом, так как он *горел в присутствии Господа*»⁴⁷³. Следовательно, светильник знаменует собой присутствие Yhwh, что связывает его с תִּבְרָא в 2:12. Эта связь становится еще более очевидной, принимая во внимание интерпретацию *славы Господней* как света, в котором Его присутствие познается. Однако если Зах 2:12 подразумевает видение человеком, то здесь, в видении меноры, предполагается Божественное ведение, видение Господом всей земли.

Наконец, последняя черта видений Захарии, которая позволяет провести параллели с темой исхода, – это изображение идеального израильского общества. Дополненные пророки предлагали «альтернативное богословие и альтернативную социологию»⁴⁷⁴ царства Yhwh, идеал которого усматривали в

⁴⁷¹ Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas... P. 1159.

⁴⁷² Исх 25:31–38, 27:20–21, 37:17–24, 40:24–25.

⁴⁷³ Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas... P. 1161.

⁴⁷⁴ Брюггеман У. Пророческое воображение. Черкассы, 2012. С. 48.

обществе Моисея, и критиковали современную им ситуацию в Северном и Южном царствах. Но теперь вавилонское завоевание и плен уничтожили практически все социальные структуры этих обществ. Иудеям предстояло вновь воссоздавать свою общину в Палестине, и в этом иудейское общество времени пророка Захарии напоминает Израиль эпохи Исхода. Этим отчасти можно объяснить отсутствие в видениях Захарии критики в адрес современников, аналогичной критике его предшественников. Но, как и последние, пророк-созерцатель предлагает своей аудитории образ альтернативного общества (см. 3:10).

§4.3. Богословие Сиона: священство и царство в Зах 1–6

Тема Сиона⁴⁷⁵ раскрывается пророком в 1–2 главах (1:14.17, 2:11.14), где наблюдается происшедшая в пленный период трансформация представления о Сионе: он уже не является безусловным местом спасения⁴⁷⁶, но сам нуждается в милосердии, утешении и спасении от Господа. Ввиду того, что прямое упоминание Сиона содержится лишь в указанных отрывках, необходимо выявить специфические черты употребления этого концепта пророком, что позволит проследить развитие идеи Сиона во всем цикле видений и оценить значение этой идеи для архитектоники данного цикла.

Поскольку мотив Сиона имеет место в ветхозаветной традиции задолго до пророка Захарии, уместно рассмотреть понимание данного термина в других

⁴⁷⁵ В данном параграфе отчасти используется материал моей статьи *Бельский В. В.* Богословие Сиона в первой части книги пророка Захарии в контексте и вне контекста реконструкции Иерусалимского храма // *Богословский вестник.* 2020. № 1 (36). С. 42–62. Однако в статье в качестве объекта выбраны те стихи Зах 1–8, которые прямо упоминают Сион (в том числе и перикопы вроде 8:1–3, что находятся за пределами видений). В данном параграфе параграфе в центре внимания оказываются лишь тексты Зах 1–6, при этом не только прямо называющие Сион, но и параллельные им (напр., визионерский материал 5 гл.).

⁴⁷⁶ Ср. Пс 68:36, 73:2, 86:2, 124:1, Ис 18:7, 37:32, Ам 1:2, Мих 4:2, Иоиль 2:32.

книгах Священного Писания. Изначально Сионом именовалась крепость иевусеев, которую захватил Давид, сделавший ее затем своей резиденцией (2Цар 5:7, 1Пар 11:5). Этот форт находился на южной части восточного холма, в стороне от храмового холма (2Цар 8:1, 2Пар 5:2). Именно такое буквальное, специально-историческое определение Сиона характерно для библейского нарратива, в то время как в пророческих и псалмических текстах данный термин применяется в качестве синонима Иерусалима и его населения⁴⁷⁷. При этом в ряде текстов выражение *гора Сион* подразумевает храмовый холм⁴⁷⁸. Такое понимание Сиона тесно связано с восприятием Иерусалима как места пребывания Господа и служения Ему⁴⁷⁹. Если рассматривать Сион как место присутствия Yhwh, то можно выделить три аспекта этого присутствия, которые прослеживаются в различных местах Ветхого Завета: 1) политический (монархия Давида как избранника Господа), 2) культовый (Иерусалимский храм) и 3) общинный (жители Иерусалима как члены богоизбранного народа).

С точки зрения новозаветной перспективы исследуемого текста такая тройственность его понимания ставит вопрос о возможности его применения в области экклесиологии. Принимая иудейскую общину раннеперсидского периода в качестве типа Церкви христианской, исследователь неминуемо встанет перед вопросом о сходствах между образом Сиона и Церковью. Исходя из выделенных выше аспектов присутствия Господа в Сионе, таковым может быть либо преемственность царской власти Давидов, либо преемственность иерархии и наличие храма, либо наличие общины верных Yhwh. Что касается власти династии Давида, то она будучи несомненной для Нового Завета (Царство Христа как потомка Давида), не всегда однако справедлива для ветхозаветных книг. Например, если взять исследуемый текст, то предназначение давида Зоровавеля выглядит довольно спорным. Потому

⁴⁷⁷ Ам 6:7, Мих 3:10.12, Иер 26:10, Ис 4:3, 30:19, 40:9, 41:27, 52:162:1, 64:9, Соф 3:16, Пс 51:17, как *дочь Сиона* – в Ис 52:3, Мих 4:8, Плач 2:13, *дочери Сиона* – в Ис 3:16.17, *сыны Сиона* – в Плач 4:2, Иоиль 2:13, Пс 149:2 и проч. См.: BDB, p. 851. В символическом смысле рассматривал Сион в своей монографии Б. Олленбургер (см.: *Ollenburger B. C. Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult. Sheffield, 1987. 271 pp.*)

⁴⁷⁸ Ис 10:12, 31:4, Плач 5:18, Иоиль 3:5.

⁴⁷⁹ Ам 1:2, Ис 2:3, 31:9, Мих 4:2, Иоиль 4:16, Пс 102:22, 135:21, 147:12, 76:3. См.: BDB, p. 851.

здесь будет более принципиальной оппозиция между иерархией и культом с одной стороны и общиной – с другой.

Восходящее к храмовому богословию присутствия Yhwh (мотив ковчега Господня) среди Израиля учение о Сионе как месте пребывания Господа в допленную эпоху являлось богословской предпосылкой двух положений. Первое, политическое, основываясь на нахождении жилища (שכן) и трона (כסא) Царя Yhwh на Сионе – святой горе, предполагало защиту и безопасность Иерусалима и окрестных городов от внешнего врага. Поскольку Господь выступает как победитель хаоса (в образе водной стихии - מים и נְהַרֹּת), Он, восседая на троне Сиона как земной проекции небесного жилища (Авв 2:20, Зах 2:17), защищает Свой город и от земных неприятелей (соседних народов)⁴⁸⁰. Вторая позиция, этическая, объединяла понятия о социальной справедливости: милость (חַסָּד), правду/праведность (רָצוֹן) и справедливость (מִשְׁפָּט). В виду сложной социальной и религиозной ситуации в обоих древнееврейских царствах именно эта позиция явилась объектом критики пророков допленного периода. Так пророки Исаия и Михей с сожалением констатируют неэффективность судебной системы, коррупцию в высших эшелонах власти (Ис 1:23, Мих 3:11). Сион создается на основе не справедливости (מִשְׁפָּט) и правды (רָצוֹן), а убийства (רַצְחָה) и неправды (עוֹלָה)⁴⁸¹. Такое положение заставляет пророка Исаию усомниться в протекции Yhwh над Сионом и надеяться на веру городских жителей (Ис 1:21, 28:16). Примечателен процесс изменения отношения пророка к суду Yhwh: сначала Исаия ожидает суда лишь над верхушкой (Ис 1:21. 24, ср. Иер 1:26), а затем, увидев греховное падение горожан, и над всем Иерусалимом (Ис 32:14). Эти пессимистические настроения относительно надежности Сиона усиливаются после гибели царя

⁴⁸⁰ Подробнее см.: *Otto E. יִיִץ sijnôn// Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament: in X Bb. B. VI. Stuttgart, 1989. S.1015-1017.* Этот автор рассматривает генетическую связь между богословием Сиона и доизраильскими мотивами присутствия Ваала, его победы над хаотическими силами, а также мотивом солярного божества šmš, однако мы оставим этот вопросы о происхождении, доизраильской истории и ближневосточных параллелях богословия Сиона в стороне как не относящиеся собственно к теме статьи. В любом случае концепция Сиона как жилища Яхве является специфически библейской, а имеющиеся у соседних народов аналоги значительно отличаются от исследуемого феномена.

⁴⁸¹ Мих 3:10, ср. Авв 2:12, Соф 3:3.

Иосии и перед лицом «северной угрозы» – Нововавилонского царства, что мы можем наблюдать в книге Иеремии (Иер 4:3–6:30). Иезекииль же и вовсе именуется Иерусалим городом кровей (Иез 22:2сл.) и созерцает славу (=присутствие) Бога Израилева, отходящую от дома Yhwh (Иез 10:18–19).

Падение Иерусалима, последовавшие этому разрушение храма и угон значительной части населения в Междуречье привели к существенным изменениям в богословии Божественного присутствия в целом и в богословии Сиона в частности. Вместе с выселением иудеев происходит отрыв понятия «Сион» от его изначальной географической привязки (Плач 2:1, 5:18.19.20–22 и проч.). В свою очередь такое дистанцирование позволяет богодухновенным авторам в большей степени интерпретировать Сион в метафорическом ключе и развивать его понимание именно в богословском смысле. По мнению Э. Отто, именно в плену Сион становится обозначением «в собственно богословском смысле»⁴⁸². В целом позиция Отто выглядит довольно обоснованной, однако нельзя отрицать следующего: а) метафорического понимания Сиона не были чужды и допленные авторы (та же ассоциация Сиона с тронем Yhwh-Царя) и б) полного отказа от буквального (географического) понимания Сиона также не произошло (см., напр. Пс 137:1–4). Поэтому справедливо будет говорить скорее об усилении определенной тенденции в понимании Сиона. Это усиление, естественно, означает и исчезновение в богословии Сиона социальной проблематики (знать, угнетавшая народ, уже не живёт в Иерусалиме).

Рассматривая с обозначенных выше позиций текст видений пророка Захарии, можно констатировать отсутствие в ученой среде единого мнения касательно пророческой интенции. Так одни (сюда относятся отечественные библеисты старой школы⁴⁸³, Б. Хальперн⁴⁸⁴, Р. Люкс⁴⁸⁵) акцентируют

⁴⁸² „im eigentlichen Sinne theologisch zu bezeichnen“, *Otto E. ḥiṣṣ sġjġôn*. 1989. S. 1020.

⁴⁸³См. *Образцов П.*, свящ. Опыт толкования св. пророка Захарии в порядке последовательного чтения Священного Писания. СПб., 1873; *Палладий (Пьянков), еп.* Толкование на книгу святого пророка Захарии. Вятка, 1876; *Рождественский Д.*, свящ. Книга пророка Захарии: исагогическое исследование. Выпуск I: Введение. Писатель и его время. Анализ содержания книги. СергиевПосад, 1910.

проповедь Захарии на восстановлении храма и культа⁴⁸⁶. Другие же – например, П. Маринковик⁴⁸⁷, М.Халлашка⁴⁸⁸ – отрицают традиционный взгляд и утверждают, что ядром пророческой керигмы Захарии является воссоздание общины⁴⁸⁹.

Исходя из вышеизложенных соображений можно предположить, что культовое в представлениях о Сионе, как ни странно, прямо пропорционально степени универсализма. Такой универсализм продиктован самой идеей о том, что Yhwh является Господом всей земли (Зах 4:10.14, 6:5). При этом было бы ошибкой рассматривать национализм как нечто априорное⁴⁹⁰. В свою очередь политизированность идеи Сиона будет говорить в пользу преобладания партикуляристских тенденций.

Вопрос об отношении пророков к институту священства и культа порождает другую проблему, которую так же следует решить для понимания специфики богословия Сиона у Захарии. К. Зайболд отмечает, что Захария рисует свои образы посредством «храмовой символики и имперского стиля» (“Tempelsymbolik und Imperialstil”)⁴⁹¹, т. е. активно использует для выражения мысли известные его современникам (или определенному их кругу) принадлежности Соломонова храма и картины из жизни персидского двора «царя царей». Однако употребление этих образов необязательно

⁴⁸⁴Halpern B. The ritual background of Zechariah’s Temple Song... P. 167–190.

⁴⁸⁵См.: Lux R. Prophetie und Zweiter Tempel... S. 124–148.

⁴⁸⁶ В пользу этой точки зрения говорит и свидетельство Дж. Клауэнса, согласно которому допленные диспуты между пророками и священниками были сложным явлением, которое нельзя свести к общему социальному или религиозному знаменателю (см.: Klawans J. Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism. Oxford, 2006. Pp. 98–99).

⁴⁸⁷Marinkovic P. What does Zechariah 1–8 tell us about the Second Temple?// in Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period. Sheffield, 1991. Pp. 88–103;

⁴⁸⁸Hallaschka M. Haggai und Sacharja 1–8... S. 1, 320.

⁴⁸⁹ Будет логичным проигнорировать политический аспект – в условиях подавления антиперсидских восстаний и дальнейшей централизации империи, достигшей высокой степени при Дарии Гистаспе («глаза и уши царя»), крайне сомнительными выглядят попытки придать вести пророка Захарии национально-освободительный оттенок.

⁴⁹⁰Moor J. C., de. Micah 1. A structural approach// The structural analysis of biblical and canaanite poetry. Sheffield, 1988. P. 181; Mohr J.-O. Israel als Licht der Welt?: Heilsuniversalismus im Buch Sacharja. Hamburg, 2013. S. 60.

⁴⁹¹Seybold Kl. Die Bldmotive in den Visionen des Propheten Sacharja... S. 101.

означает положительное отношение пророка к иудейскому священству или к Ахеменидам.

Исходя из вышеизложенного, можно поставить вопрос об объекте реконструкции, к восстановлению которого призывал Захария: Иерусалимского храма, Иерусалимской иудейской общины или монархии Давидовой династии. Последнее довольно сомнительно: если взять исследуемый текст, то положение давидида Зоровавеля выглядит довольно тривиальным. Потому здесь будет более принципиальной оппозиция между иерархией и культом с одной стороны и общиной – с другой. Или, говоря иными словами, могла ли проповедь Захарии в том виде, в каком она дошла до нас, прозвучать вне связи с начавшейся реконструкцией Иерусалимского храма? Очевидно, что от решения этого вопроса будет зависеть и решение вопроса об отношении пророка Захарии (и, по всей видимости, пророков вообще) к храмовому культу и определение позиции священнописателя к другим народам. Очевидно, что для решения этого вопроса следует проанализировать те отрывки, которые содержат в себе тему Сиона.

Зах 1:14–17 следует за описанием первого видения (видения Коней) и предваряет собой видение второе (видение Рогов и Рабочих). Оба эти видения содержат сообщение о судьбе Израиля и языческих народов, от которых пострадал народ Господень.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, הַמְלַאֲךָ הַדִּבֶּר בִּי, קְרָא לֵאמֹר, כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת; קִנְיַתִּי לִירוּשָׁלַם וְלִצִּיּוֹן קִנְיָהּ
גְדוּלָּהּ:

וְקִצְף־גְּדוּל אֲנִי קִצְף, עַל־הַגּוֹיִם הַשְּׂאֲנָנִים; אֲשֶׁר אֲנִי קֹצֵפְתִי מִעֵט, וְהָמָּה עָזְרוּ לְרָעָה:
לְכֹן כֹּה־אָמַר יְהוָה, שְׁבִתִי לִירוּשָׁלַם בְּרַחֲמִים, בֵּיתִי יִבְנֶה בָּהּ, נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת; וְקִנְיָהּ (וְקָו) יִנְטָה
עַל־ירוּשָׁלַם:

עוֹד קְרָא לֵאמֹר, כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת, עוֹד תִּפּוּצְיֶנָּה עָרֵי מְטוֹב; וְנַחֲם יְהוָה עוֹד אֶת־צִיּוֹן, וּבָחַר עוֹד
בִּירוּשָׁלַם:

И сказал мне Ангел, говоривший со мною: провозгласи и скажи: так говорит Господь Саваоф: возревновал Я о Иерусалиме и о Сионе ревностью великою;

и великим негодованием негодую на народы, живущие в покое; ибо, когда Я мало прогневался, они усилили зло.

Посему так говорит Господь: Я обращаюсь к Иерусалиму с милосердием; в нем соорудится дом Мой, говорит Господь Саваоф, и землемерная вервь протянется по Иерусалиму.

Еще провозгласи и скажи: так говорит Господь Саваоф: снова переполнятся города Мои добром, и утешит Господь Сион, и снова изберет Иерусалим.

В 1:14 отношение Yhwh к Сиону характеризуется корнем קנא, означающим ревность (в МТ встречается 87 раз). По мнению М. Р. Стеда, здесь имеет место устойчивая аллюзия на Иоиль 1–2 с той разницей, что пророк Захария предлагает свою композицию материала⁴⁹². Для очевидности этих параллелей ниже приведем предложенное Седом сопоставление⁴⁹³, выдержав, однако, последовательность изложения Захарии.

Зах 1–2	Иоиль 1–2
1:3 <i>Обратитесь ко Мне</i> (שובו אלי), <i>и Я обращусь к вам</i>	2:12–14 <i>Обратитесь ко Мне</i> (עדי שובו)... <i>Кто знает не обратится ли Он.</i>
1:10 <i>лошади, обходящие землю.</i> Ср. 6:1–8 <i>лошади</i> (סוס) <i>и боевые колесницы</i> (מרכבה), <i>выходящие между гор</i> (הר), <i>чтобы обойти</i> (הלך) <i>землю</i>	2:4–10 <i>Воинство Яхве, подобное коням</i> (סוס) <i>и боевым колесницам</i> (מרכבה), <i>скачущим по горам</i> (הר), <i>идушим</i> (הלך) <i>по своей стезе.</i>
1:13 <i>И отвечал Господь</i> (ויען יהוה)	2:19 <i>И отвечал Господь</i> (ויען יהוה)
1:14 <i>Я возревновал</i> (קנא) <i>о Иерусалиме</i>	2:18 <i>Господь возревновал</i> (קנא) <i>о земле Своей</i>

⁴⁹² Природа библейской цитации и аллюзии в пророческих книгах дискуссионна (см.: *Schultz R. L. The Search for Quotation: Verbal parallels in the Prophets.* Sheffield: Scheffield academic press, 1999. P. 53), однако предмет этого спора лежит за пределами вопроса данного исследования.

⁴⁹³ *Stead M. R. The intertextuality of Zechariah 1–8.* NY, 2009. P. 97.

1:13,17 <i>утешение, укрепление</i> (נחם, נחמים)	2:14 <i>утешит</i> (נחם)
2:12 <i>Земля Святая. Ср. 8:3</i> <i>святая гора</i> (הַר הַקֹּדֶשׁ)	2:1 <i>На Сионе...на святой горе</i> <i>Моей</i> (בְּהַר הַקֹּדֶשׁ)
2:14 <i>Радуйся и ликуй</i> (רָנֵי וְשִׂמְחֵי), <i>Дщерь Сиона</i> (בַּת־צִיּוֹן). <i>Ибо Я приду и поселюсь посреди</i> <i>тебя</i> (בְּתוֹכְךָ).	2:23 <i>И вы, чада Сиона</i> (וּבְנֵי צִיּוֹן), <i>радуйтесь и веселитесь</i> (גִּילוּ וְשִׂמְחוּ) 2:27 <i>И узнаете, что Я посреди</i> <i>(вас) Израиля</i> (בְּקִרְבְּךָ) <i>Израиля</i>

Антитеза «великая ревность – великий гнев», с точки зрения М. Стеда, знаменует «обращение гнева» (ср. Зах 1:2–3, Ис 54:7, Иер 32:35–37) Yhwh со Своего народа на народы языческие⁴⁹⁴.

На основании 1:14 можно предполагать, что для священнописателя Сион не тождественен Иерусалиму. Ст. 16 сообщает о возвращении Yhwh в Иерусалим «в милости». Т. Меттингер и М. Стед полагают, что речь идет о ре-интронизации Yhwh, видимым знаком чего явился Его восстановленный дом (т. е. храм) с престолом (троном)⁴⁹⁵. Вопреки этой позиции П. Маринковик считает, что речь здесь идет о реконструкции иудейской общины в Иерусалиме. «“Дом” в данном контексте, – пишет он в отношении Зах 1:16а, – может быть истолкован как “храм”, так и как “община”. На данный момент ни то, ни другое значение не может быть предпочтено другому»⁴⁹⁶. Однако обращение к Зах 3:7 заставляет П. Маринковика более определенно выразиться в пользу общины («Перевод: *Ты будешь судить Мою общину*, однако, говоря грамматически, подходит в этом месте лучше, нежели *Ты будешь судить храм, или в храме...*»)⁴⁹⁷.

⁴⁹⁴ Ibid. Pp. 99–100. См. также: *Miggelbrink R. Der Zorn Gottes: Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition. Freiburg–Basel–Wien, 2000. S. 596–601.*

⁴⁹⁵ *Mettinger T. N. D. The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies Lund, 1982. Pp. 19–37; Stead M. R. Op. cit. P. 101.*

⁴⁹⁶ “‘House’ in this context could be interpreted to mean ‘temple’ as well as ‘community’. At this moment, neither meaning can be preferred over other” *Marinkovic P. Op.cit. P. 99*

⁴⁹⁷ “The translation ‘You will judge my community’, however, grammatically speaking, fits into this passage much better than ‘You will judge the temple, or ‘in temple’...” Ibid.

Таким образом, из рассмотренной перикопы следует, что основной характеристикой отношения Господа к Сиону является קנָאָה (ревность). Даже милость (רחם) и благодать (טוב) выступают чем-то временным, к чему Он еще должен возвратиться. Однако понимание קנָה раскрывается в последующих речах пророка.

Зах 2:10–16 является «междутекстием», разделяющим третье видение (Верьвь, 2:1–9) описание инвеституры Иисуса, сына Иоседекова (3 глава). Первое указывает на восстановление и заселение Иерусалима, очищение же первосвященника подразумевает вступление в служение первосвященника, без которого был бы невозможно возобновление культа.

הוֹי הוֹי, וְנָסוּ מֵאֶרֶץ צִפּוֹן נְאֻם־יְהוָה; כִּי כְאֲרֵבַע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם פָּרַשְׁתִּי אֶתְכֶם נְאֻם־יְהוָה;
; יוֹשְׁבַת בְּתֶבֶל⁴⁹⁸: הוֹי צִיּוֹן הַמְלֻטִי
כִּי כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת, אַחַר כְּבוֹד, שְׁלַחְנִי אֶל־הַגּוֹיִם הַשְּׁלֵלִים אֶתְכֶם; כִּי הִנֵּגַע בְּכֶם, נִגַע בְּבִבְת
עֵינֶיךָ:
כִּי הִנְנִי מִנִּיף אֶת־יָדַי עֲלֵיכֶם, וְהָיוּ שָׁלָל לְעַבְדֵיכֶם; וַיִּדְעַתֶּם כִּי־יְהוָה צְבָאוֹת שְׁלַחְנִי:
רָנִי וְשִׂמְחִי בְּתֶצִיּוֹן; כִּי הִנְנִי־בָא וְשֹׁכְנֵתִי בְּתוֹכְךָ נְאֻם־יְהוָה:
וְנִלוּ גוֹיִם רַבִּים אֶל־יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא, וְהָיוּ לִי לְעָם; וְשֹׁכְנֵתִי בְּתוֹכְךָ, וַיִּדְעַתֶּם כִּי־יְהוָה צְבָאוֹת שְׁלַחְנִי
אֶלְיָךְ:
וְנָסַל יְהוָה אֶת־יְהוּדָה חֶלְקוֹ, עַל אֲדַמַּת הַקִּדְשׁ; וּבָחַר עוֹד בִּירוּשָׁלַם:

Эй, эй! бегите из северной страны, говорит Господь: ибо по четырем ветрам небесным Я рассеял вас, говорит Господь.

Спасайся, Сион, обитающий у дочери Вавилона.

Ибо так говорит Господь Саваоф: для славы Он послал Меня к народам, грабившим вас, ибо касающийся вас касается зеницы ока Его.

И вот, Я подниму руку Мою на них, и они сделаются добычею рабов своих, и тогда узнаете, что Господь Саваоф послал Меня.

Ликуй и веселись, дочь Сиона! Ибо вот, Я приду и поселюсь посреди тебя, говорит Господь.

⁴⁹⁸LXX и следующий ей славянский перевод дают чтение εἰς Σιών (в Сион), которое однако не подтверждается другими, более авторитетными свидетелями. Вероятно, здесь пророк Захария иронически обыгрывает Иер 4:6: *Выставив знамя, бегите к Сиону* (שָׂאוּ־נֶס צִיּוֹן).

И прибегут к Господу многие народы в тот день, и будут Моим народом; и Я поселюсь посреди тебя, и узнаешь, что Господь Саваоф послал Меня к тебе.

Тогда Господь возьмет во владение Иуду, Свой удел на святой земле, и снова изберет Иерусалим.

(Зах 2:6–12 в синодальном переводе).

Святитель Кирилл Александрийский ограничивается аллегорическим толкованием 2:14 и повеление радоваться относит к «духовному Сиону, который есть Церковь Бога живого»⁴⁹⁹. Из Зах 2:10–11 видно, что для богодухновенного автора Сион не сводится к географическому объекту. Сион обитает (נשׂו"י=постоянно живет) в Вавилоне. «Стих хочет поразить своей пародией, – пишет Х. Л. Сикре Диас, – Сион находится в Вавилоне»⁵⁰⁰. Однако это оксюморонное выражение предполагает еще один нюанс понимания. Дело в том, что причастие נשׂו"י в 1:11 определена *вся земля*, под которой более конкретно подразумеваются языческие народы (1:15). Иными словами, указанный термин отмечает идентичность между נשׂו"י и обитающими в Вавилоне иудеями. Надо сказать, что подобный прием – утверждение тождественности сынов Израиля язычникам – имеет место и в предыдущей пророческой традиции, что особенно свойственно книге пророка Иезекииля⁵⁰¹. Итак, Сион сам вынужден спасаться, ведь Сион – это не только холм с храмом и (или) дворцом, Сион – это народ Господень.

⁴⁹⁹“Τέρπεσθαι γὰρ καὶ εὐφραίνεσθαι προστέταχεν ἀναγκαίως τὴν νοητὴν Σιών, ἥτις ἐστὶν Ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος”. *Cyrrillus Alexandriae archiep., s. Commentariorum in XII prophetas minores. In Zachariam prophetam// PL 72. С. 40.* То же понимание Сиона как Церкви имеет место у блаженного Иеронима (см.: *Eusebius Hieronymus. Commentariorum in Zachariam prophetam// PL 24. С.1434*). Однако именно 2:14 последний относит к вернувшимся из плена иудеям: «Эти слова также надо понимать как сказанные от лица Господа, ибо Он призывает Свой возвратившийся в прежнее жилище из плена народ радоваться и веселиться, ибо придет Сам Господь и будет обитать среди него, и многие народы имеют уверовать в Него...» (*Иероним, блж. Две книги толкований на пророка Захарию; Третья книга толкований на пророка Захарию; Одна книга толкований на пророка Малахию//Творения, Киев, 1900, т. 15. С. 27*).

⁵⁰⁰“El verso quiere chocar con suparadoja”. *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas. Т. 2. P. 1157.*

⁵⁰¹ Иез 2:3, 16:3, 3:4–6.

Призыв к бегству сменяется «призывом к радости» (2:14)⁵⁰². Здесь встречается один из двадцати шести случаев употребления в Ветхом Завете выражения «дочь Сиона»⁵⁰³. Этот призыв антитетически перекликается с «призывом к бегству» в 2:10–11, на что указывают двойное повеление (רְנִי-הַמְלִטִי/גִסִּי / שְׂמְחִי), обращение к топосам, олицетворенным в женском роде (בַּת-צִיּוֹן-בַּת-בְּרָל), вводимое посредством כִּי הִנְנִי כִּי обоснование повеления⁵⁰⁴.

Э. Фоллис, проводя параллели между статусом Иерусалима в Священном Писании и мифической историей Афин, отмечала, что фигуральное наименование города «дочерью» призвано было подчеркнуть его особую близость к Богу. Как не вышедшая замуж девица находилась в полной власти и под особым покровительством отца, так и главный город народа Божьего пользовался особой любовью и защитой со стороны Yhwh⁵⁰⁵.

Однако Э. Фоллис идет в своих изысканиях дальше и отмечает, что в отличие от девственной Афины дочь Сион выступает скорее замужней женщиной. Тем самым библейские тексты указывают на брак Yhwh с городом Иерусалимом и народом Израиля (напомним и יְרוּשָׁלַם, и צִיּוֹן в древнееврейском языке – женского рода) и, как считает Фоллис, являются следами «забытого женского божества» в религии Древнего Израиля.⁵⁰⁶ Последний тезис выглядит весьма натянутым: даже если ученый попытается абстрагироваться от христианской догматики, он должен отдавать себе отчет, что широко употребляемая в Ветхом Завете метафора брака в качестве богословского символа относится к отношениям между Yhwh и избранным Им народом⁵⁰⁷. Допущения же наличия женского божества в ветхозаветной религии выведут библеиста в область домыслов и религиозно-философских спекуляций.

⁵⁰² Ср.: Ис 35:10, 51:11.

⁵⁰³ Другие случаи – 4Цар 19:21 (= Ис 37:22), Ис 1:8, 10:32, 16:1, 52:2, 62:11, Мих 1:13, 4:8.10.13, Соф 3:14, Иер 4:31, 6:2.23, Плач 1:6, 2:1.4.8.10.13.18, 4:22, Зах 9:9, Пс 9:15.

⁵⁰⁴ См.: *Lux R.* Op.cit. S. 74.

⁵⁰⁵ *Follis E. R.* The Holy City as daughter// Directions in the Biblical Hebrew poetry. Sheffield, 1987. Pp. 180–183.

⁵⁰⁶ *Follis E.R.* Op. cit. P. 174.

⁵⁰⁷ См. Ис 5:1–7, Иез 23, Ос 1.

Р. Люкс подходит к вопросу исторически: в этом призыве к ликованию он усматривает намек на провозглашение женщинами свершившейся победы в других ветхозаветных книгах (Исх 15:20сл., Суд 11:34сл., 1Цар 18:6сл., 2Цар 1:20сл.)⁵⁰⁸. Однако точка зрения Э. Фоллис – за исключением ее гипотезы о женском божестве – выглядит более аргументированной.

Еще одна проблема, которую ставит данный отрывок – вопрос об универсалистской и национальной тенденциях у Захарии. Ст. 2:12, следуя *ius talionis* (*עַן לְפָנַי עַן* *око за око* см. Исх 21:24, Лев 24:20), возвещает воздаяние языческим народам, разорившим Иудею и Иерусалим. В то же время 15 ст. открывает границы народа Божия (*и прибегут многие народы к Yhwh в день тот, и будут мне народом*). Разумеется, предпочтение той или иной тенденции экзегетом, должно отразиться и на понимании Сиона как политической или религиозной категории. Стоит отметить, что даже католические исследователи здесь стремятся сдержанно относиться к возможности интерпретации в духе универсализма. Так Д. Бартелеми по поводу 2:12 пишет: «Захария хочет сказать не то, что его послали проповедовать языческим народам, но то, что эффект его проповеди должен сводиться к стечению сокровищ язычников во вновь восстановленный храм (ср. 2:15 и 8:20–23), в возмещение грабежа, который они совершили»⁵⁰⁹. А Х. Л. Сикре отмечает, что обращение народов ко Господу «не подрывает закрепленного привилегированного положения Иудеи и Иерусалима»⁵¹⁰.

Итак, в Зах 2:10–16 акцент переносится на благоустройство собственно Иерусалима. При этом отношение к языческим народам отличается амбивалентностью: с одной стороны, *грабившие будут разграблены*, с другой – *все притекут к Yhwh*. Тем не менее приходится заключить, что

⁵⁰⁸ Lux R. Op. cit.S. 75–76.

⁵⁰⁹ “Zacharie ne veut pas dire qu’il a été envoyé pour prêcher aux peuples païens, mais que l’effet de sa prédication doit être de faire affluer vers le temple récemment reconstruit les trésors des païens (cf. 2.15 et 8,20-23), en compensation du pillage qu’ils y ont commis”. Barthelemy, D. Critique textuelle de l’Ancien Testament T. 3. Ezechiel, Daniel et les 12 Prophetes. Fribourg, 1992. P. 941.

⁵¹⁰ “Eso no quita el puesto privilegia dore servado a Judá y Jerusalén”. Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Op.cit.P. 1158.

именно данный отрывок содержит наиболее ярко выраженные универсалистские устремления исследуемой части пророческой книги.

В рамках Зах 1–6 слово «Сион» уже не упоминается. Тем не менее, принимая достоверность хиастической структуры, можно обратиться к тем видениям, которые являются параллельными разобранным текстам. Зах 2:10–16 мы относим к видению Рабочих, поэтому рассмотреть следует видения V и VII. В то время как в видении Колесниц тема Сиона не прослеживается никаким образом, видение Свитка предлагает весьма примечательный материал.

Видение Свитка тесно связано с видением Ефы (не случайно в науке бытовало мнение, что они составляют одно «двойное» видение) – это «женские» видения. Дело не в том, что слова «свиток» (סֵפֶר) и «ефа» (פְּזִיזָה) женского рода. Сам смысл видений предполагает явную женскую тематику: свиток с проклятием дают выпить жене-прелюбодейке⁵¹¹, а Ефа скрывает под свинцовой крышкой нечестие в образе женщины. В пользу данной трактовки говорит и то, что между собой через тему Иерусалима тесно связаны параллельные видениям Ефы и Свитка видения Верви и Рогов-Рабочих. Синтезируя содержание всех этих текстов, можно с высокой степенью достоверности утверждать, что женские образы в видениях Свитка и Ефы указывают вовсе не на богиню-противницу Yhwh (как считал Х. Гезе и др.)⁵¹², а на Израиль и «дочь Сион» – «прелюбодейную супругу» Yhwh. Таким образом, мы видим, что драматическое противостояние дочери Сиона и дочери Вавилона двух первых видений переходит в V и VI видениях в совершенно иную плоскость – здесь пророк намекает на завет Yhwh со Своим народом как брачный союз⁵¹³.

⁵¹¹ *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas. T. 2. P. 1164.*

⁵¹² *Gese H. Anfang und Ende der Apokalyptik... S. 30–31, 56. См. также: Körting C. Sach 5,5–11– Die Unrechtmäßigkeit wird an ihren Ort verwiesen// Biblica. Vol. 87. No. 4. 2006. S. 491. Однако уже Х. Фревел отрицал, что женщина в ефе воспринималась как реальная угроза культа богини, хотя и не отрицал, что ассоциации с этим культом могли возникать у аудитории Захарии (см.: *Frevel Chr. YHWH und die Göttin bei den Propheten: Eine Zwischenbilanz// Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel. Zürich, 2003.S. 68–70.*)*

⁵¹³ Ср.: Иер 3:7–10, 7:18–19, Иез 16:26, 20:7–8, 23:1–49, Ос 1–2.

Выводы к главе 4

Таким образом, богословие видений пророка Захарии отражает эсхатологическое представление о войне Yhwh, включает мотивы Исхода (образ Ангела Yhwh, спасение из чужой земли, святость народа Господня, идея нового альтернативного общества, не похожего на допленное), воспринимает в значительной степени представления о Сионе как месте и видимом знамении присутствия Yhwh и его союза со Своим народом. Но все эти мотивы отражены не разрозненно, а отражают стройное и непротиворечивое учение о всемогуществе Господа и его неизменной любви к Своему народу, столь непреложных, что Захария не требует от человека усилий, не ставит никаких условий. Спасение воспринимается как безусловная данность, что в дальнейшем найдет отражение в богословии Нового Завета, особенно в богословии святого апостола Павла. С другой стороны, пророк Захария, следуя предшествовавшей ему пророческой традиции, не придает слишком большое значение культу, используя многие его образы как символы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В завершение данного исследования следует дать ответ на главный его вопрос – вопрос о структуре и идейно-содержательной целостности так называемых «ночных видений» Зах 1:7–6:15. И здесь корреляция выводов основных этапов работы заставляет противопоставить «структуру» указанного библейского текста его «целостности». Первым сигналом об этой антиномии служит для исследователя разнообразие жанров: символические видения, видения современников пророка, диалоги с ангелом, плач, прямые речи Yhwh, сказанные от лица пророка, литургический призыв к молчанию. Само наличие всех этих жанров в столь небольшом тексте свидетельствует о том, что его автор далеко не всегда следовал той седмичной структуре, которая столь явно проходит через весь текст Зах 1–6.

В то же время «нарушения» структуры текста нельзя считать признаком его нецелостности (гипотеза о всеохватывающей и многоступенчатой редакции текста была отвергнута в самом начале работы). Все литературные единицы текста объединены сквозными богословскими темами, в той или иной степени отражают историческую обстановку правления царя Дария I. Отступления от структуры далеко не всегда означают нецелостность текста и эти отступления автора («междутекстия») носили намеренный характер, служили конкретизации и лучшей реализации авторского замысла. Стоит отметить, что пророк весьма свободно обращается со структурой текста: именно этим можно объяснить наличие в тексте литературных единиц, которые можно квалифицировать как отступление от строгой композиции цикла видений.

Если говорить о единстве текста как и с т о р и ч е с к о г о источника эпохи Дария I Гистаспа, то факт, что текст во многих местах отражает исторические реалии начала правления этого монарха, является аргументом в пользу атрибуции видений этому времени, но аргументом не бесспорным. Еще более сомнительными были бы попытки доказать, что весь исследованный

библейский текст принадлежит руке одного человека – именно пророка Захарии. При отсутствии других текстов, принадлежащих ему, современная историческая и филологическая наука не имеют инструментария, посредством которого можно было бы обосновать единство авторства. Впрочем, то же можно сказать и об обратном: все без исключения реконструкции истории текста Зах 1–6 как длительного редакционного процесса являются слабо аргументированными и идеологически ангажированными.

Если перейти к характеристике с и н т а к с и с а, то стабильное и регулярное употребление повторяющихся синтаксических моделей можно наблюдать лишь в видениях седмеричного цикла. В то же время сочетание и комбинация синтаксических однородных литературных единиц в рамках каждого видения значительно отличается от других созерцаний пророка. Синтаксис пророческих речей весьма разнообразен и нестабилен, в этом аспекте они весьма разнятся между собой, что обусловлено разнообразием их жанров, особенностями их корреляции с другими текстовыми единицами (теми же видениями) в пределах исследуемой перикопы Зах 1–6, наконец, спецификой стиля самого пророка, у которого устоявшиеся в пророческой традиции синтаксические клише порой получают неожиданное употребление. Наконец, имеющие друг с другом смысловые параллели эпизоды – очищения первосвященника Иисуса (3 гл.) и Венчания (6:9–15) явно различаются в аспекте дискурса: в первом преобладают элементы нарратива, второй явно выражает предиктивность. Последний факт, тем не менее, не является еще бесспорным свидетельством независимости этих двух текстов.

Говоря о структуре Зах 1–6 в целом, можно констатировать, что в основу текста положен цикл из семи видений, связанных не только концентрически (как считалось ранее), но и линейно (это касается видений Рогов/Мастеров и Верви, Свитка и Ефы). Отчасти некоторое линейное движение предполагает и связь между «Иисусом» и Венчанием. Две этих параллельных друг другу перикопы принадлежат к разным жанрам: первая является «пророческим видением», вторая – вероятнее всего аудицией. Что касается девяти

пророческих речей (α 1:14–17, β 2:9, γ 2:10–13, δ 2:14–16, ε 3:7, ζ 3:8–10, η 4:6b–10a, θ 5:4 ι 6:12–15), то они в отличие от видений расположены в тексте весьма sporadически и неравномерно. Тем не менее их тематическая и литературная связь с видениями является очевидной, что при факте свободного обращения пророков (и пророка Захарии в том числе) со структурой текста объясняет и оправдывает их место в композиции видений. Комбинация цикла видений и пророческих речей представляет собой законченный непротиворечивый текст. Описание видения Коней (видение I) соответствует надеждам иудеев после пленной поры на победоносную войну. Yhwh против язычников и наказание последних. Однако видение указывает на тщетность этих надежд: всадники оказались лишь разведчиками, которые констатировали факт спокойствия и благополучия языческих народов. Завершающее видение Коней речь α (1:14–17) содержит констатацию отношения Yhwh к иудеям (милость) и язычникам (гнев). Эта речь семантически близка мотивам следующего видения.

Видение Рогов и мастеров (видение II) подменяет мотив военного торжества иудеев мотивом безопасности народа Yhwh от язычников – прежде всего от угрозы нового рассеяния (образ веятельной лопаты). Таким образом, Господь ограждает Свой народ от внешней опасности.

Тема противоположного рассеянию собирания народа в Иерусалиме раскрывается в видении Верви (видение III), а также в сопутствующих ему речах β (2:9; безопасность Иерусалима), γ (2:10–13; призыв к бегству из северной страны, обусловленный угрозой язычникам), δ (2:14–16; призыв дочери Сион к радости). Описанное в видении Верви является прямым следствием того, о чем говорилось в видении Рогов/мастеров: Иерусалиму уже обеспечена безопасность (стена ему не нужна), и пророк возвещает его реконструкцию. Речь 2 гл. завершает апострофа 2:17(13), подводящая черту и под всеми предыдущими видениями.

Не входящее в число семи видений видение первосвященника Иисуса (видение A) переводит внимание читателя с «внешних» проблем (наказание язычников, безопасность иудеев, реконструкция Иерусалима и Иудеи) на

проблемы внутреннего, но более глобального характера. Видение указывает на немощь человека (грехи первосвященника отождествлялись с грехами всего народа, а обращенная к Иисусу речь ζ (3:8–10) впервые вводит условия исполнения Божественных обетований), готовит читателя/слушателя к видению Божественного присутствия в виде золотого светильника.

Вершиной седмичного цикла выступает видение Светильника (видение IV). Хотя в этом видении (как и в видении Иисуса) использована символика, связанная с храмовым культом, оно не сводится к идее восстановления храма. Свет светильника знаменует присутствие Господа в мире и Его всеведение. Тема человеческой слабости перед лицом Yhwh раскрывается и в речи η (4:6b–10a), которые вкупе с речью ζ служат обрамлением видению Светильника.

Видение летящего Свитка (видение V) показывает уничтожение зла в народе Господнем (наказание воров и клятвопреступников). В палиндромической схеме видений это видение параллельно видению Верви, однако семантически (мотив разрушения, мотив наказания) Свиток ближе видению Рогов/мастеров.

Если видение Свитка предполагает ликвидацию зла в виде наказания воров и клятвопреступников, видение Ефы (видение VI) говорит о судьбе зла вообще. Как видение Верви является логическим следствием видения Рогов/рабочих, так и описанное в видении VI проистекает из описания видения V. Эту пару видений связывает «женская» тематика, но прямо женщины упоминаются в видении Ефы. Женские фигуры и образ страны Сеннаар антитетически перекликаются с видением Верви и последующих за ним речей (Иерусалим, дочь Сион).

Видение Колесниц (видение VII) описывает священную войну Yhwh, направленную прежде всего против зла, сосредоточенного в земле северной. Помимо того, что это видение составляет явную параллель с видением Коней, оно явно продолжает тему северной страны (страны Сеннаар), начатой в речи γ и продолженной в видении Ефы. Цикл видений завершается успокоением воинственного духа Yhwh (6:8 ср. 4:6).

Эпизод Венчания (аудиция В) находится вне цикла видений, но стоит в явной параллели с видением первосвященника Иисуса (А) по ряду параметров (инвеститура/коронация, Отрадь, две маслины/два трона). Кроме того, речи ζ (3:8–10) и ι (6:12–15) – единственные из всей совокупности исследованных здесь речей пророка Захарии – содержат обетования с условиями. Условием последней речи пророка в исследуемом тексте становится послушание голосу Yhwh.

В завершение уместно сказать о перспективах дальнейшего исследования вопросов, поставленных в данной диссертации. Очевидно, что дальнейшей разработки требуют богословские мотивы и поэтика видений пророка Захарии в контексте как всей книги указанного пророка, так и пророческой традиции в целом. (В данной работе богословие и поэтика были затронуты лишь в той степени, в какой они помогли бы решить проблему структуры и единства исследуемого пророческого текста.) Выявленная структура и особенности синтаксиса видений и речей в 1–6 гл. книги пророка Захарии, а также интерпретация образов указанного библейского могут быть использованы для исследования других аналогичных по жанру текстов пророческой письменности, литературы эпохи Второго храма, священных новозаветных книг.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Тексты Священного Писания

1. Biblia Hebraica Stuttgartensia/ Ed. R. Kittel; 5 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. 1574 S.
2. Biblia sacra, iuxta Vulgatam versionem/ Ed. quartam emendatam. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. 1980 S.
3. Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes/ Ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. 941 S.
4. The Bible in Aramaic based on the old manuscripts and printed texts. Vol. III: The latter Prophets according to Targum Jonathan/ Ed. by A. Sperber; 2 impression. Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 1992. 504 pp.
5. 4Q78–4Q XII^c// Dead Sea Scroolls [сайт]// URL: <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive>. (Дата обращения: 21.02.2019)
6. Еврейская Библия. Поздние пророки/ пер. с др.-евр., комм., предисл., глоссарий и др. прил. И. Тантлевского; при участии лит. ред. М. Вайскопфа; под общ. ред. А. Кулика. М.: Книжники; Лехаим, 2013. 736 с. (Библиотека еврейских текстов. Первоисточники).

Комментарии христианских авторов I–V вв.

7. *Cyrrillus Alexandrinus*. Commentariorum in XII prophetas minores. In Zachariam prophetam// PL 72. Col. 9–275.
8. *Didyme l'Aveugle*. Sur Zacharie/ Introd., texte crit., trad. et not. L. Doutreleau. P., 1962. 3 vol. (SC; 83-85).

9. *Ephraem Syrus*. In *Zachariam prophetam explanation*// S. Ephraem Syri Opera omnia: in 6 t. T. 2. Roma: Typographia pontificia vaticana, 1740. Pp. 285–311
10. *Hieronymus, beatus*. *Commentariorum in Zachariam prophetam*// PL 25. Col.1415–1542.
11. *Hieronymus, beatus*. Epistola LVII. Ad Pammachium. De Optimo genere interpretandi// PL 22. Col.568–579.
12. *Hieronymus, beatus*. Epistola LVII. Ad Paulinum de studio Scripturarum// PL 22. Col.540–549.
13. *Theodoretus beatus, episcopus Cyrensis*. *Interpretatio Zachariae prophetae*// PG 81. Col. 1873–1959.
14. *Theodorus Mopsuestenus*. *Commentarius in XII Prophetas minores*// PG 66. Col. 501C–505A.
15. *Ефрем Сирин, преп.* Толкование на книгу пророчества Захарии// *Ефрем Сирин, преп.* Творения иже во святых отца нашего преп. Ефрема Сирина. Ч. 6./ 4-е изд. Сергиев Посад: Типография СТСЛ, 1901. С. 163–198.
16. *Иероним Стридонский, блж.* Две книги толкований на пророка Захарию; Третья книга толкований на пророка Захарию; Одна книга толкований на пророка Малахию//Творения. Киев, 1900, т. 15. С.1–195
17. *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Малых пророков/ Пер. П. И. Казанского; под ред. М. Д. Муретова// Богословский вестник, 1896, 9, Прил., с. 403–418; 1896, 11, Прил., с. 419–434; 1896, 12, Прил., с. 435–448; 1897, 1, Прил., с. 1–16; 1897, 2, Прил., с. 17–32; 1897, 3, Прил., С. 33–48; 1897, 4, Прил., с. 49–64; 1897, 5, Прил., с. 65–80; 1897, 8, Прил., с. 81–96; 1898, 1, Прил., с. 97–112; 1898, 2, Прил., с. 113–128; 1898, 3, Прил., с. 129–144; 1898, 4, Прил., с. 145–160; 1898, 5, Прил., с. 161–176; 1898, 6, Прил., с. 177–192; 1898, 7, Прил., с. 193–224; 1898, 8, Прил., с. 225–232.
18. *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на двенадцать пророков// Творения бл. Феодорита. М., 1857, т. 5. С.78–152.

Другие источники

19. *Эсхил*. Трагедии/ Пер. с древнегреч. С. Апта. М.: Худ. Литература, 1971. 382 с.
20. *Darei epistula post a. 494*// *Dittenberger W. Sylloge inscriptionum Graecarum: in 4 vol. Vol. I. Lipsiae, 1915. № 22. Pp. 20–21.*
21. *DNa inscription [Накше-Рустамская надпись Дария I]*// URL: <https://www.livius.org/sources/content/achaemenid-royal-inscriptions/dna/> (Дата обращения: 29.11.2019).
22. *Malbran-Labat F. (ed.) La version accadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun. Roma: Gruppo editoriale internazionale, 1994. 174 pp.*
23. *Porten B., Yardeni A. (eds.) The Bisitun Inscription// Textbook of Aramaic documents from ancient Egypt. Vol. 3. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 1999. Pp. 59–71.*
24. *Αἰσχύλος. Πέρσαι*// Perseus Digital Library [сайт] URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0011> (Дата обращения: 6. 11. 2018).
25. *Ἡροδότου Μοῦσαι*// The little Sailing: Ancient Greek Texts [Сайт] URL: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.html> (Дата обращения: 17.11.14).

Исследования

26. *Айзенштадт Ш.* Пророки, их эпоха и социальное учение. М.: Параллели, 2004. 248 с.
27. *Аржанов Ю. Н.* Представления о знании в Пятикнижии и книгах пророков/ Дисс. на соиск ст. канд. филос. наук. СПб., 2005. 189 с.
28. *Арсений (Соколов), игумен.* Книга пророка Амоса. М.: Новоспасский монастырь, 2012. 399 с.

29. *Астапова О. Р.* Священное царство и царственное священство в религиозно-политической традиции Древнего Ближнего Востока: Египет, Месопотамия, Израиль/ Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. М., 2009. 364 с.
30. *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе: пер. с нем. М.: Прогресс, 1976. 557 с.
31. *Бахтин М. М.* Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве// Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975. С. 6–71.
32. *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. Ближний Восток и Античность/ Пер. с англ. И. М. Стеблин-Каменского; Отв. ред. М. А. Дандамаев. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975. 336 с.
33. *Богоявленский И. Я., прот.* Значение иерусалимского храма в ветхозаветной истории еврейского народа. Пг., 1915. 202 с.
34. *Болотов В. В.* Валтасар и Дарий Мидянин: Опыт решения экзегетической проблемы// Христианское чтение. 1896. II. С. 279–341.
35. *Брюггеман У.* Пророческое воображение. Черкассы: Коллоквиум, 2012. 213 с.
36. Введение в Ветхий Завет/ Под ред. Э. Ценгера. М.: ББИ, 2008. 802 с.
37. *Вевюрко И. С.* Пророческое вдохновение в Ветхом Завете: древнейшая интерпретация в свете современных исследований// Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 2. С. 25–50.
38. *Вейнберг И. П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М.: Наука, 1986. 208 с.
39. *Велльгаузен Ю.* Введение в историю Израиля: Пер. с нем./ Вступ. ст., введ. и прил. Н. М. Никольского. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «Либроком», 2013. 456 с. (Академия фундаментальных исследований: история).

40. *Виноградов Н., свящ.* Книга пророка Аггея: Исагогико-экзегетическое исследование. Сергиев Посад, 1914. 256 с.
41. *Глаголев А., прот.* Ветхозаветное библейское учение об ангелах: Опыт библейско-богословского исследования. Киев, 1900. 705 с.
42. *Грибанов А. Б.* Заметки о жанре видений на Западе и Востоке// Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 65–77.
43. *Гриликес Л. Е., прот.* Евангельская проповедь и литература раннего иудаизма // Экзегетика и герменевтика Священного Писания. Выпуск 1. Сборник материалов I и II Богословских научных конференций, проходивших в МДА 29.10.2005 и 22–23.11.2006. Сергиев Посад, 2007. С. 6–15.
44. *Гумеров А., свящ.* Аггей/ свящ. А. Гумеров, А. Ю. Никифорова, И. А. Журавлева// Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 248–250.
45. *Дандамаев М. А.* Вавилония в 626–330 годы до н. э.: социальная структура и этнические отношения. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010. 222 с.
46. *Дандамаев М. А.* Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н. э.). М.: Издательство восточной литературы, 1963. 289 с.
47. *Дандамаев М. А.* К вопросу о династии Ахеменидов// [Православный] Палестинский сборник. Вып. 5 (68). М.; Л.: Издательство АН СССР, 1960. С. 3–21.
48. *Дандамаев М. А.* Культура и экономика древнего Ирана/ М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980. 415 с.
49. *Дандамаев М. А.* Политическая история Ахеменидской державы. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985. 319 с.
50. *Даниелу Ж.* Тайнство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии/ Пер. с фр. В. Н. Генке под общ. и науч. ред. А. Г.

- Дунаева. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 448 с.
51. *Десницкий А. С.* Поэтика библейского параллелизма. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 554 с. (Современная библеистика).
52. *Дорошкевич С.* Хронология книг 1 Ездры и Неемии// Христианское чтение. 1886. № 7–8. С. 11–47.
53. *Жирмунский В. М.* Теория стиха. Л.: Ленинградское отделение издательства Советский писатель, 1975. 664 с.
54. *Елеонский. Ф. Г.* О ветхозаветном священстве// Христианское чтение.– 1879. № 11–12. С. 606–638.
55. *Ельмслев Л.* Прологомены к теории языка// Новое в лингвистике. Вып. I. 1960. С. 264–388.
56. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. М.: ББИ, 2016. 482 с. (Современная библеистика).
57. *Иванов М. С.* Библейская стилистическая симметрия// Журнал Московской Патриархии. 1981. № 10. С. 69–72.
58. *Иоанн (Смирнов), епископ.* Пророк Захария// Рязанские епархиальные ведомости. 1872. № 22–24. С. 3–77.
59. *Кабаци Н., свящ.* Толкование книг пророков Аггея, Захарии и Малахии: Курсовое сочинение по кафедре Священного Писания Ветхого Завета. Загорск: Троице-Сергиева Лавра, 1976. 141с.
60. *Казанский П. И.* Об историческом значении книг малых пророков// Прибавления к творениям святых отцов. 1872. № 25. С. 103–165, 581–636.
61. *Казанский П. И.* Иудеи по возвращении из плена вавилонского// Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1876. № 5. С. 307–333.

62. *Кириллова А. А.* Хозяйственная лексика библейского иврита: дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2013. 231 с.
63. *Корсунский И.* Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. 257 с.
64. *Ладинский А.* Древнейшие переводы и перифразы Священного Писания Ветхого Завета// Духовная Беседа, 1872. I. №21-22, С. 377–388, 399–405; II. №28, С. 17–60; №30, С. 59–63; №40, С. 222–224.
65. *Лебедев П. Ю.* и др. Иоиль// Православная энциклопедия. Т. 25. М., 2011. С. 356–367.
66. *Лёзов С. В.* Заметки о синтаксисе древнееврейского диалога (перфект в начале реплики)// Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 2. М.: РГГУ, 1999. С. 261–364.
67. *Лёзов С. В.* Синтаксис глагола в древнееврейском повествовании // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 1. М.: РГГУ, 1998. С. 187–217.
68. *Лёзов С. В., Эйделькинд Я.* Si vera lectio. Синтаксис речи рассказчика в древнееврейской повествовательной прозе // БИБЛИЯ: литературные и лингвистические исследования. Выпуск 2. М.: РГГУ, 1999. С. 117–260.
69. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа /Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 558 с.
70. *Лосский В. Н.* Предание и предания// Журнал Московской Патриархии. 1970. № 4. С. 61–76.
71. *Лявданский А. К., Барский Е. В.* Захарии пророка книга// Православная энциклопедия. Т. 19. М., 2008. С. 670–677.
72. *Лявданский А. К.* Побудительные реплики в древнееврейском: структура и прагматика// Материалы XX Международной ежегодной конференции по иудаике. Т. I. М., 2014. С. 23–36.
73. *Лявданский А. К.* Пророческий перфект и типология текста// Эдубба вечна и постоянна: Материалы конференции, посвящённой 90-летию со

- дня рождения И. М. Дьяконова. СПб: Государственный Эрмитаж, 2005. С. 181–185.
74. *Лявданский А. К.* “Формула” пророческой речи// Библия. Литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. М.: Издательство РГГУ, 2001. С. 114–124.
75. *Образцов П.*, свящ. Опыт толкования св. пророка Захарии в порядке последовательного чтения Священного Писания. СПб., 1873. 146 с.
76. *Олесницкий А.А.* Рифм и метр ветхозаветной поэзии// Труды КДА, 1872. т. III, № 10. С. 242–294; № 11. С. 403–472; № 12. С. 501–592.
77. *Олмстед А. Т.* История Персидской империи/ Пер. с англ. А. А. Карповой. М.: ЗАО Центрполиграф, 2012. 575 с.
78. *Палладий (Пьянков), еп.* Толкование на книгу святого пророка Захарии. Вятка, 1876. 206 с.
79. *Петров А. Е.* Исход/ А. Е. Петров, прот. Д. Юревич// Православная энциклопедия. Т. 28. М., 2012. С. 31–58.
80. *Попов В.* Возвращение иудеев из плена вавилонского и первые годы их жизни в Палестине до прибытия Ездры в Иерусалим (458 г.). Киев, 1905. 420 с.
81. *Попович Г.* Книга пророка Аггея: Опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев, 1913. 228 с.
82. *Рижский М. И.* Библейские пророки и библейские пророчества. М.: Политиздат, 1987. 366 с.
83. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике/ Пер. с фр. и коммент. И. С. Вдовиной. М.: Академпроект, 2008. 695 с.
84. *Рождественский Д., свящ.* Книга пророка Захарии: исагогическое исследование. Выпуск I: Введение. Писатель и его время. Анализ содержания книги. Сергиев Посад, 1910. 236 с.
85. *Рождественский Ю. В.* Общая филология. М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996. 326 с.

86. *Ружемонт Ф.* Краткое объяснение двенадцати последних пророческих книг Ветхого Завета с приложением общего взгляда на период пророков, библейского текста, синхронистической карты/ Пер. с фр. СПб., 1880. 262 с.
87. *Рунг Э. В.* Скифский поход Дария I и древнеперсидская надпись из Фанагории/ Э. В. Рунг, О. Л. Габелко// ВДИ. 2018. №4. С. 847–869.
88. *Рыбинский В.* Ветхозаветные пророки// Труды Киевской Духовной Академии. Т. III. 1907. С. 603–619.
89. *Самборский И.* О книге пророка Захарии// Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1872. № 11. С. 205–283.
90. *Скобелев М. А.* Значение слова קֶרֶן—«рог» в библейской метафоре// XVIII ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М.: Издательство ПСТГУ, 2008. С. 61–68.
91. *Сковорода Г. С.* Наставления бродячего философа. Полное собрание текстов/ Вступ. ст., комм. и прим. О. В. Марченко. М.: Издательство АСТ, 2018. 560 с.
92. *Струве В. В.* Датировка Бехистунской надписи// ВДИ. 1952. № 1. С. 26–48.
93. *Тексты Кумрана.* Выпуск I./ Пер. с древнеевр. и древнеарам., введ. и комм. И. Д. Амусина. М., 1971. 495 с.
94. *Тихомиров Б. А.* Богодухновенность// Православная энциклопедия. – Т. V.–М., 2002.–С. 442–447.
95. *Успенский Б. А.* Поэтика композиции// Семиотика искусства. М.: Школа «Языки русской культуры», 1995. С. 9–220.
96. *Хайдеггер М.* Бытие и время/ Пер. с нем. В. В. Бибихина. 5-е изд. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
97. *Хомский Н.* Синтаксические структуры= Syntactic Structures// Новое в лингвистике. М., 1962. Вып. II. С. 412–527.

98. *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир: Ветхий Завет как памятник литературы и общественной мысли древней Передней Азии. М.: Политиздат, 1987. 239 с.
99. *Шмид В.* Нарратология. М.: Языки славянской культуры, 2003. 312 с. (Studia philological).
100. *Экземплярский В. И.* Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев, 1904. 281 с.
101. *Юревич Д., свящ.* Зоровавель// Православная энциклопедия. Т. 20. М., 2009. С. 334–337.
102. *Abernethy D.* Translation of Horse Colors in Zechariah 1:8; 6:2–3, 6 Based on Textual and Material Evidence// Journal of Biblical Literature. 2017. № 3. Pp. 593–607.
103. *Ackroyd P. R.* Two Old Testament historical problems of the early Persian period// JNES. Vol. 17, 1958. P. 13–27.
104. *Albertz R.* Israel in Exile: History and literature of the sixth century b. c. e./ Transl. D. Green. Atlanta: Society of Biblical literature, 2003. 461 pp.
105. *Alonso Schökel L.* Job. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971. 225 pp
106. *Alonso Schökel L.* Manual de poética hebrea. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1988. 251 pp. (Los Libros Sagrados, vol. VIII, 2).
107. *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L.* Profetas. Т. 2. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980. 1451 pp.
108. *Ahearne-Kroll P.* LXX/OG. Zechariah 1–6 and portrayal of Joshua: Centuries of restoration of the Temple// *Kraus W., R. G. Wooden (ed.).* Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures. Society of Biblical Literature, 2006. Pp. 179–192.
109. *Balentine S.* The Politics of religion in the Persian period// After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason/ Ed. By J. Barton and D. J. Reimer. Macon: Mercer University Press, 1996. 293 pp. Pp. 129–146.

110. *Barker J.* Leadership renewed, rebuked and replaced: An Analysis of the Vision for the Royal, Priestly and Prophetic Leadership Streams in the Book of Zechariah: a Master's thesis. Hamilton, Ontario, 2005. 179 pp.
111. *Barco del Barco F. J.* Sintaxis verbal en los Profetas Menores preexílicos: Tesis Doctoral dirigida por L. Vegas Montaner. Madrid, 2001. 368 pp.
112. *Barthtelemey, D.* Critique textuelle de l' Ancien Testament. T. 3. Ezechiel, Daniel et les 12 Prophetes. Fribourg Suisse: Editions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992. 1150 pp. (Orbis biblicus et orientalis 50)
113. *Bauer H., Leander P.* Historische Grammatik der hebraischen Sprache des Alten Testamentes. Halle: Max Nimeyer, 1922. 716 S.
114. *Baumgarten M.* Die Nachtgesichte Sacharias. Eine Prophetenstimme an die Gegenwart. Braunschweig, 1858. B. I. 386 S.; B. II. 548 S.
115. *Bedford P. R.* Discerning the time: Haggai, Zechariah and the “delay” in the rebuilding of the Jerusalem temple// The Pitcher is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström/ ed. by St. W. Holloway and L. K. Handy. Sheffield: Sheffield academic press, 1995. Pp. 71–94.
116. *Beuken, W. A. M.* Haggai-Sacharja 1–8: Studien zur Überlieferungsgeschichte der fruhnachexilischen Prophetic. Assen: Van Gorcum, 1967. 350 pp.
117. *Behrens, A.* Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament: Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung. Münster: Ugarit-Verlag, 2002. 413 S.
118. *Berquist J. L.* Approaching Yehud: New approaches to the study of the Persian period. Atlanta: Society of biblical literature, 2007. 249 pp.
119. *Boda M. J.* Haggai, Zechariah. Zondervan, 2004. 576 pp. (The NIV application commentary).
120. *Boda M. J.* Oil, Crowns and Thrones: Prophet, Priest and King in Zechariah 1, 7–6, 15// Exploring Zechariah. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2017.

- Vol. 2: The Development and Role of Biblical Traditions in Zechariah. P. 59–82.
121. *Boda M. J.* Scat! Exilic motifs in the book of Zechariah// The Prophets speak on Forced Migration/ Edd. by M. J. Boda, F. R. Ames, J. Ahn & M. Leuchter. Atlanta: SBL Press, 2015. Pp. 161–180.
122. *Boda, M. J., M. H. Floyd.* Bringing out the treasure: Inner biblical allusion in Zechariah 9–14. Sheffield, 2003. 395 pp. (Journal for the study of the Old Testament supplement series).
123. *Bovati P.* Parole di libertà. Il messaggio biblico della salvezza. Bologna: Edizioni dehoniane Bologna, 2012. 241 pp.
124. *Bruehler B. B.* Seeing through the עֵינַיִם of Zechariah: Understanding Zechariah 4// The Catholic Biblical Quarterly. Vol. 63. No. 3 (July 2001). Pp. 430–443
125. *Butterworth M.* The Structure and the book of Zechariah. Sheffield: A & C Black, 1992. 328 pp.
126. *Calvin J.* Leçons et expositions familiares de Jean Calvin sur les douze petis prophetes: ascavoir, Jonas, Hosee, Sophonias, Joel, Michee, Aggee, Amos, Nahum, Zacharie, Abdias, Habacuc, Malachie: traduites de latin en françois. Lion, 1563. 608 p.
127. *Clendenen R.* Textlinguistics and Prophecy in the book of Twelve// Journal of the Evangelical theological society. 2003, September. 46/3. Pp. 385–399.
128. *Coggins R. J.* Haggai, Zechariah, Malachi. Sheffield: Sheffield academic press, 1996. 88 pp.
129. *Cowley A* (edd.) Aramaic papyri of the fifth century B.C. Oxford: Clarendon Press, 1923. 319 pp.
130. *Delkurt H.* Sacharjas Nachtgesichte: zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen. Berlin; New York: de Gruyter, 2000. 351 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 302).

131. *Donner H.* Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander der Grossen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. 511 S.
132. *Edelman D. V.* The origins of the Second Temple: Persian imperial policy and the rebuilding of Jerusalem. New York: Routledge, 2014. 352 pp.
133. *Eidsvåg G. M.* The Old Greek Translation of Zechariah. Leiden–Boston: Brill, 2016.–284 pp.
134. *Finitis A. K.* Visions and eschatology: A socio-historical analysis of Zechariah 1–6. Chicago: The University of Chicago, 2007. 256 pp.
135. *Follis E. R.* The Holy City as daughter// *E. R. Follis* (ed.) Directions in the Biblical Hebrew poetry. Sheffield: Sheffield university press, 1987. Pp. 173–184.
136. *Frevel Chr.* YHWH und die Göttin bei den Propheten: Eine Zwischenbilanz// Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel/ Hg. M. Oeming, K. Schmid. Zürich, 2003.S. 49–77. (AThANT).
137. *Fried L. S.* The Priest and the Great King: Temple-palace relation in the Persian Empire. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2004. 266 pp.
138. *Fournier-Bidoz A.* Des mains de Zorobabel aux yeux du Seigneur: pour une lecture unitaire de Zacharie IV 1-14// *Vetus Testamentum*. Vol. 47. Fasc. 4. Oct., 1997. Pp. 537–542.
139. *Galling K.* Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja//*Vetus Testamentum*. Vol. 2, Fasc. 1 (Jan., 1952). Pp. 18–36.
140. *Gese H.* Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch// *Zeitschrift für Theologie und Kirche* Vol. 70. 1973. № 1. S. 20-49.
141. *Grandwohl R.* Die Farben im Alten testament: Eine terminologische Studie. Berlin: A. Töpelmann, 1963. 116 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 83).

142. *Hayes E. R., Tiemeyer L.-S.(edd.) 'I Lifted My Eyes and Saw': Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible.* London: Bloomsbury Publishing, 2014. 272 pp.
143. *Hallaschka M.* Haggai und Sacharja 1–8: Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. 371 S.
144. *Hallaschka M.* Zechariah's Angels: Their Role in the Night Visions and in the Redaction History of Zech 1,7–6,8// *Scandinavian Journal of the Old Testament.* Vol. 24, 2010 № 1. 13–27 pp.
145. *Halpern B.* The ritual background of Zechariah's Temple Song// *The Catholic Biblical Quarterly.* 1977. Vol. 40. № 2. P. 167–190.
146. *Hartle J. A.* The literary unity of Zechariah// *Journal of Evangelical theological society.* June 1992. № 35/2. Pp. 145–157.
147. *Helyer L. R.* Mountaintop Theology: Panoramic Perspectives of Redemptive History. Eugen, OR: Cascade books, 2016. 194 pp.
148. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968. 449 S.
149. *Hentschel G.* Die Laisierung des Königs im Alten Testament// *König und Priester/ M. Bär, M.-L. Hermann, Th. Söding: 1. Aufl. Würzburg, 2012. S. 21–32.*
150. *Horsley R. A.* Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea. Louisville Ky: Westminster John Knox Press, 2007. 262 pp.
151. *House P. R.* The Unity of the Twelve. Sheffield: The Almond Press, 1990. 262 pp. (Bible und literature series).
152. *Jauhiainen M.* Turban and Crown Lost and Regained: Ezekiel 21:29–32 and Zechariah's Zemaḥ// *Journal of Biblical Literature* 127. № 3. 2008. Pp. 501–511.
153. *Jensen Chr. H.* A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions: Master thesis, theology. Copenhagen: University of Copenhagen, 2017. 81 pp., app.
154. *Jepsen A.* Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch III// *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.* Vol. 61(1945/1948). № 1. S. 95–114.

155. *Jeremias Chr.* Die Nachtgesichte des Sacharja: Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. 248 S.
156. *Kessler J.* The book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud. Leiden: Brill, 2002. 356 pp.
157. *Kessler J.* 't (le temps) en Aggée I 2-4: conflit théologique ou "sagesse mondaine"?// *Vetus Testamentum*. Vol. 48. 1998. Fasc. 4. Pp. 555–559.
158. *Kille D. A.* The Day of the Lord from Jungian Perspective// *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures*, 2: From Genesis to Apocalyptic Vision/ Ed. J. H. Ellens and W. G. Rollins. West-port, CT: Praeger, 2004. Pp. 267–276.
159. *Klawans J.* Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism. Oxford: Oxford university Press, 2006. 372 pp.
160. *Kline M. G.* The structure of book Zechariah// *Journal of the Evangelical Theological Society (JETS)*. 34/2. June 1991. Pp. 179–193.
161. *Kornfeld W., Ringgren H.* חֲדָשׁ qdš// *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament/ In Verbindung mit G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, Sh. Talmon u. G. Wallis; begr. von G. J. Botterweck u. H. Ringgren; hrsg. H.-J. Fabri u. H. Ringgren: in X Bb. B. VI. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer Verlag, 1989. S. 1179–1204.*
162. *Korpel M. C. A., Moor J. C., de.* Fundamentals of ugaritic and hebrew poetry// *The structural analysis of biblical and canaanite poetry/ Ed. by W. van der Meer & J. C. Moor. Sheffield: JSOT Press, 1988. Pp. 1–62. (Journal for the study of the Old Testament supplement series).*
163. *Kosters W. H.* Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode/ übersetzt von A. Basedow. Heidelberg, 1895. 127 S.
164. *Körting C.* Sach 5,5–11– Die Unrechtmäßigkeit wird an ihren Ort verwiesen// *Biblica*. Vol. 87. No. 4. 2006. S. 477–492.

165. *Kürle S.* The Appeal of Exodus: The Characters God, Moses and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus: a thesis submitted in accordance with requirements of the degree of Doctor of Philosophy. Cheltenham: University of Gloucestershire, 2005. 246 pp.
166. *Labuschagne C. J.* Numerical secrets of the Bible: Rediscovering the Bible codes. North Richland Hills, Texas: Bibal Press, 2000. 192 pp.
167. *Labuschagne C. J.* The particles ׀ and ׀׀// Syntax and Meaning: Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis. Leiden: Brill, 1973. Pp. 1–14.
168. *Lecoq P.* Les inscriptions de la Perse achéménide. Paris: Gallimard, 1997. 330 pp.
169. *Leeuwen C. van.* Die Partikel ׀׀// Syntax and Meaning: Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis. Leiden: Brill, 1973. Pp.15–48.
170. *Lohfink N.* Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio. Pamplona: Editorial verbo divino, 1999. 65 pp.
171. *Love M. C.* The Evasive text: Zechariah 1–8 and the Frustrated Reader. Sheffield: Sheffield academic press, 1999. 272 pp.
172. *Lux R.* Prophetie und Zweiter Tempel: Studien zu Haggai und Sacharja. Tübingen, 2009. 361 S.
173. *MacKay C.* Zechariah in Relationship to Ezekiel 40–48// The Evangelical Quarterly. 1968. No 40. Pp. 197–210
174. *Marinkovic P.* What does Zechariah 1–8 tell us about the Second Temple?// in Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period/ Ed. by T. C. Eskenazi and K. H. Richards. Sheffield: JSOT Press, 1991. Pp. 88–103. (Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series, 175).
175. *Marti K.* Dodekapropheten. Tübingen, 1904. 492 S. (KHAT 13).
176. *Marx A.* Les systèmes sacrificiels de l’Ancien Testament: Formes et fonction culte sacrificiel à Yhwh. Leiden–Boston: Brill, 2005. 263 pp. (Supplements to Vetus Testamentum, vol. 105).

177. *Mason R.* The books of Haggai, Zechariah and Malachi. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. 168 pp. (The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible).
178. *Meek Th. J.* The Syntax of the Sentence of Hebrew// *Journal of Biblical Literature*. Vol. 64. 1945. № 1. Pp. 1–13.
179. *Merill E. H.* Haggai, Zechariah, Malachi. Dallas, TX: Biblical Studies Press, 2003. 420 pp. (An Exegetical Commentary).
180. *Mettinger T. N. D.* The Dethroment of Sabaoth. *Studies in the Shem and Kabod Theologies/ Translated by F. H. Cryer*. Lund: CWK Gleerup, 1982. 158 pp.
181. *Meyers C., Meyers E. M.* Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1987. 478 pp.
182. *Meynet R.* Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric. Sheffield: Sheffield academic press, 1998. 392 pp.
183. *Miggelbrink R.* Der Zorn Gottes: Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2000. 639 S.
184. *Mohr J.-O.* Israel als Licht der Welt?: Heilsuniversalismus im Buch Sacharja. Hamburg: Diplomica Verlag, 2013. 82 S.
185. *Moor J. C., de.* Micah 1. A structural approach// *The structural analysis of biblical and canaanite poetry/ Ed. by W. van der Meer & J. C. Moor*. Sheffield: JOST Press, 1988. Pp. 172–185. (Journal for the study of the Old Testament supplement series).
186. *Mowinkel S.* He that cometh: The Messiah concept in the Old Testament and later Judaism/ *Transl. by G. W. Anderson*. Cambridge, 2005. 528 pp.
187. *Nogalsky J.* Literary precursors to the book of the Twelve. Berlin–New York: de Gruyter, 1993. 309 pp.
188. *Nogalsky J.* Redactional processes in the book of the Twelve. Berlin–New York: de Gruyter, 2012. 309 pp.
189. *O’Kennedy D.* ‘Great Mountain’ in Zech 4:7// *Old Testament Essays*. 21/2 (2008). Pp. 404–421.

190. *Ollenburger B. C.* Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult. Sheffield: Sheffield academic press, 1987. 271 pp.
191. *Ott K.* Die prophetischen Analogiehandlungen im Alten Testament.– Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2009. 212 S. (BWANT, Bd. 185).
192. *Otto E.* זִיּוֹן sĭjjôn// Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament/ In Verbindung mit G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, Sh. Talmon u. G. Wallis; begr. von G. J. Botterweck u. H. Ringgren; hrsg. H.-J. Fabri u. H. Ringgren: in X Bb. B. VI. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer Verlag, 1989. S. 994–1027.
193. *Paul V.M., Flesher P. V. M., Chilton B.* The Targums: A Critical Introduction. Waco, TX: Baylor University Press, 2011. 557 pp.
194. *Pechawer L.* Poetry and Prophecy. Cincinnati, OH: Standard Publishing, 2008 (Standard Reference Library: Old Testament 3). Pp. 288–296.
195. *Petersen D. L.* Zechariah's visions: A theological perspective// *Vetus Testamentum*. Vol. 34, Fasc.2 (Apr. 1984). Pp. 195–206.
196. *Pettersen A. R.* Behold your King: The hope for the house of David in the book of Zechariah. New York: T&T Clark International, 2009. 304 pp.
197. *Pola T.* Das Priestertum bei Sacharja. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. 318 S. (Forschungen zum Alten Testament 35).
198. *Polzin R.* Late biblical Hebrew toward an historical typology of biblical Hebrew prose. Harvard: Scholars Press, 1976. 170 pp.
199. *Porten B.* Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony. Berkeley: University of California Press, 1968. 458 pp.
200. *Portnoy S. L., Petersen D. L.* Biblical Texts and Statistical Analysis: Zechariah and Beyond// *Journal of Biblical Literature*. Vol. 103. №. 1, (Mar., 1984). Pp. 11–21.
201. *Preuss H. D.* Old Testament Theology: in 2 vol. Vol. I/ Transl. by L. G. Perdue. Westminster: John Knox Press, 1995. 388 pp.

202. *Rad G., von.* Das Wort Gottes und die Geschichte im Alten Testament// G. von Rad, Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament/ Ed. O.H. Steck. Neukirchen-Vluyn, 1974. S. 191–212.
203. *Rad G., von.* Old Testament Theology: in 2 vol. Vol. II: The Theology of Israel's prophetic Traditions. London: SCM Press Ltd, 1985. 470 pp.
204. *Rapin N.* Culte et fertilité: Enjeux de la vision de Za 4 dans les débuts du Second Temple// Revue de Théologie et de Philosophie. Troisième série, Vol. 144. No. 3. 2012. Pp. 205–220
205. *Reimer D. J.* Political prophets? Political exegesis and prophetic theology// Intertextuality in Ugarit & Israel: Papers read at the tenth joint meeting of the Society for Old Testament study en Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Held at Oxford, 1997/ Ed. by J. C. de Moore. Leiden: Brill, 1998. Pp. 126–142.
206. *Reventlow H., Graf.* Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi.–9. Völlig Neubearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 161 S. (Das Alte Testament deutsch).
207. *Rignell L. G.* Die Nachtgesichte des Sacharja: Eine exegetische Studie. Lund: G. W. K. Gleerup, 1950. 268 S.
208. *Rose W. H.* Zerah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period. Sheffield, 2000. 285 pp.
209. *Rothstein J. W.* Die Nachtgesichte des Sacharja: Studien zur Sacharjaprophete und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1910. 218 S.
210. *Russell D. S.* Apocalyptic Imagery as Political Cartoon?// After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason/ Ed. By J. Barton and D. J. Reimer. Macon: Mercer University Press, 1996. Pp. 191–200.
211. *Sáenz-Badillos A.* A history of the Hebrew language. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 371 pp.

212. *Sauer G.* Serubbabel in der Sicht Haggais und Sachaijas// *Maass F.* (hg.) Das ferne und das nahe Wort (FS L. Rost). Berlin, 1967. S. 199–207. (BZAW 105).
213. *Schmitt H.-Chr.* Theologie in Prophetie und Pentateuch: Gesammelte Schriften/ Hans-Christoph Schmitt. Hrsg. von Ulrike Schorn und Matthias Büttner. Berlin–New York: de Gruyter, 2001. 376 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 310).
214. *Schneider W.* Grammatik des biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch. Claudius, 2004. 284 S.
215. *Schöttler H.-G.* Gott inmitten Seines Volkes: Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1–6. Trier: Paulinus-Verlag, 1987. 497 S. (Trierer theologische Studien, 43).
216. *Schultz R. L.* The Search for Quotation: Verbal parallels in the Prophets. Sheffield: Scheffield academic press, 1999. Pp. 395.
217. *Schunk Kl.-D.* Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments und ihre Wandlung in exilisch-nachtexilischer Zeit// *Studies on Prophecy: A Collection of Twelve Papers.* Leiden: Brill, 1974. Pp. 116–132. (Vetus Testamentum, Supplements, Vol. 26).
218. *Seidl Th.* Die Wortereignisformel in Jeremia// *Biblische Zeitschrift.* 1979. № 23. S. 20–47
219. *Sellin E.* Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. Studie II: Die Restauration der jüdischen Gemeinde in Jahren 538–516.–Das Schicksal Serubbabels. Leipzig, 1901. 199 S.
220. *Seufert M.* Zechariah 5:5–11: While an ephah?// *Vetus Testamentum.* Vol. 65. 2015. Fasc. 2.Pp. 289–296.
221. *Seybold Kl.* Bilder zum Tempelbau: Die Visionen des Propheten Sacharja. Stuttgart: KBW Verlag, 1974. 128 S. (Stuttgarter Bibelstudien; 70).
222. *Seybold Kl.* Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. 183 S.

223. *Seybold Kl.* Die Bildmotive in den Visionen des Propheten Sacharja// Studies on Prophecy: A Collection of Twelve Papers. Leiden: Brill, 1974. Pp. 92–110. (Vetus Testamentum, Supplements, Vol. 26).
224. *Seybold Kl.* Poetik der prophetischen Literatur. Stuttgart: Kohlhammer, 2010.–348 S. (Poetologische Studien. Band IV).
225. *Sicre J. L.* De David al Mesias: Textos básicos de la esperanza mesiánica. Pamplona: Verbo divina, 1993. 443 pp.
226. *Sicre J. L.* Profetismo en Israel: El Profeta. Los Profetas. El Mensaje/ 4 ed. Pamplona: Verbo divina, 1992. 572 pp.
227. *Silverman J. M.* Vetting the priest Zechariah 3: The Satan between Divine and Achaemenid Administrations// Journal of Hebrew Scriptures. Vol. 14. Article 6. [DOI: 10.5508/jhs.2014. v. 14. a6]. 28 pp.
228. *Stead M. R.* The intertextuality of Zechariah 1–8. New York: T&T Clark International, 2009. 312 pp.
229. *Stern E.* Archeology of Persian Palestine// *Davies W. D., Finkelstein L.* (eds.). The Cambridge history of Judaism: in 3 vol. Vol. I. Cambridge, 2008. Pp. 88–114.
230. *Sweeney M. A.* Form and intertextuality in prophetic and apocalyptic literature. Eugene: Wipf and Stock, 2010. 308 pp.
231. *Sweeney M. A.* Targum Jonathan's reading of Zechariah 3: A Gateway for the Palace// *Sweeney M. A.* Reading Prophetic Books: Form, Intertextuality, and Reception in Prophetic and Post-Biblical Literature. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. P. 376–394.
232. *Tidwell N. L. A.* Wā'ōmar (Zech 3:5) and the Genre of Zechariah's Fourth Vision// Journal of Biblical Literature. Vol. 94. No. 3. Sep., 1975. Pp. 343–355.
233. *Tigchelaar E. J. C.* Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers, and Apocalyptic. Leiden: Brill, 1996. 278 pp.
234. *Tiemeyer L.-S.* Dating Zechariah 1–8: The Evidence in favour of and against understanding Zechariah 3 and 4 as sixth century texts// *Bautch R. J.*,

- Lackowski M.(ed.)* On dating biblical texts to the Persian period: Discerning Criteria and establishing epochs. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. Pp. 65–78.
235. *Tiemeyer L.-S.* Zechariah and his visions: An exegetical study of Zechariah's vision report. London–New York: Bloomsbury T& T Clark, 2015. 305 pp.
236. *Tollington J. A.* Tradition and innovation in Haggai and Zechariah 1–8. Sheffield: A&C Black, 1993. 266 pp.
237. *Triana Rodríguez J. Y.* Propuesta de modelo pedagógico de los gestos y acciones simbólicas de los profetas// Actualidades Pedagógicas. 2014. no. 64. Pp. 51–86.
238. *Tuell S. S.* Haggai-Zechariah: Prophecy after the Manner of Ezekiel// Thematic Threads in the Book of Twelve/ Edd. by P. L. Reddit and A. Scharf. Berlin–New York: Walter De Gruyter, 2003. Pp. 273–291.
239. *Wintle Th.* A dissertation on the vision contained in second chapter of Zechariah. Oxford, 1797. 57 pp.
240. *Unger M. F.* Zechariah: Prophet of Messiah's glory. Eugen: WIPF & STOCK, 2014. Pp. 276.
241. *Verhoef P. A.* The books of Haggai and Malachi. Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans Publishing, 1987. 384 pp.
242. *Vincent J. M.* L'apport de la recherche historique et ses limites pour la compréhension des visions nocturnes de Zacharie// Biblica. Vol. 87. No. 1 2006. Pp. 22–41
243. *Wagner A.* Prophetie als Theologie: Die *so spricht Jahwe*-Formeln und das Grundverständnis alttestliches Prophetie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. 379 S.
244. *Wagner Th.* Gottes Herlichkeit: Bedeutung und Verwendung des Begriffs *kābôd* im Alten Testament. Leiden–Boston: Brill, 2012. 493 S. (Supplements to Vetus Testamentum, vol. 151).
245. *Wanke R. M.* Praesentia Dei: Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch. Berlin: De Gruyter, 2013. 480 S.

246. *Waschke E.-J.* Der Gesalbte: Studien zur alttestamentlichen Theologie. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2001. 349 S.
247. *Watson W. G. E.* Classical Hebrew poetry a guide to its techniques/ 2 ed. Sheffield, 1986. 460 pp. (Journal for the study of the Old Testament supplement series, 26).
248. *Weinberg J. P.* The Citizen-temple Community. Sheffield: A&C Black, 1992. 145 pp.
249. *Weinrich H.* Tempus: Besprochene und erzählte Welt/ 3. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 1977. 349 S.
250. *Weisman Z.* Anointing as a Motif in the Making of the Charismatic King// *Biblica*. Vol. 57. No. 3 (1976). Pp. 378–398.
251. *Wellhausen J.* Die kleinen Propheten: übersetzt, mit noten. Berlin: G. Reimer, 1893. 213 S.
252. *Westermann Cl.* Prophetische Heilsworte im Alten Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. 219 S. (Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testaments).
253. *Willi-Plein I.* Haggai, Sacharja, Maleachi. Zürich, 2007. 297 S. (Zürcher Bibelkommentar).
254. *Wöhrle J.* Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition// Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 360. Berlin, 2006. S. 285–385.
255. *Zuber B.* Das Tempussystem des biblischen Hebräisch: eine Untersuchung am Text. Berlin–New York: de Gruyter, 1986. 197 S.
256. Τριώδιον. Ἀθήνα, 1998. 460 σ.

Справочные издания

257. A dictionary of the targumim, the Talmud babli and ierushalmi, and the midrashic literature/ Complited by *M. Jastrow*. New York: The judaica press, 1996. 1796 pp.

258. Lexicon in Veteris Testamenti libros/ Ed. L. Köhler und W. Baumgartner. Leiden: E. J. Brill, 1953. 1138 S.

259. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an Appendix containing the Biblical Aramaic/ By T. Brown, with the cooperation of S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Peabody, MA: Hendrickson, 2000. 1185 pp.

260. The Assyrian dictionary of the Oriental institute of the University of Chicago: in 21 vol. Vol. 17. Š. Part 1/ J. A. Brinkman, M. Civil, I. J. Gelb, A. L. Oppenheim, E. Reiner. Chicago: The Oriental institute, 1989. 492 pp.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1. История редакций 1–8 глав книги пророка Захарии по Х.-Г. Шёттлеру⁵¹⁴.

I ОСНОВНОЙ СЛОЙ ЦИКЛ ИЗ 5 ВИДЕНИЙ	II 1 ^я ДОРАБОТКА ЦИКЛ ИЗ 7 ВИДЕНИЙ	IV 2 ^я ДОРАБОТКА ЦИКЛ ИЗ 8 ВИДЕНИЙ	V ДОПОЛНЕНИЕ два Знаменательных действия	VI КОНЕЧНАЯ РЕДАКЦИЯ цикла видений
<p>° Новый Иерусалим: великая ревность Яхве к Сиону-Иерусалиму</p> <p><u>Время:</u> 519 г. до РХ (Дата в Зах 1:7)</p>	<p>° Божий святой народ и языческие народы</p> <p><u>Время:</u> ок. 515 г. до РХ (Освящение храма)</p>	<p>° Устройство и внутренний порядок народа Божиего и универсальный суд над народами</p> <p><u>Время:</u> сер. V в до РХ (время Неемии)</p>	<p>° Утвержденное в царском достоинстве и функциях садокидское священство</p> <p><u>Время:</u> кон. V/IV в.</p>	<p>° «Эсхатологизация» обетования цикла видений</p> <p><u>Время:</u> III в.</p>
<p>• Видение «КОНИ» <u>Слово Яхве:</u> 1:14</p> <p>• Видение «ВЕРВЬ» <u>Слово Яхве</u> в 2:14</p> <p>• Видение «СВЕТИЛЬНИК»</p> <p>• Видение «ЕФА»</p> <p>• Видение «КОЛЕСНИЦЫ»</p>	<p>• +<u>Слово Яхве:</u> 1:15</p> <p>• Видение «РАБОЧИЕ»</p> <p>• +<u>Слово Яхве</u> 2:11</p> <p>• Видение «ИИСУС»</p> <p>• Расширение: 4:10.11.12бβ.13.14⁺ +<u>Слово Яхве:</u> 4:6b</p>	<p>• Мотив плача</p> <p>• Мотив Рогов</p> <p>• +<u>Слово Яхве:</u> 2:10а.12сл.⁺</p> <p>• Мотив: Первосвященник как посредник спасения</p> <p>• + <u>Слово Яхве:</u> 4:6аβ.7.10⁺ (4:8сл.)</p> <p>• Видение «СВИТОК»</p> <p>• Мотив: Женщина в ефе</p> <p>• Мотив четырех ветров + <u>Слово Яхве:</u> 6:8</p>	<p>° «Камень» в тюрбане первосвященника</p> <p>° Корона на голове первосвященника: 6:9.10бβ.11.13а</p>	<p>- <u>Увещевание:</u> 1:1.6 (Редакция введения 1:7)</p> <p>- <u>Увещевание:</u> 6:15b</p>

⁵¹⁴ Schöttler H.-G. Gott inmitten Seines Volkes: Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1–6. Trier, 1987. S. 448.

Приложение 2. Сравнение строения видений седмичного цикла

IV Светильник
$V_A(-И?) \rightarrow O(-B?) \rightarrow B \rightarrow (V_A) \rightarrow И \rightarrow B' \rightarrow B'' \rightarrow И'$

III Вервь
$O \rightarrow (B) \rightarrow (И) \rightarrow И$

V Свиток
$O \rightarrow V_A \rightarrow O' \rightarrow И$

II Рога/мастера
$O \rightarrow B \rightarrow И \rightarrow O' \rightarrow B' \rightarrow И'$

VI Ефа
$V_A \rightarrow B \rightarrow И \rightarrow O \rightarrow И' \rightarrow O' \rightarrow B' \rightarrow И'$

I Кони
$O \rightarrow B \rightarrow И \rightarrow O' \rightarrow И'$

VII Колесницы
$O \rightarrow B \rightarrow И$

Принятые сокращения:

O – описание видения

B – вопрос созерцателя

И – интерпретация, объяснение ангела

V_A – вопрос ангела

Приложение 3. Структура видений пророка Захарии (с линейными связями между парами видений II–III и V–VI)

