

А.С. Кашкин

КОНЦЕПЦИЯ СВЯЩЕННОЙ ВОЙНЫ В КНИГЕ ВТОРОЗАКОНИЕ

Описание завоевания Израилем Ханаана, сопровождавшегося уничтожением коренного населения, вызывает многочисленные вопросы и даже содрогание у читателей Ветхого Завета. В связи с этим необходим тщательный анализ истоков этого образа действий — учения книги Второзаконие о «священной войне». В статье рассматриваются отличительные черты этого учения, необходимость применения принципа заклатья, а также разбираются критические мнения современных библеистов о реальности и историчности соответствующих предписаний Второзакония.

Ключевые слова: священная война, заклятие, *ḥērem*, суд Божий, уничтожение хананеев, книга Второзаконие, книга Иисуса Навина, завоевание Ханаана, Стела Меши.

В древнем мире войны были настолько обычным явлением, что даже весеннее время обозначается в 2 Цар 11:1 характерной фразой «когда выходят цари в походы»¹. В Ветхом Завете война, хотя и рассматривается в целом как отрицательное явление, все же воспринимается как неотъемлемая часть исторического бытия народа, а иногда и как необходимое деяние, имеющее два значения. С одной стороны, военные действия могут иметь наступательный характер; в этом случае они ведутся с целью завоевания земли Обетованной, обещанной Господом патриархам (войны во времена Моисея и Иисуса Навина) или расширения территории, занимаемой израильским народом (кампании Давида, Иеровоама II и некоторых других израильских царей). С другой стороны, довольно часто Израиль ведет войны оборонительные (многие сражения эпохи судей, а также большинство войн после разделения монархии). Целью таких войн была защита народа Божия от врагов, желающих принести ему гибель и порабощение².

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

¹ *Пэйн Д. Ф.* Первая и Вторая книги Царств. // Новый библейский комментарий: В 3 ч. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытие – Книга Иова. СПб., 2000. С. 440; Словарь библейского богословия. Под ред. К. Л.-Дюфура. Киев, М., 1998. С. 163

² Некоторые экзегеты, как указывает Е. Меррилл (E. Merrill), говорят о том, что только священные войны при Моисее и Иисусе Навине были завоевательными, тогда как все остальные священные войны Израиля были оборонительными. В связи с этим высказывается утверждение, что

Священное Писание Ветхого Завета в целом и книга Второзаконие в частности различают два типа войны: обычную и священную³ (выражение «священная война» в Библии не употребляется, оно введено в богословскую литературу немецким ученым Фридрихом Швалли в 1901 г.). Конечно, далеко не всегда это различие проводится четко и однозначно, ибо в древние времена все войны между народами рассматривались как сражения между богами, и израильтяне в домонархический и монархический периоды также верили, что Господь принимает участие в каждой военной операции. Потому даже войны, не имевшие никакой религиозной составляющей, в сознании людей воспринимались как священные деяния и некоторые из них имели признаки войны священной, не будучи таковыми в собственном смысле⁴. Вследствие этого словосочетание מִלְחָמָה קֹדֶשׁ, которому в Синодальном переводе соответствуют фразы «брань Господня» (Исх 17:16; Числ 21:14) и «война Господа» (1 Цар 17:47; 18:17; 25:28), хотя оно в большей степени уместно по отношению к священной войне, применяется в Библии к войнам различного вида. Несмотря на сказанное, имеющиеся в священных книгах детали позволяют библеистам разграничивать два указанных типа войны. Более того, различия предписаний Второзакония о методах ведения войн дают критикам основание говорить о том, что тексты, повествующие об «обычной» войне и войне священной, восходят к разным источникам, о чем далее будет сказано подробнее.

завоевательные походы Давида и некоторых выдающихся царей периода разделенной монархии были предприняты без позволения и благословения Яхве. Однако такой взгляд основан на неверном и субъективном восприятии библейского текста и желанием искусственно согласовать ветхозаветное учение с собственным пацифистским мировоззрением. Да, в последующей истории Израиля преобладают оборонительные войны, но есть и завоевательные походы, в которых Господь также являл Свою помощь (4 Цар 14:25; 2 Пар 26:7). Кроме того, Втор 20:1 в словах «когда ты выйдешь на войну против врага твоего» уже предполагает, что израильтяне будут вести захватнические войны, ибо в данной фразе подразумевается, что инициатива войны принадлежит Израилю. Такому толкованию благоприятствует то обстоятельство, что содержащиеся в главе 20 принципы ведения войны имеют общий характер, а не относятся исключительно к войнам при Иисусе Навине (см. *Merrill E.H. Deuteronomy // The New American Commentary. V. 4. Nashville, 2001. P. 282–283*).

³ Впрочем, некоторые библеисты вслед за фон Радом считают, что книга Второзаконие имеет в виду только войну священную и те предписания, которые, как мы полагаем, относятся к войне «обычной», на самом деле следует также считать частью священной войны. Этот вопрос будет рассмотрен далее.

⁴ *Rofe A. Deuteronomy: Issues and Interpretations. L., N.Y.: T&T Clark, 2002. P. 150*

Итак, если Израиль будет вести войну против городов и народов, «которые ... весьма далеко»⁵ (Втор 20:15), то такая война может быть названа «обычной» и относящиеся к ней предписания содержатся во Втор 20:10–15. Принципиальным отличием такого рода войны является сравнительно гуманное отношение к противнику (после взятия города разрешается уничтожить только мужчин, а в случае добровольной сдачи карательные меры по отношению к населению исключаются вовсе). Кроме того, необязательными становятся требование от воинов ритуальной чистоты и участие священников и священных предметов в военных операциях.

Совсем иной характер приобретает война, имеющая статус священной. Тема священной войны во Второзаконии раскрывается в довольно значительном количестве фрагментов: 2:30–36; 3:1–7; 7:1–5,16–26; 9:1–6; 20:1–9; 16–18; 23:10–14; 25:17–19. С точки зрения библейского богословия война может быть названа «священной» при соблюдении нескольких обязательных условий.

1) Эта война направлена против принципиальных врагов народа Божия (в основном это народы, населявшие Ханаан и его окрестности), тех, которые сами претендуют на владение землей обетованной и угрожают жизни Израиля на этой земле.

2) В расположении армии должны находиться священники (Втор 20:2–4) и священные предметы (чаще всего ковчег Завета), о чем неоднократно засвидетельствовано в Библии (Нав 6:3, 5, 7; 1 Цар 4:3–5; 2 Цар 11:11⁶). Однако во Второзаконии, в отличие от других книг Ветхого Завета, эта черта священной войны засвидетельствована в наименьшей степени. В частности, во Второзаконии нигде не говорится, что священники при армии должны были, используя урим и туммим, вопрошать Бога о том, как должен действовать Израиль (тогда как в исторических книгах эта их функция засвидетельствована неоднократно).

⁵ В библейском контексте это выражение обозначает все города, находящиеся вне Земли Обетованной, за пределами той территории, которая является наследием исключительно израильского народа. См. *Merrill E. H. Deuteronomy // The New American Commentary. V. 4. Nashville, 2001. P. 285.*

⁶ Мы привели данный стих в связи с мнением некоторых толкователей, согласно которому упоминание здесь ковчега Божия указывает на его нахождение в расположении израильского войска (*Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2-х ч. Ч. 1: Ветхий Завет. СПб., 2003. С. 374; Driver S. R. A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy. 3rd ed. Edinburgh, 1902. P. 237*). Однако справедливости ради заметим, что такой вывод можно подвергнуть сомнению вследствие краткости сообщения о ковчеге; не исключено, что Урия Хеттеянин имеет в виду только то, что ковчег находится в скинии, а не в храме.

Их роль в большей степени заключалась в том, чтобы убеждать израильтян быть верными Богу, не бояться врага и неукоснительно соблюдать заповеди⁷. Точно также Второзаконие нигде не говорит о том, что ковчег Завета сопровождает армию в походах, и, говоря о реальности присутствия Бога среди израильского войска, никогда само это присутствие не связывает с ковчегом⁸.

3) Воины должны быть ритуально чистыми (Втор 23:10–11). Кроме указанного фрагмента Второзакония, эта идея отражается в исторических книгах: уместно вспомнить о том, что Иисус Навин перед завоеванием Иерихона совершил обрезание и отпраздновал Пасху (Нав 5)⁹ другим примером является поступок Урии Хеттеянина, не желавшего ради сохранения ритуальной чистоты идти домой к жене (2 Цар 11:9–13).

4) Еще одно требование, которое предъявляется воинам, имеет нравственный характер (тогда как ритуальная чистота связана с физическим состоянием человека) — они должны твердо и непреложно верить Господу. Как указывает фон Рад, вера абсолютно неотделима от концепции священной войны¹⁰. Это состояние духа человека было гораздо важнее, чем качество вооружения или наличие военного опыта. Именно поэтому повеление «не бояться» врага (ведь отсутствие страха возможно только при наличии совершенной веры в Бога) трижды повторяется в 20:1–8, а также встречается в других местах книги (7:18, 31:6, 8). Только при соблюдении этого условия актуализируется следующая составляющая священной войны.

5) Сам Господь присутствует среди воинов (Втор 23:14), Он принимает участие в сражениях и дарует победу чудесным образом (вспомним падение стен Иерихона и знамение с солнцем при Гаваоне (Нав 6 и 10)). При этом количество воинов не имеет решающего значения (Втор 20:1); напротив, нередко священные авторы делают акцент на том, что армия избранного народа существенно уступала противнику в численном отношении, отдавая тем самым честь победы исключительно Богу. Кульминационным моментом в описании священной войны часто является свидетельство о том, что Господь ввергает врага в сверхъестественный ужас и панику (Нав 10:10; Суд 4:15; 1 Цар 7:10)¹¹. Одна-

⁷ *Rofe A.* Deuteronomy: Issues and Interpretations. P. 152

⁸ *Tigay J. H.* Deuteronomy // *The JPS Torah commentary.* Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996. P. 430.

⁹ *Вейнберг Й.* Введение в Танах. Пророки. М., 2003. С. 23

¹⁰ *Von Rad G.* Studies in Deuteronomy. London, 1961. P. 48

¹¹ *Ibid.* P. 47.

ко здесь следует сделать небольшое уточнение: Господь может помочь Своему народу в любой войне, то есть необязательно война должна иметь статус священной, чтобы в ее ход явным образом вмешался Господь, разве что во время священной войны эти действия Божии будут более очевидными и впечатляющими.

Следует сказать, что каждое из вышеперечисленных условий частично может иметь место и в войне, которая не является священной, учитывая отмеченную нами ранее тесную связь, которая в сознании древнего человека существовала между религиозной жизнью народа и военными действиями. Потому и во время ведения «обычных» войн в войске могли находиться священники, воины соблюдали ритуальную чистоту, а победа рассматривалась как дар Божий. Вследствие этого все указанные прежде признаки для священной войны являлись второстепенными, тогда как самой характерной ее чертой было требование физического уничтожения побежденного противника, о чем сейчас скажем подробнее.

б) Итак, самый главный компонент священной войны — наложение заклятия (חַרַם) на людей и имущество противника¹². Первой священной войной является сражение с амаликитянами (Исх 17:8–15), случившееся сразу после исхода из Египта. Второзаконие, имея в виду этот инцидент, называет Амалика одним из заклятых врагов Израиля и требует «изгладить память Амалика из поднебесной» (25:19), т.е. полностью уничтожить этот народ, формулируя тем самым указанный важнейший принцип священной войны. В другом месте Второзакония Господь также открыто требует предать заклятию и не щадить никого из семи ханаанских народов (7:1–2); нужно сказать, что в библейском учении требование «предать заклятию» человека означает его умерщвление (Лев 27:29).

¹²Необходимо заметить, что, хотя многие экзегеты считают именно принцип ḥērem'а главным признаком священной войны, известный немецкий библеист XX века Герхард фон Рад, много внимания уделивший этому аспекту библейского богословия, формулирует концепцию священной войны несколько по-иному: главный акцент, как уже нами было указано, он делает на требовании веры в Яхве. Второзаконие предписывает, по его мнению, любую войну вести как священную; при этом израильское войско должно быть не обязательно многочисленным, но состоять только из преданных Яхве людей, которые нисколько не сомневаются в Его помощи и конечной победе. В то же время принцип ḥērem'а, хотя и является важной составляющей этой войны, решающего значения, по мнению фон Рада, не имеет. Понятно, что при таком понимании предписания Второзакония о священной войне воспринимаются не столько руководством к действию, сколько идеалистическим учением, содержащим требования, к выполнению которых нужно стремиться всегда.

Именно потому Иисус Навин при взятии каждого хананейского города (Иерихон, Гай, Ливна, Лохис, Хеврон и др.) истреблял местное население.

Принимая во внимание все перечисленные признаки¹³, приходим к заключению, что термин «священная война» можно применить ко всем войнам Израиля при Моисее и Иисусе Навине, а также к некоторым военным операциям периода судей (Суд 1:17, 25) и походу Саула против амаликитян (1 Цар 15). Кроме того, в исторических книгах описываются войны, в которых нашли отражение многие из указанных признаков¹⁴, но в них не была воплощена концепция *ḥērem*'а и потому священными их можно считать лишь отчасти.

Тщательного анализа требует последний из указанных нами отличительных признаков священной войны — заклятие противника и его имущества. Современное гуманистическое сознание не может принять идею *ḥērem*'а и потому рационалисты довольно часто прибегают к этому понятию для критики Ветхого Завета, тогда как консервативно настроенные библеисты говорят о «проблеме оправдания жестокости», пытаясь «обелить» предписания Второзакония относительно *ḥērem*'а и их исполнение в истории Израиля. Нам кажется, что в этом вопросе следует занимать серединную позицию, которая состоит в следующем: Библия как боговдохновенный текст не нуждается в нашем «оправдании» и потому мы не будем брать на себя эту сомнительную миссию, достаточно на основании Священного Писания выяснить смысл *ḥērem*'а и его историческое значение.

Итак, если в случае обычной войны следовало уничтожить только военную силу противника, т.е. убивать разрешалось исключительно мужчин, то во время священной войны требуется предавать смерти всех представителей враждебного народа, как мужчин, так и женщин, и детей¹⁵. С чем связано такое суро-

¹³Иудейская традиция, основываясь на галахическом толковании, называет еще один отличительный признак священной войны: если во время обычной войны предоставляются различные льготы, перечисленные в Втор 20:5–8, то от участия в священной войне не освобождается никто. Несмотря на логическую разумность такого умозаключения, рассматривать всерьез его не следует, так как текст Библии не дает никаких оснований говорить, что привилегии, предоставляемые отдельным людям, касаются только одного из типов войны, а не всех войн вообще. См. *Tigay J.H. Deuteronomy*. P. 187.

¹⁴Это, например, война Деворы и Ваака против ханаанского царя Иавина (Суд 4), восстание Гедсона против мадианитян (Суд 7), война Саула с филистимлянами (1 Цар 17) и война Давида с аммонитянами (2 Цар 10–12).

¹⁵Некоторые экзегеты говорят, что убийство детей во время священных войн в Библии прямо не засвидетельствовано (см. *Гесс Р.С. Иисус Навин // Евангельский словарь библейского богословия*. Под ред. У. Элзулла. СПб., 2000. С. 416), однако такому мнению противоречат явные

вое требование и почему так важна последовательность и абсолютное послушание Богу в исполнении этой заповеди (вспомним, что Саул, пощадивший царя амаликитян Агага, был отвержен Богом)? Отвечая на этот вопрос, отметим три важнейшие идеи, в совокупности составляющие смысл и назначение *ḥērem*'а.

1. Так как войну ведет Сам Господь и именно Он дарует победу Израилю, то вся добыча должна быть посвящена (отдана) Богу¹⁶. Израиль не имеет права самостоятельно распоряжаться военной добычей, так как он одержал победу не собственными силами, а с помощью Яхве. Именно поэтому Ахан, присвоивший часть захваченных ценностей при взятии Иерихона, наказывается смертью как злостный преступник (Нав 7:24–25). Но как посвящение жертвы Богу предполагает ее сожжение, т.е. уничтожение, так и посвящение нечестивого связано с его умерщвлением, тем более что Библия четко говорит о том, что заклётых людей следует предавать смерти (Лев 27:29). В древности побежденных в основном обращали или продавали в рабство, но Господь исключает для Израиля такую возможность получить выгоду от победы над хананеями, требуя их истребления. Что же касается их имущества, то иногда Господь требует и эту часть добычи посвятить Ему полностью (в этом случае драгоценности следует отдать в «сокровищницу Господню», а все остальное уничтожить, см. Нав 6:16–18), а иногда делит эту добычу с народом, разрешая израильтянам взять скот или материальные ценности, захваченные у противника (Втор 2:35; 3:7). Следует, однако, уточнить, что понимание заклётия как жертвы Богу для Второзакония нехарактерно¹⁷; здесь принципиальное значение имеют другие два мотива, о которых скажем далее.

2. Уничтожение хананеев необходимо было для того, чтобы спасти Израиль от соблазнов; их тлетворное влияние на слабый в духовном отношении израильский народ можно сравнить с раковой опухолью, которую нужно удалить, чтобы сберечь здоровые клетки организма¹⁸. В книге Второзаконие неоднократно говорится о том, что если Израиль пощадит хананеев и позволит им жить в земле Обетованной, то ему угрожает серьезная опасность заразиться язычески-

указания Второзакония на уничтожение «мужчин, женщин и детей» при завоевании Заиорданья (2:34; 3:6), а также многочисленные аналогичные замечания в исторических книгах (Нав 6:20; 10:28–40)

¹⁶Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2-х ч. Ч. 1: Ветхий Завет. СПб., 2003. С. 196; Уолтке Б. Книга Иисуса Навина // Новый библейский комментарий. Ч. 1. Книга Бытие – Книга Иова. СПб.: Мирт, 2000. С. 322.

¹⁷Tigay J. H. Deuteronomy. P. 472

¹⁸Гейслер Н., Хоу Т. Ответы критикам Библии. СПб., 2006. С. 121

ми суевериями (7:1–4,16; 12:29–31; 20:16–18). Более того, сама частота повторения этого предостережения свидетельствует, что именно в опасности языческих соблазнов Моисей видел главное основание *ḥērem*'а.

3. Хананеи должны быть уничтожены еще и потому, что того требовал суд Божий¹⁹. В Быт 15:16 Господь говорит Аврааму, что только через несколько сотен лет потомки его вступят в Обетованную землю, так как «мера беззаконий Аморреев доселе еще не наполнилась». Перед завоеванием Ханаана возвещается, что настало время суда над языческим населением Палестины (Втор 9:4–5), т.е. названная ранее «мера беззаконий» населявших Ханаан народов переполнила символическую чашу терпения Божия. В Библии указана только часть тех мерзостей, которые творили хананеи: принесение в жертву своим богам детей (Втор 12:31; 18:10), чародейство, гадание, спиритизм (Втор 18:10–11), кровосмешение и другие многочисленные противоестественные грехи в половой сфере (Лев 18:24–27). Таким образом, Израиль, предавая закланию своих врагов, является орудием Бога, посредством которого Господь вершит Свой справедливый суд над беззаконниками. Здесь следует подчеркнуть, понятие о заклании нечестивых в контексте суда над ними не имеет этнической окраски: хананеи подлежат уничтожению не потому, что не являются частью израильского народа, а исключительно за свои мерзости и преступления. Эта мысль подтверждается наличием в книге Второзаконие требования аналогичного образа действий в отношении израильтян, которые будут виновны в идолопоклонстве (13:1–17)²⁰. Обратим внимание на то, что во Втор 13:15–17 содержится повеление полностью уничтожить имущество нечестивых, которое, вероятно, обусловлено представлением, что все предметы, с которыми соприкасались эти люди, заражены греховной скверной. Это наводит мысль, что и заклание имущества хананеев в ряде случаев могло иметь аналогичное значение (наряду с указанным выше мотивом его посвящения Господу как Победителю).

В качестве комментария к последнему аспекту *ḥērem*'а рассмотрим следующий интересный вопрос. Во фрагментах Второзакония, посвященных правилам ведения священной войны, а также в исторических книгах, где описывается претворение в жизнь этих принципов, не говорится о возможности пощады населения городов в случае их добровольной сдачи (в то время как на

¹⁹Craigie P. C. The Book of Deuteronomy // The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, 1976. P. 276.

²⁰Tigay J. H. Deuteronomy. P. 471.

обычной войне это требуется)²¹. Это позволяет думать, с одной стороны, что израильтяне, ведущие священную войну, изначально были настроены на истребление противника, так что предложение о сдаче города даже не выдвигалось. С другой стороны, «нам неизвестно ни одного случая, когда кто-то из хананеев исповедал бы господство Бога Израилева, а впоследствии был бы предан смерти»²². Примеры блудницы Раав и жителей Гаваона (правда, последние спаслись путем обмана) показывают, что возможность избежать гибели у врагов оставалась; для этого им следовало покориться Израилю и исповедать Яхве истинным Богом²³. Эта же идея имплицитно выражена в следующих словах, подводящих итог войнам Иисуса Навина: «От Господа было то, что они (т.е. хананеи) ожесточили сердце свое и войною встречали Израиля — для того, чтобы преданы были заклятию и чтобы не было им помилования, но чтобы истреблены были так, как повелел Господь Моисею» (Нав 11:20). Следовательно, если бы хананеи не «ожесточили своих сердец», если бы они добровольно подчинились израильтянам, выразили бы решимость отказаться от своих суеверий и принять истинную религию Израиля, то они могли бы рассчитывать на помилование и спасение от

²¹ Впрочем, известный средневековый иудейский комментатор Моисей Маймонид отвергает такую точку зрения и считает, что повеление о предложении мира, содержащееся во Втор 20:10–11, относится к войнам всех видов. Его интерпретация основополагающего в учении о войне фрагмента Втор 20:10–18 вкратце такова: сначала нужно любому городу предложить мир и если предложение будет принято, карательные меры в отношении населения исключаются. Если же город откажется добровольно капитулировать, то именно в этом случае предписывается различный образ действий: в городах вне земли Обетованной нужно истребить только мужчин, а в палестинских городах — все коренное население (см. *Tigay J. H. Deuteronomy*. P. 472). Сравнивая представленную Маймонидом модель с содержанием книги Иисуса Навина, можно обнаружить, что с его мнением согласуется только краткая ремарка в Нав 11:19, тогда как в целом содержание 6–11 гл. говорит об обратном: никаких предварительных переговоров и предложений мира ханаанским городам Иисус не делал.

Точно также не следует считать показательным поступок Моисея, который предложил мир Сигону, царю Аморрейскому (Числ 21:21–22), ведь территория царства Сигона находилась вне земли Обетованной и потому войну с ним нельзя в полной мере считать священной (тем более что самого столкновения израильтяне хотели избежать в принципе).

²² Гесс Р. С. Иисус Навин. // Евангельский словарь библейского богословия. С. 416.

²³ Хенчель Г. Книга Иисуса Навина // Введение в Ветхий Завет. Под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 280.

гибели²⁴. Впрочем, такое заключение во многом остается гипотетическим из-за отсутствия в его пользу прямых свидетельств в священных книгах.

Теперь, после того как мы рассмотрели все аспекты священной войны, необходимо вернуться и поставить точку в вопросе о том, в чем сущность этой войны и какой именно атрибут (или несколько) следует считать ее характерным признаком. Предлагаются два варианта ответа на этот вопрос. С одной стороны, авторитетным является мнение Герхарда фон Рада, согласно которому священная война рассматривается преимущественно в духовном аспекте: ее отличительными чертами является участие Господа в сражении, даруемая именно Им победа и непоколебимая вера и твердость израильских воинов. Сторонники такой версии считают, что все предписания Второзакония о войне, в том числе глава 20 полностью, относятся к войне священной²⁵. Указанной точке зрения противопоставляется взгляд на священную войну как на предварительный суд Божий, в котором нечестивые язычники подлежат истреблению; в таком понимании важнейшим индикатором, позволяющим отличить священную войну от всех других конфликтов, является последовательное применение заклатья. Только та война, в которой израильтяне руководствуются принципом *ḥērem*'а, является священной; все же другие войны, сопряженные с более гуманным отношением к противнику, воспринимаются как обычные. Нам кажется верной именно такая точка зрения вследствие ее ясности и логической последовательности. Действительно, если считать войну против «далеких» городов (Втор 20:10–15) также священной, то непонятно, почему в ней не применяется концепция заклатья. Требование же уничтожения одних мужчин (при условии оставления в живых женщин и детей) нельзя считать частичным отражением *ḥērem*'а²⁶, ибо такой образ действий является обычным способом расправы с противником. Скорее всего, это предписание имеет не активный, а ограничительный характер: само

²⁴К такому заключению довольно часто приходят экзегеты, стоящие на почве иудейской традиции. Одним из оснований для них является предание (достоверность которого, впрочем, весьма сомнительна), содержащееся в Талмуде. Это предание сообщает, что Иисус Навин перед вступлением в землю Обетованную отправил три письма ее ханаанскому населению, которым предлагал или добровольно покинуть Палестину, или заключить мир с Израилем. Здесь же он предупредил, что в случае сопротивления все противники будут уничтожены.

См. *Герц Й.* Тора. Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». Пер. с англ. М., Иерусалим, 2001. С. 1210.

²⁵*Thompson J. A.* Deuteronomy: An Introduction and Commentary // *Tyndale Old Testament Commentaries*. V. 5. Downers Grove, 1974. P. 240–241.

²⁶*Driver S. R.* A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy. 3rd ed. Edinburgh, 1902. P. 239.

собой подразумевается, что мужчин, оказывающих сопротивление, израильтяне будут убивать после взятия города, однако Господь запрещает произвол по отношению к беззащитным группам его населения. Кроме того, повеление оставить в живых всех детей означает, что убивать мальчиков не следует (текст не дает оснований думать, что под «детьми» подразумеваются только девочки²⁷). В связи с этим непонятно, по какому принципу евреи должны различать молодых мужчин и мальчиков: если по возрасту, то автор, скорее всего, сделал бы соответствующую оговорку²⁸.

В виде исторического приложения к вышесказанному отметим то обстоятельство, что представление о священной войне, сходное с библейским пониманием, имело место и в других культурах Древнего Востока и Европы. В контексте древних представлений о войне как борьбе между богами враждующих сторон вполне естественным выглядело решение предать врага заклятию, тем самым выражая преданность божеству²⁹. В связи с этим сама практика полного истребления населения была нередкой, однако далеко не всегда эти действия имели исключительно религиозный смысл: так, некоторые ассирийские цари «использовали полное уничтожение городов как тактический ход, направленный на усмирение непокорных народов»³⁰. Тем не менее, цели, преследуемые большинством языческих правителей в подобных случаях, принципиально отличались от тех мотивов, которыми руководствовались древние израильтяне. Наиболее интересной и близкой параллелью с ветхозаветной концепцией *ḥērem*'а является описание войны моавитского царя Меша с Израилем, запечатленное в его знаменитой стеле. Здесь дважды говорится о том, что при взятии израильских заиорданских городов Атарота и Нево Меша полностью уничтожил их население. При этом, говоря о захвате и истреблении жителей Атарота, источник использует общее обозначение «весь народ», тогда как рассказывая о взятии Нево, Меша перечисляет все категории его населения: мужчин, женщин, пришельцев и девиц. Важно, что в каждом случае подчеркивается ритуальный характер действий моавитского царя: убийства жителей были жертвоприношением богу Кемошу, который предал их заклятию (в 17 строке стелы употреб-

²⁷ *Tigay J. H. Deuteronomy. P. 189.*

²⁸ Впрочем, и в этом случае трудно представить, что у каждого мальчика солдаты стали бы спрашивать его возраст, прежде чем решить, как с ним поступить (убить или оставить в живых).

²⁹ *Tigay J. H. Deuteronomy. P. 471.*

³⁰ *Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно-исторический комментарий. С. 213.*

ляется слово הַחָרָמָה ³¹, имеющее общий корень с древнееврейским חָרַם ³² стоит отметить, что такая же консонантная форма в еврейском тексте Библии употребляется в 1 Цар 15:18). Можно предположить, что моавитяне, жившие в тесном контакте с израильтянами, заимствовали их отношение к священной войне и адаптировали его к своим религиозным представлениям.

В заключение заметим, что стиль Второзакония и описание священной войны в книге Иисуса Навина подразумевает буквальное воплощение в жизнь ее предписаний. Однако в современной западной библеистике все более набирает вес точка зрения, согласно которой подобных войн никогда не было в истории Израиля, а предписания о священной войне следует толковать в аллегорическом смысле. Вот как это мнение выражает современный католический библеист Георг Браулик: «Второзаконие развивает теорию победоносной военной кампании двенадцати колен Израилевых, сопровождающейся истреблением всего населения Ханаана и завершающейся полным завоеванием земли; Книга Иисуса Навина повествует об осуществлении этого плана. На самом деле такой кампании никогда не было. Изображение жестокой священной войны и уничтожения жителей захватываемой земли намеренно систематизирует и обобщает более древние традиционные элементы. <...> Целью этих рассказов вовсе не была «историческая» реконструкция «начал» Израиля; заповедь об уничтожении ханаанских народов была с самого начала притчей, литературным приемом, призванным решить не практические, но духовные задачи. Она появилась, самое раннее, во время правления Иосии; народы, упомянутые в ней, к этому времени уже исчезли. В тот момент, на исходе VII в., Израиль снова потерял большую часть своей земли. Концепция *ḥērem*'а должна была выполнять пропагандистскую задачу; она убеждала людей: вся земля принадлежит вам; Бог оставил бы ее вам и поможет вернуть утраченное, если только вы будете уповать на Него одного. Он повергает всех, кто выступает против Него, и помогает тем, кто верит

³¹ Compston H.F.B. The Inscription on the Stele of Méša', Commonly Called the Moabite Stone. The Text in Moabite and Hebrew with Translation. L., N.Y., 1919. P. 12, 15.

³² На рус. языке подробный анализ текста стелы Меша см. в кн.: Скарнь О., *прот.* Каменные страницы библейской истории. Т. 1. Киев, 2013. С. 73–149. Прот. О. Скарнь также согласен с тем, что «הַחָרָמָה [ha-haramta] можно перевести, оттолкнувшись от древнееврейского глагола חָרַם [haram] — «предавать анафеме, заклинать, посвящать») как «подвергать заклятию». Завершающие буквы תָּ, скорее всего, указывают на женский род и местоименный суффикс «её»: «заклятию её (Аштар)» (Скарнь О., *прот.* Каменные страницы библейской истории. С. 121). Тогда перевод 17 строки содержит, помимо прочего, фразу «Аштар Хамос подвергла заклятию [город] и я взял оттуда [сосуд]» (Там же). — *Прим. ред. тематического выпуска.*

в Него и послушен Ему»³³. Аналогичные рассуждения предлагает и У. Брюггеманн, который, рассматривая первую часть книги Иисуса Навина (где, по сути, говорится об исполнении предписаний о священной войне, изложенных во Второзаконии), приходит к выводу, что описанные здесь события не имеют никакой историчности. Сам рассказ о завоевании Обетованной земли и уничтожении хананеев «следует воспринимать как художественное произведение, цель которого — богословское и идеологическое обоснование заселения Ханаана. <...> В этом тексте содержится метаисторическое обоснование израильских притязаний на землю»³⁴.

Как мы видим, такое толкование связано с новейшими представлениями о происхождении книги Второзаконие, которая воспринимается как произведение редактора эпохи Иосии. При этом, признавая наличие в книге различных описаний способов ведения войны, критики сами эти постановления относят к разным «пластам». В частности, А. Rofe более древним считает источник, содержащий следующие фрагменты: 24:5; 23:10–14; 20:10–14, 19–29; 21:10–14. В указанных местах война воспринимается как рядовое политическое событие (то, что мы назвали «обычной» войной), более того, запрещаются все те действия, которые являются отрицательными сторонами любой войны: жестокое обращение с мирным населением (20:11, 14), особенно с пленными женщинами (21:10–14); хищническое отношение к природе (20:19–20); пренебрежение к индивидуальным потребностям отдельного человека (24:5); нечистоплотность в лагере (23:10–14)³⁵. Следовательно, по мнению А. Rofe, эти законы отражают идеальный характер ведения войны и направлены на сдерживание воинского произвола. В то же время все установления, относящиеся к войне священной, воспринимаются как добавления редактора времен Иосии. Особенно примечательны рассуждения, связанные с разделением на две части фрагмента 20:10–18. Как замечает А. Rofe, данный отрывок содержит неестественную последовательность рассуждений, ибо сначала рассматривается война против отдаленных городов, а затем — против соседних народов. Более того, в 20:10–14 не говорится, что имеется в виду осада далекого города; такое уточнение появляется только в 15 стихе. Значит, фрагмент 20:10–14 является оригинальным за-

³³ Браулик Г. Книга Второзакония // Введение в Ветхий Завет. Под ред. Эриха Ценгера. М., 2008. С. 200.

³⁴ Брюггеманн У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М.: ББИ, 2009. С. 139.

³⁵ Rofe A. Deuteronomy. P. 159.

коном, тогда как 20:15–18 — позднее добавление, сделанное с целью избежать противоречия между древним законом, предусматривающим снисходительное отношение к побежденным, и решительным требованием девтеронимического редактора истребить всех жителей Палестины при ее завоевании³⁶.

Но если девтеронимическая концепция священной войны является поздним учением, то как и на каких основаниях она сформировалась в принципе? Те исследователи, которые самим предписаниям о такой войне придают исключительно аллегорический смысл, такому вопросу не уделяют особенного внимания, потому что аллегория в подобном объяснении не нуждается. Как мы уже указали, обычно ограничиваются просто мыслью о том, что идея священной войны, предполагающей истребление всех других претендентов на землю Обетованную, есть не более чем художественное выражение концепции об исключительных правах Израиля на эту территорию. Однако среди сторонников позднего происхождения законов о священной войне есть и библеисты, которые не настроены столь критически. Они в целом признают историчность повествования книги Иисуса Навина и потому пытаются предложить свою модель возникновения концепции *ḥērem*'а в книге Второзаконие. За основу таких построений берется известный факт существования в разных культурах древнего мира практики заклания, когда воины давали обещание божеству в случае успеха посвятить ему всю добычу; уничтожение противника в таких войнах рассматривалось или как жертва богу, или как наказание за какое-то оскорбление, нанесенное божеству. Израильтяне также иногда, в зависимости от обстоятельств, давали подобные клятвы, желая тем самым заручиться поддержкой Яхве (например, при взятии Иерихона); особенную актуальность эти клятвы приобретали в войнах с теми городами (Арад и Гай), которые ранее нанесли Израилю поражение (Числ 21:1–3 и Нав 7–8). Редактор Второзакония, зная об этих частных случаях, решил, что они отражают применение общего принципа; такое предположение входило в согласие с учением о Яхве как Ревнителе (Втор 5:9) и с древними требованиями предавать закланию идолопоклоннические города (Втор 13:12–18) и отдельных нечестивых людей (Втор 13:1–11; Исх 22:20). К тому же мысль о систематическом применении заклания хорошо объясняла факт отсутствия хананеев на территории Палестины к концу VII века до Р. Х.. Вот так девтеронимист пришел к формулировке концепции *ḥērem*'а, которой придал всеобъемлющий характер³⁷.

³⁶Ibidem. P. 155.

³⁷Tigay J.H. Deuteronomy. P. 471.

Анализируя приведенные критические мнения, можно отметить, что они не могут быть приняты православными богословами в силу нескольких обстоятельств. Во-первых, в этих суждениях отрицается исторический характер книг Второзакония и Иисуса Навина, да и в понимание самих законов о ведении священной войны привносится символический смысл. Во-вторых, такие точки зрения возникли, как нам кажется, из-за желания «оправдать» жесткие библейские предписания. Действительно, если никаких священных войн не было и сами законы имеют позднее происхождение и потому исключительно аллегорическое значение, то нет необходимости «примирять» идею священной войны с современным гуманистическим сознанием. Однако само такое стремление «обелить» ветхозаветное учение следует считать ненужным и бесперспективным. В-третьих, учитывая наличие подобных представлений в IX веке у моавитян (Стегла Меша), непонятно, почему жившие в тесном контакте с ними израильтяне в IX веке и ранее не могли иметь понятия о священной войне, но соответствующие предписания Второзакония нужно воспринимать как фикцию, изобретенную современниками царя Иосии для оправдания прав Израиля на всю территорию Палестины?

В конце нашего исследования можно упомянуть и о точке зрения, которую предлагает Д. Христенсен (D. Christensen). Он предлагает различать священную войну как историческое событие и «священную войну Яхве» как литургическое действие, которое, по его мнению, совершалось в память об исходе из Египта и завоевании Ханаана в период судей и, возможно, в монархическую эпоху. Каждый год после празднования Пасхи израильтяне проводили священное шествие, которое начиналось в Галгале, затем шли к Иерихону (где «воспроизводили» его завоевание), оттуда к Гаю, после чего направлялись к конечному пункту — Силому (где находилась скиния). Впоследствии вместо Силома конечной целью шествия стал Иерусалим, что отражено, как полагает Д. Христенсен, в Ис 10:27б–34. В центре процессии находился ковчег, вокруг него непосредственно располагались левиты, затем представители других колен в соответствии с установленным в пустыне порядком. Ковчег символизировал присутствие Яхве, тогда как израильтяне изображали воинство Господне; самим шествием и всеми действиями руководили священники и пророки. Этот ритуал совершался не только как воспоминание о важнейших событиях истории Израиля, но и давал

возможность приобщиться к ним, пережить их в собственном опыте каждому новому поколению избранного народа³⁸.

Оценивая представленную точку зрения, можно в качестве положительной черты отметить лишь ее оригинальность, тогда как всерьез о ее принятии говорить трудно. Кроме сомнительной ссылки на фрагмент книги Исаии, который представляет собой гимн величию Божью и только при помощи воображения может быть интерпретирован как описание литургического шествия, в тексте Библии для такой теории нет никаких оснований. Во-первых, непонятно, почему о таком важном действии не сохранилось ясных указаний в исторических книгах? Во-вторых, состояние Израиля в последующий период, описанное в книге Судей, не позволяет предполагать, что народ мог каждый год собираться ради такого торжества. Участие в последнем предполагает единство народа и централизованную власть, но вряд ли возможно в той ситуации, когда каждое колено жило обособленно, постоянно сталкиваясь с внешними противниками и иногда попадая в зависимость от них. Также не имеют убедительности ссылки автора на подробное описание перехода через Иордан с акцентом на действия священников и приведением второстепенных подробностей (место, где стояли священники, действия с двенадцатью камнями), якобы характерных только для богослужебного чина³⁹. Трудно даже представить, что израильтяне могли, как это предполагает Д. Христенсен, каждый год переходить Иордан в память об исходе из Египта, ведь тогда им пришлось бы или использовать мосты (в таком случае процессию вряд ли можно назвать актуализацией древних событий), или специально «осушать» реку для этого шествия.

Завершая разговор о концепции священной войны в древнем Израиле и ее месте в истории библейского откровения, следует сказать, что законы о ведении священной войны нужно признать, с одной стороны, имевшими буквальный смысл для ветхозаветных израильтян, с другой стороны, надлежит говорить о них как о предписаниях временных и преходящих. В процессе истории характер войн Израиля стал меняться, изменилось и отношение к идее священной войны. Если во время жизни Моисея и Иисуса Навина принцип *hērem*'а был основополагающим по отношению к побежденному населению, то в эпоху судей его применение стало спорадическим: хотя иногда практиковалось уничтожение населения городов (Суд 1:17, 25), все же чаще израильтяне предпочитали

³⁸*Christensen D.L.* Deuteronomy 1–21:9 // *Word Biblical Commentary*. Vol. 6a. Dallas, 2002. P. cx–cxii.

³⁹*Ibidem*. P. cxii.



Рис. 1. Стела Меши

налагать дань на ханаанские народы (Суд 1:27–35). Кроме того, после обособления колен друг от друга и нарушения верности Господу израильтяне уже не были в состоянии воплотить в жизнь девтерономические предписания об уничтожении хананеев. Более того, последние по воле Божией становятся «петлей» (Суд 3:3), то есть средством для испытания и вразумления израильского народа (Суд 3:22). Только во времена монархии Израиль смог окончательно восторжествовать над другими народами, населявшими Ханаан, однако к этому времени принцип *ḥērem*’а вовсе потерял свою актуальность, ибо израильские цари предпочитали взимать дань с зависимых народов и привлекать их к общественным работам. Само отношение к войне также меняется на противоположное: Господь запрещает Давиду строить храм вследствие того, что тот пролил много

крови (1 Пар 22:8), чем косвенно осуждается война как реальность. Прот. А. Мень, описывая переворот Ииуя, говорит, что к середине IX века до Р.Х. «времена священных войн уже прошли, теперь бойня, пусть и учиненная во имя Яхве, вызывала содрогание»⁴⁰. В период пророков-писателей уже делается акцент на необходимости в любой брани твердого упования на единого Бога (т.е. как раз торжествует принцип, который фон Рад считал главным отличительным свойством священной войны); кроме того, говорится о том, что в мессианское время войны вообще исчезнут (Ис 2:4; Мих 4:3).

В Новом Завете тема войны поднимается неоднократно (2 Кор 10:3–4; Еф 6:10–20; 2 Тим 2:3–4), но уже принимает исключительно духовный характер: христиане ведут брань против «духов злобы поднебесных» и собственных страстей. Развивая эту мысль, святитель Кирилл Александрийский говорит: «мы получаем раны не на теле, но принимаем в душу и сердце похоти и впадаем в страсти плотоугодия; по сему нам нужно облечься во всеоружие духовное, оградить себя небесною благодатию и, сколько возможно, держать свою душу вдали от всякой духовной стрелы. Таким образом мы одержим победу над нашими противниками и, победивши всякую страсть, сохраним для Бога красоту души не обезображенною»⁴¹. Важнейшим залогом нашей духовной победы является хранение себя от духовной скверны, подобно тому, как израильские воины должны были перед сражением блюсти себя от осквернения телесного (Втор 23:9–14). И как древние израильтяне в борьбе с вещественными врагами были твердо уверены в помощи Божией и потому выходили победителями, так и мы, верующие в Христа Спасителя, в нашей духовной войне можем всецело полагаться на Господа и побеждать сильных противников⁴².

⁴⁰Мень А., прот. Вестники Царства Божия. Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII–IV вв. до Р.Х.). Брюссель, 1986. С. 45.

⁴¹Кирилл Александрийский, свт. *Γλαφυρά*, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея // Кирилл Александрийский, свт. Творения. Кн. 2. М.: «Паломник», 2001. С. 417.

⁴²Craigie P.C. The Book of Deuteronomy. P. 272.

Источники и литература

1. *Браулик Г.* Книга Второзакония // Введение в Ветхий Завет. Под ред. Эриха Ценгера. М.: ББИ, 2008. С. 176–204.
2. *Брюггеманн У.* Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М.: ББИ, 2009.
3. *Вейнберг Й.* Введение в Танах. Пророки. М., 2003.
4. *Гейслер Н., Хоу Т.* Ответы критикам Библии. СПб., 2006.
5. *Герц Й.* Тора. Пятикнижие и гафттарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». Пер. с англ. М., Иерусалим, 2001.
6. *Гесс Р.С.* Иисус Навин // Евангельский словарь библейского богословия. Под ред. У. Элуэлла. СПб., 2000. С. 415–418
7. *Кирилл Александрийский, свт.* Глафурá, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея // *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Кн. 2. М.: «Паломник», 2001.
8. *Мень А., прот.* Вестники Царства Божия. Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII–IV вв. до Р.Х.). Брюссель, 1986.
9. *Пэйн Д.Ф.* Первая и Вторая книги Царств // Новый библейский комментарий: В 3 ч. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытие – Книга Иова. СПб., 2000. С. 399–448.
10. Словарь библейского богословия. Под ред. К. Л.-Дюфура. Киев, Москва, 1998.
11. *Уолтке Б.* Книга Иисуса Навина // Новый библейский комментарий. Ч. 1. Книга Бытие – Книга Иова. СПб.: Мирт, 2000. С. 318–353.
12. *Уолтон Д.Х., Мэтьюз В.Х., Чавалес М.У.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2-х ч. Ч. 1: Ветхий Завет. СПб., 2003.
13. *Хенчель Г.* Книга Иисуса Навина // Введение в Ветхий Завет. Под ред. Эриха Ценгера. М., 2008. С. 270–283.
14. *Christensen D.L.* Deuteronomy 1–21:9 // Word Biblical Commentary. Vol. 6a. Dallas, 2002.

15. *Craigie P.C.* The Book of Deuteronomy // The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, 1976.
16. *Driver S.R.* A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy. 3rd ed. Edinburgh, 1902.
17. *Compston H.F.B.* The Inscription on the Stele of Méša', Commonly Called the Moabite Stone. The Text in Moabite and Hebrew with Translation. L., N.Y., 1919.
18. *Merrill E.H.* Deuteronomy // The New American Commentary. V. 4. Nashville, 2001.
19. *Von Rad G.* Studies in Deuteronomy. London, 1961.
20. *Rofe A.* Deuteronomy: Issues and Interpretations. L., N.Y.: T&T Clark, 2002.
21. *Tigay J.H.* Deuteronomy // The JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.
22. *Thompson J.A.* Deuteronomy: An Introduction and Commentary // Tyndale Old Testament Commentaries. V. 5. Downers Grove, 1974.