

RES JUDAICA

Алан КУПЕР

БІБЛІІСТИКА ТА ЮДАЇКА

Два коментарі до Книги Левит

Один зі способів визначити відносини між бібліїстикою та юдаїкою полягає в уважному вивченні двох ключових моментів у розвитку єврейської академічної бібліїстики.¹ ХХ століття було позначене двома авторитетними єврейськими коментарями до Книги Левит: перший належав Давиду Цві Гофману (2 томи; 1905-1906), другий – Джекобу Мілпрому (3 томи; 1991-2000). Ці коментарі вирізняються не лише високою якістю, а й тим, що демонструють важливі тенденції в єврейській бібліїстиці.

На той час, коли Гофман взявся писати коментар до Левит, він уже був відомий своїми критичними аналізами рабиністичної літератури, що викликали обурення деяких ортодоксальних учених (див. Негт 1971: VIII. 808-810; Levine 1999: 1. 513). Однак Гофман аж ніяк не збирався поширювати свій критичний підхід на Біблію, і його коментар,

¹ Я вживаю цей незграбний вислів, аби підкреслити, що існує дедалі більший потік неакадемічних єврейських трактувань Біблії, призначених для широкої аудиторії та синагогальної кафедри. Цю тенденцію добре ілюструють біблійні коментарі ArtScroll, написані для ортодоксального середовища. Їх оцінки див. у Levy (1983). Однією з найуспішніших публікацій ArtScroll є книжка *Chumash* (1994), яку можна знайти в багатьох ортодоксальних синагогах і єврейських оселях. Цей коментар є збіркою традиційних тлумачень та уникає критичних питань. Два найбільші ліберальні рухи в юдаїзмі – реформістський і консервативний – випустили коментарі до Тори для домашнього та синагогального вжитку, де робиться спроба поєднання традиційних і сучасних знань. Див. відповідно Plaut (1981) і Lieber *et al.* (2001). Обидва коментарі були призначені замінити «П'ятикнижжя» Герца, яке майже три чверті століття слугувало наріжним каменем синагогального життя в англомовних країнах. Щодо оцінки коментарів Герца див. Meirovich (1998).

попри всю ерудованість і філологічну проникливість ученого, мав неприховано апологетичний характер. Гофман переслідував подвійну мету: відмовитися від аналізу Левит із позицій «вищої критики»², який переважав у головній (протестантській) течії біблістики, і продемонструвати, що рабиністичне тлумачення законів Левит було не лише авторитетним для євреїв, а й відбивало правильну інтерпретацію біблійного тексту.

У передмові до івритського перекладу коментаря Гофмана його син, Мойсей Гофман, виокремлює батьків розгляд Левит 6:12-16 як типовий для цього автора. Вчені-християни, пише він, не могли зрозуміти цього уривку, бо не були обізнані з рабиністичною традицією, а відтак, «поділили цю перикопу на частини й вигадали теорію, нібито її складено з різних шарів у різні часи й останній додаток з'явився лише після вавилонського вигнання». Натомість Гофман спромігся довести не лише єдність і стародавність уривку, а й те, що «рабиністична традиція цілком узгоджується з очевидним смислом цього тексту».³

Протестантські бібліїсти часів Гофмана, як правило, мали антипатію до Книги Левит і не були обізнаними в рабиністичній традиції.⁴ Згідно з панівним критичним поглядом, культові настанови цього тексту відбивали пізній занепадницький період релігії Ізраїля, яка вже далеко відійшла від учень пророків; тому, мовляв, Левит майже не становить інтересу для теологів. Згідно з цією думкою, Книга Левит стала провісницею деспотичного законництва фарисейського юдаїзму, звільнення від якого принесли заповіді Христа. Так, Ернест Фрерікс у своєму вступі до авторитетної збірки нарисів єврейських бібліїстів зауважує: «Найменш прийнятним елементом для єврейських бібліїстів у програмі Вельгаузена було перекручення єврейської історії: піднесен-

² «Вища критика» поєднує критику джерел (яка поділяє текст на кілька джерел, виходячи з припущення про колективне авторство) та історичну критику (яка ставить джерела в їх конкретний історичний контекст). Відтак метод «вищої критики» спрямований як проти теорії єдиного авторства, так і проти традиційної атрибуції і датування біблійних книг.

³ Hoffmann (1976): друга сторінка передмови Мойсея Гофмана (без пагінації).

⁴ У своєму листі до видатного семітолога Теодора Ньольдеке, в 1872 р., Абрагам Гайгер зауважив, що хоча євреї не можуть очікувати від християн обізнаності в рабиністиці, однак «ми не маємо права вимагати від людей, незнайомих із цією літературою, аби вони утримувалися від суджень про неї або принаймні висловлювали свою думку обережно». Див. Wiener (1962: 135).

ня періоду перед вигнанням як найважливішого і тлумачення періоду після вигнання як часів темряви й занепаду».⁵

Отже, не дивно, що єврейські вчені з традиційною освітою відкидали біблійну критику. 1903 року, коли Соломон Шехтер влучно перейменував так звану «вищу критику» на «вищий антисемітизм»⁶, Гофман опублікував перший том гострополемічної праці про біблійну критику під громіздкою назвою «Головні аргументи проти гіпотези Графа-Вельгаузена» (*Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausenschen Hypothese*).⁷ Хоча насправді характерні для Гофманових бібліїстичних праць апологетизм і негативізм⁸ були наслідком більш ніж столітніх непростих відносин євреїв із біблійною критикою.

Як показав у своєму дослідженні єврейської бібліїстики епохи Гаскалі Едвард Броер, єврейські *маскілім* («просвітники») XVIII ст. були майже цілком солідарні з цілями та прагненнями німецького Просвітництва, однак там, де йшлося про вивчення Біблії, вони встановлювали певні обмеження. Порівняльне дослідження давньоєврейського тексту Біблії та інших стародавніх версій з позицій «нижчої критики»⁹ викликало сумніви щодо автентичності й точності масоретського тексту, нормативного для євреїв. «Вища критика» займалася реконструкцією історії Ізраїлю, але була просякнута антиєврейським духом. Неоднозначна реакція євреїв полягала, за формулюванням Броера, в «прийнятті... стандартів літературного аналізу та тлумачення XVIII

⁵ Frerichs (1987: 3). Див. також Levenson (1987: 281-307). Більш загальний аналіз від провідного єврейського бібліїста див. Greenstein (1990: 23-46).

⁶ Див. Schechter (1959: 35-39). Це сталося під час бенкету на честь Кауфмана Колера з приводу його обрання головою Коледжу єврейського союзу. Навіть ця найбільш ліберальніша з єврейських інституцій успадкувала вороже ставлення до біблійної критики через антикритичну позицію її засновника – Ісаака Маєра Вайза.

⁷ Учені Карл Гайнріх Граф (1815-1869) та Юліус Вельгаузен (1844-1918) були найвпливовішими прихильниками «документальної гіпотези». Вони визначили чотири джерела Н'ятикнижжя й розташували їх у хронологічному порядку, який став потім загальновизнаним: J, E, D, P, тобто Jahwist (Ягвіст), Elohist (Елогіст), Deuteronomist (Повторення Закону) та Priestly (Жрецький кодекс). Вважалося, що автор Левит належав до священників періоду після вигнання.

⁸ Цю влучну характеристику застосував до Гофмана Барух Лівайн.

⁹ «Нижчою критикою» називають намагання встановити якомога точніший текст Біблії. Головними зряддями «нижчої критики» є філологічний аналіз і ретельне зіставлення стандартного давньоєврейського тексту (масоретського) з іншими – такими, як кумранські сувої та давньогрецький переклад (Септуагінта).

ст.» із одночасним «спротивом тим аспектам європейської культури, які вважалися несумісними із засадничими елементами традиційного юдаїзму» (Breuer 1996: 228).

Ця двозначна позиція, безперечно, відбилась у працях Гофмана. Впродовж усього XIX ст. діяли й ще три чинники, які сприяли подальшому відчуженню єврейських науковців від біблійної критики. По-перше, антитрадиціоналістські та антиєврейські тенденції цієї критики поєднувалися з фактичним вилученням євреїв із даного академічного дискурсу. Біблійною критикою займалися на теологічних факультетах європейських університетів, де євреям посад не пропонували. Гофман, наприклад, здобував освіту переважно в ешиві та семінарії і ніколи не обіймав посади в університеті, хоча німецький уряд і нагородив його званням професора з нагоди 75-ліття. Високого професійного рівня в галузі бібліїстики та рабиністики він досяг, викладаючи у рабинській семінарії і виконуючи обов'язки рабина однієї з єврейських громад Берліна.

По-друге, розвиток прогресивних течій в юдаїзмі сприяв зосередженню традиційних єврейських науковців на антикритичній позиції. Експериментальний рух у напрямку більш критичного погляду, що відбувався наприкінці XVIII – на початку XX ст., пізніше став занепадати внаслідок антагонізму між ортодоксами та реформістами. Прикладом такої тенденції є два видання великого коментаря Якоба Цві Мекленбурга «Святе Письмо і традиція» (*Ha-ketav ve-ha-qabbala*), що вийшли друком у 1839 та 1852 роках. Як продемонстрував Броер, в останньому виданні Мекленбург, через «явну й дедалі більшу зацікавленість у цілісності рабиністичної традиції... висловив чіткішу програмну позицію – підтвердив синайське походження Усного Закону, що є ознакою ортодоксального світогляду» (Breuer 1995: 287).

На самому початку XX ст. апологетичні тенденції, так добре проілюстровані Гофмановим аналізом Книги Левит, були фактом ортодоксальної науки. Герменевтика, що виникла в результаті, покладалася на п'ять принципів, які можна назвати «антикритичними»: (1) увесь текст Тори було даровано на Сипаї; (2) автором Тори був Бог, який продиктував її Мойсею; (3) біблійний текст було передано точно; (4) рабиністичне тлумачення законів є правильним; (5) для правильного розуміння Святого Письма потрібні лише традиційні єврейські джерела.¹⁰

¹⁰ Див. Levy (1996: 39-80; 159-204). Мушу додати, що один із моїх учителів, Сід

Третьою обставиною, що в XIX ст. розмежовувала юдаїку та бібліїстику, було те, що навіть прогресивні єврейські вчені – прихильники «наукового дослідження юдаїзму» (*Wissenschaft des Judentums*) – здебільшого цуралися біблійної критики (див. Soloweitschik & Rubasheff 1925: 122-143); Levine 1992: 15-32). Кілька поодиноких прикладів критичних досліджень були пов'язані, як правило, з пізнішими біблійними книгами, тобто критики П'ятикнижжя єврейські науковці уникали. У деяких випадках вони дивним чином передбачили майбутні процеси в бібліїстиці, і можна лише здогадуватися, як би розвивалися події, якби стала можливою серйозна співпраця між єврейськими та християнськими вченими або між прогресистами і традиціоналістами всередині єврейської наукової спільноти.

Перший розділ епохальної праці Леопольда Цунца «Релігійний дискурс/релігійна думка юдеїв в історичному викладі/розвитку» (*Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*), 1832 року, становить саме такий випадок. Цунц порушує питання авторства й датування двох Книг хронік і доходить висновку, що вони є переробкою більш ранньої біблійної історіографії, в якій віддзеркалилися проблеми періоду Другого Храму, а саме – III ст. до н. е. У ході дискусії Цунц стверджує також, що створення Книги Псалмів (традиційно приписуване цареві Давиду) відбувалося одночасно зі створенням Книг хронік і до неї було включено, разом із більш ранніми матеріалами, псалми часів до та після вигнання.

Думки Цунца з цих питань були сумісними з поглядами сучасних йому біблійних критиків, але надалі він зосередився майже виключно на вивченні постбіблійної єврейської літератури. Схоже, він вважав критичні аналізи Біблії своїх сучасників-християн цілком прийнятними, тому й зосередив свою увагу на текстах, які ще не потрапляли в поле зору критиків. Лише наприкінці життя, коли Цунц опублікував низку видатних критичних досліджень біблійних книг, стало зрозуміло, що він увесь час не втрачав зв'язку з біблійною критикою.

Абрагам Гайгер – можливо, найвидатніший після Цунца ліберально налаштований єврейський учений – запропонував навіть ще радикальнішу програму бібліїстики у своєму творі 1857 року «Оригінальний

(Шнаер) З.Лейман (зараз працює у Бруклінському коледжі та Єшива-університеті), є ортодоксальним юдеєм, дуже добре знайомим із біблійною критикою. Див. Leiman (1996: 181-187).

текст і переклади Біблії у зв'язку з внутрішнім розвитком юдаїзму» (*Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums*). Спираючись на праці Цунца, Гайгер спробував показати, як у розвитку та редагуванні біблійних переказів відбивалися ідеологічно вмотивовані переробки більш раннього матеріалу пізнішими авторами. Оскільки автори періоду Другого Храму були священнослужителями, в їхній роботі, звичайно, виявилася прохрамова орієнтація.

Гайгер твердив, що процеси, які відбувалися під час трансформації авторами своїх джерел, мали екзегетичний характер і були подібні до аналогічних процесів, наявних і у стародавніх перекладах Біблії, і в рабиністичному тлумаченні. «За часів до виникнення остаточної редакції Біблії», – писав він, – «роль, яку пізніше взяла на себе екзегеза, належала перевірці тексту» (Wiener 1963: 261). Ця теза Гайгерової праці була передвісником важливого процесу в бібліїстиці, який розпочався більш ніж за століття після публікації його твору, і про який ітиметься нижче. Однак за життя Гайгера цей напрям, попри його схвалення єврейськими та християнськими науковцями, не знайшов послідовників.

Якщо відступити від передумов, які породили Гофманів коментар до Книги Левит, і поглянути на інтелектуальне середовище, в якому виник коментар Мілгрона, між ними можна виявити кілька аналогій, але ще більше виразних відмінностей. Мілгром здобув освіту в державному університеті, але своє рабинське призначення й усі вчені ступені отримав у Єврейській теологічній семінарії Нью-Йорка (див. статтю Гейза, присвячену Мілгromу: Hayes 1999: II. 157-158; див. також Sperling 1992: 103-104). До початку повноцінної академічної кар'єри Мілгром багато років обіймав посаду рабина однієї з конгрегацій, одночасно викладаючи в місцевому університеті. В цьому подвійному статусі він і розпочав свої пауківі дослідження. Сам він казав, що присвятити себе дослідженню Книги Левит його спонукали складнощі, пов'язані з читанням проповідей на тему цієї найскладнішої книги Тори. Коли поєднувати викладацьку роботу з функціями рабина надалі виявилось неможливим¹¹, Мілгром зробив вибір на користь посади

¹¹ Сам Мілгром зауважив, що взірцем для нього був Роберт Гордіс, його викладач у Єврейській теологічній семінарії. Гордіс «успішно розподіляв свій час між проблемами громади, викладанням і рабинською кафедрою» (Sperling 1999: I. 456).

професора Каліфорнійського університету. На той час (у 1965 р., коли йому було вже 42 роки) він був одним із небагатьох єврейських учених, які викладали Біблію в північноамериканських світських університетах (ця ситуація змінилася лише наприкінці 1970-х років).

Якщо коментар до Левит Гофмана є найвищим досягненням консервативної, антикритичної єврейської бібліїстики кінця ХІХ – початку ХХ ст., то коментар Мілгрона є типовим для еkleктичних і ліберальних настроїв початку ХХІ ст. Окрім глибокої відданості темі, причиною якої були, безсумнівно, особиста релігійність, а також наукові інтереси, праці Мілгрона й Гофмана мають іще дві спільні риси. По-перше, основою обох коментарів є ґрунтовне володіння івритом обома авторами. Добре знання мови і рішуче небажання змінювати початковий текст були визначальними рисами більшості єврейських коментаторів Біблії, які в цьому сенсі були спадкоємцями великих екзегетів середньовіччя.¹²

По-друге, Мілгром з вичерпною повнотою цитує традиційні єврейські коментарі, хоч і не поділяє тих апологетичних міркувань, з яких це робить Гофман. Позиція Мілгрона полягає радше в тому, що рабиністичні та середньовічні тлумачення мають філологічне підґрунтя. Рабиністична традиція, крім того, з хронологічного та ідеологічного погляду є логічним продовженням біблійного тексту й тому може містити цілком точні його тлумачення та уточнення. Цей погляд є далеким від догматичного визнання авторитету рабиністичної інтерпретації, але так само далекий він і від наполягання попередніх критиків на радикальному розходженні між релігією Ізраїля (біблійних часів) та постбіблійним юдаїзмом, а також від ідеї відмови від традиційної інтерпретації через її «некритичність» або «несучасність».

У своєму коментарі Мілгром не лише залучає для роботи над текстом філологічний аналіз і традиційну екзегезу, а й звертається до матеріалів, до того не доступних Гофману, зокрема до артефактів і текстів, отриманих завдяки археологічним розкопкам, а також до соціологічних моделей, потрібних для розуміння релігійних явищ, описаних у

¹² Щодо цієї риси єврейських бібліїстів див. Greenberg (1995: 3-8). Винятком із правила був Г.Л. Гінзберг із Єврейської теологічної семінарії – безперечно, один із найвідатніших івритських філологів ХХ ст., відомий, однак, численними самоправними змінами біблійного тексту. Часто жартують, що багато які корективи, внесені ним до Книги Ісаї, можна виправдати тим, що його іврит був кращим за іврит Ісаї.

Книзі Левит. За часів Гофмана археологічні дані саме почали справляти певний вплив на бібліїстику, але відчутних наслідків для єврейської науки ще не мали. Те саме можна сказати і про соціологічний підхід: у працях Гофмана важко виявити симпатію до тих основоположних праць із порівняльного релігієзнавства, які почали з'являтися за його життя. За сто років, що минули відтоді, археологічні відкриття та соціологічні дослідження зробили, безперечно, величезний внесок у бібліїстику.

І, нарешті, Мілгром обирає підхід до Книги Левит з позицій «вищої критики», розглядаючи саме ті питання щодо авторства, датування та місця в суспільстві, які були неприйнятними для Гофмана. Він розробляє власну критичну модель на підставі педантичного аналізу та в діалозі з сучасною наукою.¹³ Тим самим Мілгром перевертає з ніг на голову старий критичний підхід. Замість «доводити», що Левит є пізнішим, занепалим паростком біблійної релігії, Мілгром демонструє, що ця книга віддзеркалює впорядкований і складний світогляд, а також глибоку теологічну проникливість. Відтак «єврейський характер» цієї книги є не вадою, а джерелом її сили.

Праці Гофмана стали кульмінацією кількох культурних та інтелектуальних процесів попереднього століття. Те саме можна сказати і про доробок Мілгрома. Далі в цьому нарисі я зосереджу увагу на трьох процесах у ХХ ст., що зблизили бібліїстику та юдаїку таким чином, як за часів Гофмана годі було й мріяти.

Євреї у магістральних сферах наукової діяльності

Характерною ознакою часів Гофмана було відсторонення єврейських науковців від роботи в основних напрямках академічної бібліїстики. Натомість доба Мілгрома позначена масовим вступом єврейських учених до цієї гільдії, включно з призначенням євреїв викладачами факультетів бібліїстики у кількох протестантських семінаріях.¹⁴ Одним із

¹³ Варто зазначити, що Мілгром майже зовсім не розглядає критичних питань у своєму коментарі до Книги Чисел (1990). Коментар до Книги Чисел є складовою коментаря до Тори, розрахованого на широку єврейську аудиторію; коментар до Книги Левит належить до серії *Anchor Bible*, призначеної для науковців та освічених непрофесіоналів будь-яких релігійних переконань.

¹⁴ Це явище ще чекає на вичерпне документальне обґрунтування, хоча єврейські засоби інформації вже звернули на нього увагу (див. Sattan 2002). Серед цих бібліїстів можна назвати Алана Купера з Об'єднаної теологічної семінарії Нью-Йорка,

чинників, що сприяли розвиткові академічної єврейської бібліїстики, був швидкий розвиток самої університетської системи, з наголосом на урізноманітнення складу як студентів, так і викладачів за рахунок включення мало представлених раніше груп (Sperling 1992: 115-117). Таке розширення мало визначальний вплив на бібліїстику.

У 1976 р. Товариство біблійної літератури проводило свою щорічну конференцію в готелі «Стауферс Ріверфронт Тауерс» у Сент-Луїсі (штат Міссурі). Програму було розподілено між тридцятьма чотирма секціями, семінарами та групами. Всі голови та співголови цих секцій, семінарів і груп були чоловіками, до того ж штатними співробітниками товариства. Двоє євреїв входили до складу його виконавчої ради.

Єврейські науковці очолювали п'ять секцій, але за більш уважного розгляду картина видається менш втішливою. Двоє з цих голів були представниками підпорядкованих товариств – Міжнародної організації масоретських досліджень і Національної асоціації викладачів івриту. Ще двоє очолювали секції, присвячені вочевидь периферійним розділам бібліїстики, – «Ранні рабиністичні дослідження» та «Мистецтво і Біблія». Останнім єврейським головою був Мілгром, який вів секцію під назвою «Поклоніння та культ у стародавньому Ізраїлі». Ця секція була своєрідним «гетто» для єврейських учасників, адже така рубрика мало цікавила тогочасних бібліїстів-неєвреїв. У 1976 р. учасниками її, крім самого Мілгрона, були Г.Л. Гінзберг, Барух Лівайн, Джек Сассон і Ціоні Цевіт. Мілгром (тоді викладач Каліфорнійського університету, тепер почесний професор), Лівайн (тоді викладач Нью-Йоркського університету, тепер почесний професор) і Сассон (тоді викладач Університету Північної Кароліни, тепер викладає в Богословській школі університету Вандербільта) належали до дуже вузького кола єврейських бібліїстів, що на той час обіймали посади викладачів бібліїстики у світських університетах Північної Америки.¹⁵

Майкла Фішбейна та Тікву Фраймер-Кенскі з Богословської школи Чиказького університету, Джона Левенсона з Богословської школи Гарвардського університету, Джека Сассона з Богословської школи університету Вандербільта та Марвіна Свіні з Клермонтської богословської школи.

¹⁵ У 1976 р. (коли я здобув докторський ступінь) було лише три старших професори, що викладали Біблію у світських університетах: Лівайн, Мілгром і Наум Сарна з Університету ім. Л.Брендіса (тепер почесний професор). Було також кілька єврейських професорів, які займалися бібліїстикою, чії посади та наукові інтереси були пов'язані здебільшого з близькосхідними мовами та культурами. До їхнього

У 1999 р. ситуація докорінно змінилася: програма конференції налічувала вже 95 секцій, груп, семінарів та консультацій – майже втричі більше, ніж у 1976 р. (сама лише брошура з програмою збільшилася зі 126 сторінок до 378). Із 95 заходів програми 34 очолювали жінки (як голови чи співголови), що становило 36 відсотків, на відміну від 0 відсотків у 1976 р. У збільшенні числа заходів програми віддзеркалилися також вражаючі зміни всередині галузі. Євреї брали участь практично в усіх подіях конференції, не обмежуючися кількома спеціалізованими групами. Дехто з них брав активну участь у роботі досить несподіваних секцій, а одна єврейка взагалі була співголовою групи з вивчення Євангелії від Матвія (однієї з провідних груп), тим часом як неєврейка була співголовою секції, що займалася раннім рабиністичним юдаїзмом. Як бачимо, такий розподіл ролей виглядає досить цікаво.

У 1976 році кожен, хто переглядав перелік секцій (основних пунктів програми), міг вирізнити центр бібліїстики, її осердя, і розрізнені студії довкола. Міцно укоріненими в осерді були секції «Формальна критика», «Теологія Старого Завіту», «Історія Ізраїлю» та «Давньоєврейські писання і споріднені літератури». На периферії ж опинилися новіші, але маргінальні секції, як-от «Мистецтво та Біблія», «Біблія та гуманітарні науки», «Біблійна критика та літературна критика». Десь між центром і периферією перебувала, серед інших, секція Мілгрота «Поклоніння та культ».

Натомість у 1999 р. на підставі програми конференції було б дуже важко вирізнити провідні та маргінальні напрямки бібліїстики за анонованими секціями. Тепер перелік їх було складено не у хронологічному, а в алфавітному порядку, й неможливо було зрозуміти, які підгалузі мали тривалу історію розвитку, а які з'явилися не так давно. Однакочас приділявся абсолютно різній тематиці – від «Біблії в Африці, Азії, Латинській Америці та Карибському регіоні» до «біблійної лексикографії». Ще однією вражаючою новиною було те, що назву «Ста-

числа входили двоє моїх викладачів у Колумбійському університеті – Девід Маркус (тепер працює в Єврейській теологічній семінарії) і покійний Моше Гельд, а також двоє моїх викладачів з Єльського університету – Вільям В.Галло та покійний Дж. Дж.Фінкельштайн. Сперлінг зауважує, що більшість єврейських бібліїстів у Північній Америці, які належали до так званої «другої хвилі» (тобто ті, хто отримав докторський ступінь у 1942-1965 рр.), були фактично фахівцями зі стародавнього Близького Сходу (Sperling 1992: 89-113).

рий Завіт» було вилучено з програми – мабуть, із поваги до єврейської групи учасників («Новий Завіт», утім, не чіпали).

Здається очевидним, що децентралізація й урізноманітнення біблістики протягом останньої чверті століття прямо пов'язані з появою в цій царині євреїв і жінок (а останнім часом – і представників інших меншин). Порівняно з минулими часами ця галузь незворотно змінилася, і це – факт. Таку ситуацію можна схематично пояснити однією з двох причин: або центр цієї наукової галузі став достатньо широким для залучення нових науковців і появи нових тем, які раніше до нього не допускалися, або, можливо, такого центру взагалі більше немає. Між розмаїттям і децентралізацією існує прямий зв'язок: що більшими є відмінності між тими, хто працює в тій чи іншій галузі, то більшою є ймовірність проблематизації і знецінення гаданого центру цієї галузі. До того ж критика від «периферії» має найбільші шанси на успіх, коли вона є справді міждисциплінарною, як це було за об'єднання біблістики з юдаїкою.

Парадоксальність теперішнього стану справ полягає в тому, що в останній чверті ХХ ст. євреї досягли помітних успіхів у руйнуванні бар'єрів довкола інституціалізованої біблістики, тим часом як єврейські біблісти не здійснили такого самого поступу всередині юдаїки. Юдаїка завойовувала дедалі більше позицій у програмах університетів, але мало які з них призначали біблістів викладачами на своїх факультетах. Аргументація з цього приводу нагадувала пояснення Цунца, висловлені за півтора століття до того: Біблія досить вичерпно викладається в теологічних семінаріях і на факультетах релігієзнавства, тож немає потреби включати її вивчення ще й до програм із юдаїки. Не одному єврейському біблісту довелося зазнати складнощів у пошуках роботи, бо пропозиції посад стосувалися практично всіх сфер юдаїки, але лише постбіблійного періоду.

У 1998 р. програму Асоціації юдаїки – найбільшого й найповажнішого наукового товариства в цій галузі в Північній Америці – було розширено до 84 засідань, але лише два з них були присвячені Біблії. Як гірко зауважив один науковець, якому в Асоціації від самого її заснування належала помітна роль, «доки безліч засідань присвячуватиметься використанню Біблії як підтексту, претексту та інтертексту, сам текст, гадаю, можна спокійно ігнорувати». Отже, з погляду інституційних відносин між біблістикою та юдаїкою мало що змінилося від

1970-х років, коли кандидатури євреїв із докторським ступенем із біблістики на посади на програмах з юдаїки відхилялися на тій підставі, що Біблія не належить до предметів юдаїки (власне подібних ситуацій, на щастя, вже не трапляється). Між тим інтелектуальні відносини двох галузей – це інше питання, й саме до нього ми тепер звернемося.

Біблійний і постбіблійний періоди

Одним із об'єктів найгострішої критики, що спрямовувалася останніми роками проти застарілих форм біблійної критики, було розмивання кордонів між біблійним і постбіблійним періодами або, інакше кажучи, між релігією Ізраїля та юдаїзмом. Загальновизнано, що між Біблією та пізнішою рабиністичною літературою існує певна лінгвістична спадковість: пізньобіблійний іврит є перехідною ланкою між біблійним і рабиністичним івритом¹⁶, таку послідовність у розвитку підтверджують також Кумранські сувої. Ця мовна тяглість доповнена культурною. Вже не існує простого способу відрізнити «ізраелітське» від «юдейського». Про це свідчать і останні наукові розвідки на тему Книги Псалмів¹⁷.

Однією з аксіом попередньої наукової критики була неможливість довести Давидове авторство псалмів, але щодо їх походження та датування, а також остаточного зведення в корпус зі 150 псалмів існувало багато суперечливих теорій. Більшість критиків відносили переважну кількість псалмів до періоду після вигнання, що мало наслідком логічну дилему. Вважалося, що пізньобіблійна релігія (священницька релігія Книги Левит) із правового та духовного поглядів зазнала краху. Як же тоді вдалося в цей період створити (чи хай навіть зібрати) такі видатні свідчення побожності, як псалми? Це запитання спровокувало деякі навдивовижу абсурдні відповіді, на зразок однієї опублікованої в 1907 р.: «[Псалми] є свідченням реакції типової для старого Ізраїля побожності, що виникла як спротив юдаїзмові; вони є незаперечним доказом того, що релігійний дух Ізраїля не був знищений Езрою та фарисейством, а отже, псалми утворюють цілком унікальну за своїм смис-

¹⁶ Особливої згадки заслуговують новаторські праці Аві Гурвіца, зокрема його книжка 1972 р.

¹⁷ Наступні коментарі ґрунтуються на моїй поки що незавершеній праці, присвяченій Книзі Псалмів. Щодо кумранських псалтирів див. авторитетне дослідження Флінта (Flint 1997).

ловим навантаженням і рівнем формівну ланку між Старим і Новим Завітами» (Cornill 1907: 399). Дивно, що хтось узагалі міг сприймати таку нісенітницю всерйоз, однак фактично Книга Псалмів і справді є «формівною ланкою» – але насамперед не між Старим і Новим Завітами, а між релігією Ізраїля та юдаїзмом.

Псалми є різними творами, що мають різне місце і час походження, охоплюючи період у п'ять чи шість століть, а може, й більше. Однак Книга Псалмів у її теперішньому вигляді, на відміну від багатьох псалмів, що її складають, з'явилася не раніше ніж за еліністичного періоду, що підтверджується псалтирями, знайденими серед Кумранських сувоїв. Ці збірки засвідчують, що зміст і порядок текстів у Книзі Псалмів (особливо псалми 90 – 150) у період між приблизно 150 р. до н.е. і 70 р. н.е. ще не були усталеними.

Традиційна паукова точка зору щодо окремих псалмів полягає в тому, що первісно вони використовувалися для супроводу ритуалів, які відбувалися у храмах Ізраїлю та Юдеї, особливо в Єрусалимському Храмі. З другого боку, виглядає так, ніби передумовою для виникнення Книги Псалмів було певне єврейське середовище, в якому псалми вийшли з ужитку як частина храмової літургії, але не були відкинуті, а залишилися як тексти для читання, вивчення та використання під час особистої молитви та спільної богослужби. Протягом того самого періоду, коли усталювалася Книга Псалмів, з'являлися й перші «постбіблійні» тлумачення псалмів, зокрема кумранські екзегетичні тексти, відомі як *пшарім*, а також тлумачення, приховані в цитатах із псалмів у християнському Святому Письмі.

Декому з читачів може видатися неправдоподібним, що «постбіблійна» література писалася в той час, коли ще створювалися біблійні книги, але виявляється, що саме так і було. З цього можна зробити приголомшливий висновок: ретельне вивчення найперших тлумачень псалмів майже напевно дасть нам ключ до мотивів, що стояли за остаточною редакцією самої Книги Псалмів. Якщо всі ці тлумачення є есхатологічними, то, мабуть, розумно припустити, що формування корпусу текстів Книги Псалмів має есхатологічне підґрунтя.¹⁸

¹⁸ Див. Wacholder (1988: 23-72). З належною обережністю я би застосував багато які Вахольдерові зауваги щодо цього кумранського сувою псалмів до самої Книги Псалмів.

Якщо розглядати питання ширше, можна твердити, що між створенням окремих псалмів, укладанням Книги Псалмів і початком тлумачення окремих текстів існує неперервна послідовність. Для компетентного трактування цієї біблійної книги в її історичному вимірі науковці повинні не лише застосовувати стандартні методологічні знаряддя бібліїстики, а й уміти працювати з кумранськими текстами та з ранніми єврейськими і християнськими тлумаченнями псалмів. Біблійні та післябіблійні літературні збірки не можна розглядати окремо.

Приклад Псалмів не є унікальним. Коментар Мілгрона до Книги Левит показує, що рабиністична література зберігає дані, які допомагають розібратися в подекуди еліптичних і малозрозумілих культових приписах Біблії.¹⁹ Те саме можна сказати і про біблійне цивільне право: в одній із пакувих розвідок Семюела Грінгаса досліджено законодавство, яке можна виявити у стародавньому вавилонському праві та в Мішні і яке з якихось причин відсутнє в Біблії.²⁰ Знову наголосимо: проведення будь-яких довільних розмежувань між дисциплінами лише перешкоджатиме розвиткові науки.

Визнання неперервності між біблійною та рабиністичною літературою мало наслідком іще одне вагоме досягнення в бібліїстиці, яке в загальних рисах описав Гайгер у своєму *Urschrift*. Учений висловив ідею про те, що процеси, які є очевидними в рабиністичному тлумаченні Писання, могли відігравати роль у формуванні й самого Писання. На працю Гайгера не звертали уваги ціле століття, аж поки професор Коледжу єврейського союзу Семюел Сендмел знову не привернув до неї увагу науковців у своїй статті під провокаційною назвою «Агада у Святому Письмі» (Sandmel 1961: 105-122). Сендмел ідеально пасував для завдання, яке сам для себе визначив, бо був наступником Гайгера як одного з найвидатніших дослідників із середовища реформістського юдаїзму та фахівця з рабиністичної і ранньохристиянської літератури.

Фактично не згадуючи імені Гайгера, Сендмел обстоював його підхід як альтернативу «документальній гіпотезі». З типовою для нього

¹⁹ Подібним чином Барух Лівайн у своїй докторській дисертації показав, що в Мішні збереглися елементи ханаанської літератури II тисячоліття до н.е., яких немає в Біблії (Levine 1962).

²⁰ Greengus (1991: 149-171). Грінгас, професор Коледжу єврейського союзу в Цинциннаті (штат Огайо), є передусім фахівцем зі стародавнього Близького Сходу, але до початку своєї наукової кар'єри, в юності та молодості, він багато часу присвятив навчанню в співі.

дошкульною іронією він писав: «Цей нарис може здатися комусь намаганням вбити ще одного цвяха в домовину гіпотези Графа–Вельгаузена, однак це є радше його побічним наслідком, аніж свідомою метою» (Sandmel 1961: 105). Сендмел не вважав розвиток Біблії результатом компіляції і редагування письмових джерел, а був прихильником ідеї неперервного органічного процесу її переробки шляхом нових тлумачень – фактично тлумачення Біблії самою Біблією, або ж «внутрішньобіблійної екзегези», як пізніше було названо цей процес (Zakovitch 1992). Згідно з цим поглядом, герменевтичні практики на зразок мідрашів не потребують певного замкненого, незмінного біблійного канону, але є по суті й у першу чергу відповідальними за народження цього канону.

Праця Сендмела стала джерелом натхнення для безлічі інших наукових досліджень, зокрема й здійснених численними єврейськими науковцями, яких тішила близькість між Біблією та рабиністичною літературою, а також можливість працювати з критичною теорією, не заплямованою антиюдаїзмом, притаманним звичній «документальній гіпотезі». Кульмінацією цієї тенденції, започаткованої працею Сендмела, стала екстраординарна книжка Майкла Фішбейна «Тлумачення Біблії у Стародавньому Ізраїля» *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Fishbane 1985) – вичерпний і методичний виклад різноманітних прикладів проторабиністичної екзегези, виявлених у Біблії. Фішбейн, своєю чергою, став натхненником цілої низки інших вагомих праць, спрямованих на подальшу розробку спільного підґрунтя бібліїстики та юдаїки. До їхнього числа належать дві блискучі дисертації, написані під пауковим керівництвом Фішбейна (хоча сам він останніми роками працював майже винятково над дослідженням мідрашів та містичної літератури). Перший дисертант, Бернард Левінзон, досліджує герменевтику автора Повторення Закону як коректора Кодексу Завіту у Виході (Levinson 1997); другий, Бенджамін Соммер, пропонує надзвичайно нюансоване пояснення способу, в який автор Ісаї 40-66 переробив попередній біблійний матеріал (Sommer 1998).

Докритична, критична та ностокритична бібліїстика

Можливість об'єднання бібліїстики та юдаїки залежить від подолання розподілу літератури на біблійну та постбіблійну. Існує ще одне протиставлення, яке потребує обговорення, – поділ бібліїстики на до-

критичну та критичну. Донедавна невід'ємною складовою підготовки бібліїстів було вивчення мов Біблії (біблійний іврит²¹, арамейська та грецька), інших мов давнього Близького Сходу (зокрема, аккадської та угаритської, а також порівняльне вивчення семітських мов), та опанування низки методів нижчої та вищої критики (критика джерел, формальна критика тощо) та деяких допоміжних дисциплін (зокрема археології).

Знання історії тлумачення Біблії теж передбачалося, але його розуміли як *критичне* тлумачення – як правило, від Спінози до наших днів, однак часто цю програму значно скорочували. За таких умов традиційні єврейське та християнське тлумачення оцінювалися за шкалою від «хитромудрого» до «нікчемного», якщо не ігнорувалися взагалі. Раші та ібн Езру могли цитувати у контексті певних філологічних питань, але лише тоді, коли їхні погляди збігалися з висновками сучасних науковців.

У Північній Америці коментар до Книги Вихід протестантського вченого Бреварда Чайлдса, опублікований у 1974 р., сповістив про початок великих змін у ставленні до цієї проблематики. У передмові Чайлдс (зараз почесний професор Єльської богословської школи) написав, що у процесі підготовки свого коментаря він «виявив, що Кальвін і Друзіус, Раші та ібн Езра належать до числа титанів» і «спробував показати, чому ці великі інтерпретатори (термін «докритичні» є водночас наївним і зверхнім) мають бути почутими на рівні з Вельгаузеном і Гункелем» (Childs 1974: р.х.). Дотримуючись свого слова, Чайлдс описав традиційну екзегезу у своєму коментарі в такий спосіб, аби підкреслити її непроминушу цінність і актуальність для сучасної бібліїстики.

Я був одним зі студентів Чайлдса в Єльському університеті на початку 1970-х, і мушу згадати про справлені ним на мене враження та

²¹ Тобто вокалізованого біблійного івриту на відміну від невокалізованих ност-біблійних діалектів. За межами Ізраїлю в дуже небагатьох програмах підготовки докторів наук (окрім єврейських семінарій) від студентів-бібліїстів вимагають знання постбіблійного івриту. Стандартними обов'язковими мовами наукових досліджень залишаються англійська, французька і німецька, незважаючи на загальне визнання Ізраїлю одним із головних осередків бібліїстики. Сьогодні численні докторантські програми заохочують студентів навчатися в Ізраїлі, але це не гарантія того, що вони вивчатимуть іврит, оскільки ізраїльські університети спеціально для іноземних студентів пропонують англомовні програми.

вплив. У своїх працях я висловив думку, що *повна* історія тлумачення Біблії є необхідним містком між сучасним читачем і стародавнім текстом і що сучасні коментатори мають засвоїти три герменевтичні засади традиційного тлумачення: «виходити з того, що цей текст сповнений смислу; забезпечувати відповідність між тлумаченням і текстом; усвідомлювати, що будь-які тлумачення лише втілюють у життя закладені в тексті можливості; тоді «нові» тлумачення, якщо вони відповідають першим двом засадам, докладаються до того сховища ідей, яким є історія тлумачень».²⁵

Шанобливе ставлення Чайлдса до традиційного тлумачення було складовою ширшої мети – обґрунтувати діяльність релігійних громад як охоронців і автентичних тлумачів Святого Письма. З єврейського боку найуспішнішою спробою реалізації цієї мети була праця Джеймса Кугеля. У двох позначених глибокою ерудицією книгах (фактично – популярному та науковому варіантах однієї книги) Кугель спробував показати, як читали й розуміли Біблію в період формування єврейської та християнської біблійних інтерпретацій на початку нашої доби (Kugel 1997, 1998). Якщо в попередніх працях Кугеля була досить помітною антикритична тенденція, то тут він дозволяє стародавнім інтерпретаторам говорити самим за себе, а читачам – робити власні висновки щодо їхніх тлумачень.

Підхід Кугеля, на відміну від Чайлдсового, не є інтегративним: він не намагається сполучати традиційне тлумачення з сучасними критичними коментарями. Проте дехто з його учнів рухався саме в напрямку такого синтезу. Стівен Вайцман, наприклад, написав вагому дисертацію про розміщення віршів у біблійній оповіді (Weitzman 1997b); у подальшому Вайцман розширив сферу своїх інтересів, долучивши до неї питання «переписаної Біблії», а також ексегетичні елементи в пізньобіблійних і постбіблійних текстах (див., напр., Weitzman 1994, 1996, 1997a).

Найбільш послідовні спроби інтеграції, які до того ж справили найбільший вплив на бібліїстику, здійснювалися в ізраїльському університетському середовищі, зокрема на факультеті бібліїстики Єврейського університету в Єрусалимі. Сьогодні цей факультет є спадкоємцем великих традицій бібліїстики, започаткованих під час заснування уні-

²⁵ Соорер (1987: 72). Щодо застосування обстоюваних мною методів див. Соорер (1988: 1-22; 1990: 26-44 (текст); 188-198 (примітки).

верситету. Втім, процес, який нас тут цікавить, розпочався з появою в Єврейському університеті в 1970 р. Моше Грінберга, який викладав там до 1996 р. (про нього див. статтю Тайгея в Hayes 1999: 1. 464-465; Sperling 1992: 92-94; Cogan, Eichler & Tigay 1997: pp. IX-XXI).

Грінберг, який здобув у Пенсильванському університеті репутацію одного з провідних бібліїстів свого покоління, докладав систематичних зусиль для залучення до біблійних досліджень стародавніх джерел як близькосхідного, так і єврейського походження. Звичайно, він намагався досягти подібного синтезу й у роботі свого факультету. Питання, яке викликало суперечки, стосувалося належного місця для традиційного єврейського тлумачення (*паршанут*) в університетській програмі. Дехто вважав, що *паршанут* є складовою єврейської інтелектуальної історії, а тому має викладатися на факультеті єврейської філософії, однак Грінберг послідовно обстоював думку про приналежність *паршанут* до сфери Біблії (*мікра*).

Успіхи Грінберга сприяли тому, що Єврейський університет зміг запропонувати комплексну докторантську програму з вивчення Біблії, в якій *паршанут* як важливий компонент бібліїстики посів місце поряд із філологічно-критичними та історико-критичними дослідженнями. За останні тридцять років цей факультет випустив цілий ряд науковців, наділених надзвичайною широтою та різнобічністю поглядів, межа між бібліїстикою та юдаїкою для них практично стерлася.

Це можна проілюструвати кількома прикладами: перша докторантка Грінберга в Єврейському університеті, покійна Сара Камін, свою дисертацію присвятила розумінню Раші буквальної інтерпретації (Kamin 1986), але була водночас дуже кваліфікованим фахівцем із біблійної критики; дисертація Сари Яфет була присвячена Книзі Хронік,²³ але відтоді вона підготувала кілька критичних редакцій середньовічних коментарів (з них останньою є Japhet 2000); Яір Заковіч є плідним автором літературно-критичних досліджень біблійної літератури (напр., Zakovitch 1982, 1991), але у співпраці з одним із фахівців із мідраша він здійснив низку чудових досліджень з історії єврейської біблійної інтерпретації;²⁴ двоє видатних спеціалістів із сучасної крити-

²³ Japhet (1989). Івритський оригінал цієї праці було опубліковано 1977 р., він ґрунтувався на дисертації, написаній під керівництвом І.Л. Зілігмана.

²⁴ Див., наприклад, Zakovitch & Shinan (1992). Ця праця належить до низки розвідок, присвячених оповідям у Книзі Буття.

ки джерел,²⁵ Ізраель Кноль²⁶ і Барух Шварц,²⁷ є компетентними також у рабиністиці.²⁸

Єврейський університет уже давно став центром тяжіння для іноземних науковців (як християн, так і юдеїв), які прагнули опанувати іврит і скористатися накопиченим у цьому закладі досвідом у сфері бібліїстики, семітології, археології і в усіх галузях юдаїки. Під враженням від досягнутого в Єврейському університеті об'єднання бібліїстики з юдаїкою дехто з них спробував здійснити те саме в менших масштабах у власних інституціях.

Однією з таких інституцій є докторантура Коледжу єврейського союзу (КЄС) у Цинциннаті, штат Огайо. До кінця 1980-х років док-

²⁵ Ізраїльська критика джерел спирається не так на модель Графа-Вельгаузепа, як на альтернативний підхід, запропонований Єгезкілем Кауфманом, який викладав у Єврейському університеті від 1949 р. аж до своєї смерті 1963 р. (див. Kaufmann 1960). Здійснені Грінбергом переклад і скорочення велемовного й полемічного івритського оригіналу Кауфмана надзвичайно прислужилися науці, зробивши працю Кауфмана доступною для неівритомовної наукової спільноти. Па жаль, як зазначає Дж. Г.Гейз, «християнські коментатори мало знали про цю працю й рідко нею послуговувалися» (див. Hayes 1999: П. 16-17).

²⁶ Knohl (1995). Ця книга є англійським перекладом праці, опублікованої івритом у 1992 р., яка, своєю чергою, ґрунтувалася на докторській дисертації Кноля (1988), написаній під керівництвом Моше Грінберга.

²⁷ Schwartz (1999). Цю працю написано на основі докторської дисертації Шварца (1987, науковий керівник Меір Вайс). Вайс надавав перевагу новокритичному підходу до дослідження біблійної літератури, який він назвав «тотальним тлумаченням», і був непохитним опонентом аналізу з позицій критики джерел. У працях Шварца майстерно поєднуються детальне тлумачення Вайса та джерельно-критичний метод, засвоєний ним від іншого видатного професора Єврейського університету – Менахема Гарана.

²⁸ Я не хочу сказати, що така широта знань є притаманною лише випускникам Єврейського університету, просто там вона є системою. Північноамериканські науковці з подібною широтою знань зазвичай мають за плечима освіту, здобуту в семінарії та університеті, та/або досить тривалий час навчання в Ізраїлі. До числа найвидатніших серед таких науковців належать Адель Берлін (Мерілендський університет), Марк Бретлер (Університет Брандайса), Стівен А. Кауфман (Коледж єврейського союзу, Цинциннаті), Майкл В. Фокс (Вісконсинський університет), Річард Еліот Фрідман (Каліфорнійський університет у Сан-Дієго), Тіквіа Фраймер-Кенські (Богословська школа Чиказького університету), Едвард Л. Грінстайн (раніше Єврейська теологічна семінарія, тепер Тель-Авівський університет), Девід Сперлінг (Коледж Єврейського союзу, Нью-Йорк) і Джефрі Г. Тайгей (Пенсильванський університет).

торантська програма з бібліїстики в КЕС мала суто філологічно-критичний характер, із сильним наголосом на семітських мовах і текстологічній критиці. Потім кілька викладачів із досвідом у галузі юдео-еліністичної та патристичної літератури, мідраша та *паршанут* об'єдналися з колегами-фахівцями з бібліїстики та досліджень давнього Близького Сходу, з метою створення нового докторантського курсу, названого «Історія тлумачення Біблії». Цю програму було офіційно схвалено КЕС у 1989 р., і відтоді вона стала однією з головних принад цього закладу для потенційних докторантів.

У навчальних планах КЕС цей курс описується як «комплексна програма підготовки докторів філософії в галузі історії тлумачень Біблії як підрозділу бібліїстики», завдяки якій відбувся зсув від колишньої зосередженості «на так званій «нижчій критиці» вбік ширших історичних, філологічних, екзегетичних і герменевтичних аспектів історії тлумачень (включно з порівняльною юдейською та християнською екзегезою)». Ця програма передбачає підготовку фахівців із давнього івриту (біблійного та рабині стичного періодів), арамейської (таргумської і сирійської) і грецької мов, які також повинні вміти читати сучасним івритом, французькою та німецькою мовами (а також іншими стародавніми і сучасними мовами в разі потреби).

Програма вимагає «загальної компетентності у стандартних філологічних і критичних галузях бібліїстики», а також визначає різні обов'язкові складові навчального курсу, до числа яких входять семінари з історії тлумачень Біблії, принаймні чотири семестри вивчення Таргума, мідрашів та *паршанут*, заняття з аналізу ранньохристиянської та кумранської літератури, стародавньої історії, а також низка курсів із вивчення давньоєврейських і грецьких текстів. Студенти складають ґрунтовні іспити з трьох дисциплін: «(1) стародавні мови (зазвичай давній іврит, грецька та арамейська); (2) Біблія (філологічний і критичний аспекти бібліїстики); (3) основні проблеми історії тлумачень». І, нарешті, темами дисертацій стають, як правило, «історичні, філологічні, екзегетичні та герменевтичні питання, що виникають у текстах греко-римського періоду (від Александра до ісламського завоювання)», зокрема «у сфері порівняльної юдейської та християнської інтерпретації».

Не лише в єврейських, а й у багатьох інших навчальних закладах, де є викладачі бібліїстики та юдаїки, розробляються подібні програми.

Легко помітити, що в них, на відміну від «традиційних» докторантських програм із бібліїстики, наголос переносять з таких предметів, як семіологія та археологія, на сфери, що зазвичай асоціюються з юдаїкою, як-от мідраші та *паршанут*. Тож я хочу особливо наголосити на тому, що ця програма вимагає від студентів, які вивчають історію тлумачень, аби вони спиралися на «філологічні та критичні аспекти бібліїстики». Хоча програму КЕС було розроблено з метою задоволення зростаючого інтересу до традиційного тлумачення, вона все ж таки прагне знайти місце для цього інтересу всередині бібліїстики. Вона впевнено стверджує, що історія тлумачень є не бічною стежкою біблійних студій, а одним із основних їхніх шляхів.

Ця остання ідея знайшла переконливе формулювання й теоретичне обґрунтування в концепції посткритичного тлумачення, запропонованій Пітером Оксом у вступі до збірки нарисів, виданій за його редакцією в 1993 р. (Ochs 1993). Окс визначає те, що він називає «посткритичним біблійним тлумаченням», як «нову тенденцію, що виникла серед єврейських і християнських текстологів і теологів щодо рабиністичних і церковних традицій тлумачення: водночас приймати їх на віру і піддавати сумніву» (ibid. 3). Ця позиція є *посткритичною*, а не просто *антикритичною*, бо вона пов'язана з пошуком компромісу між традиційною герменевтикою та сучасною критикою: глибини смислу, виявлені першою, «прояснюються», за Оксом, другою. В цьому контексті не зовсім зрозуміло, що є наслідком такого прояснення, але принаймні це свідчить про відкритість посткритичного науковця для нових ідей – на відміну від схильності критичного науковця відкидати традиційне тлумачення як «докритичне» чи «некритичне».

З прагматичних міркувань посткритичні інтерпретатори уникають історизму, що був започаткований Спінозою й домінував у критичній бібліїстиці ще тридцять років тому. Замість прив'язування значення тексту до зовнішніх координат – наприклад, до історичних подій або авторського наміру – вони шукають його «всередині тексту» та «у відносинах тексту й кола його тлумачів» (ibid. 8). Поняття «буквального значення» тексту, якщо звільнити його від мертвого тягаря історизму, визначити набагато важче. Вже не можна думати про «значення» як про артефакт, який слід шукати в тексті, як археологи знаходять у землі глиняні черепки. Буквальне значення в його лінгвістично-граматичному сенсі (порівн. ібн Езра та Рашбам) справді

може бути певним обмеженням для екзегетичних фантазій, але автентичним значенням тексту, за Оксом, «є його значення для авторитетного кола тлумачів» (ibid. 9).

Одним із найпроникливіших і найвпливовіших прихильників посткритичного підходу до тлумачення Біблії є Джон Левензон – єврейський учений, який обіймає професорську посаду в Гарвардській богословській школі. У 1993 р. Левензон переглянув і видав разом шість опублікованих ним раніше нарисів, де зазначено його позицію щодо відносин між традиційним та історико-критичним методами бібліїстики (Levenson 1993). Його намір – запропонувати вдумливий аналіз біблійної критики з точки зору традиційної герменевтики – втілений у двох наступних тезах:

«Результати історико-критичного вивчення єврейської Біблії зазвичай були досить невідповідними застосованому методу. *Метод* є історичним і тому надає перевагу періоду складання тексту за рахунок усіх пізніших контекстуальних змін. *Результати* ж припасовувалися до однієї з цих контекстуальних змін – християнської церкви, оскільки історико-критичні дослідження забезпечували християнські категорії, преференції та пріоритети новими формулюваннями та час від часу – новою енергією» (ibid. 96).

«Історична критика тривалий час становила велику проблему для людей, відданих Біблії, і небезпідставно. Сподіваюся, мені вдалося довести і протилежне: те, що Біблія становить велику проблему для людей, відданих історичній критиці» (ibid. 126).

Левензон є прихильником методу тлумачення, який має «практичну» (на відміну від «теологічної») близькість до традиційних єврейських коментарів. З одного боку, він відкидає фундаменталізм, визнаючи, що Біблія була продуктом історичних процесів. З другого боку, він хотів би «релятивізувати» історичні дослідження, бо погоджується, що «ціною повернення текстових елементів до їх *історичного* контексту може бути лише певна втрата їхнього *літературного* контексту». Історико-критична заповзятливість, вважає Левензон, «має діалектично стримуватися постійним усвідомленням необхідності відтворення тексту в такий спосіб, аби показати його в усій повноті, а не лише в минулому часі й у вигляді фрагментів, прив'язаних до історичного контексту» (ibid. 78-79).

На перший погляд може здатися, що Левензон закликає надати перевагу синхронічному чи цілісному аналізу за рахунок історичної критики, але це не так. Радше він, посідаючи справжню посткритичну позицію, дивиться на обидва способи тлумачення як на можливість взаємоконтролю. Синхронічні підходи, пише він, «повертають Біблію до біблістики». З другого боку, «в наші дні з'являється простір для методологічного плюралізму», де нормою стають більш складні форми діахронічних досліджень (Levenson 1990: 52). Це намагання знайти певну рівновагу, примирити те, що здається непримиренним, справляє на мене враження чогось типово єврейського, відповідного до духу знаменитого рабиністичного афоризму: *елу веелу діврей елогім хаїм* («І те й інше – слова Бога живого»)²⁹.

Висновки

У «Надзвичайно ненауковому постскрипті» до своєї вагомої історії єврейської біблістики у Північній Америці Девід Сперлінг заважає: «Переміщення єврейських біблійних студій до університетів з одночасним зниженням ролі семінарій у підготовці єврейських бібліїстів збільшило шанси на те, що в майбутньому ці студії не відрізнятимуться від будь-яких інших» (Sperling 1992: 206). Це, на мій погляд, є слушною, але дещо однобічною констатацією, бо в ній не враховано зміни, вже внесені єврейськими вченими до біблістики. Мабуть, буде справедливо сказати, що з розвитком єврейської біблістики (за винятком ортодоксальної) вона втрачатиме потребу у збереженні своєї колишньої винятковості, бо магістральна біблістика набуватиме більш єврейського характеру або принаймні дедалі більше відповідатиме єврейським інтересам. Світ біблійних студій, що був таким чужим для Давида Цві Гофмана століття тому, еволюціонував такою мірою, що тепер розкриває обійми Дж. Мілгрому й високо оцінює внески наукової спільноти Ізраїлю.

Як я вже зазначав, прийняття до цієї гільдії раніше маргіналізованих груп і переорієнтація їхніх особливих інтересів із периферії біблістики на її дедалі ширший центр докорінним чином змінили цю галузь науки. З єврейської точки зору, перейменування Товариством біблійної літератури предмету досліджень зі «Старого Завіту» на «єврейську Біблію» є більш ніж косметичним заходом: це визнання непо-

²⁹ В. Eruvin 13b; В. Gittin 6b.

рушності єврейської Біблії як самостійного Писання, не пов'язаного з християнськими канонами. Це визнання, своєю чергою, природним чином веде до визнання неперервності між релігією Ізраїля та юдаїзмом – попри всі колишні критичні упередження.

У цьому нарисі я розглянув два конкретні процеси всередині бібліїстики, виникнення яких можна пояснити впливом єврейської бібліїстики. Обидва вони, в широкому розумінні, мали наслідком визнання того, що Біблія (тобто ТаНаХ) є єврейською книгою, а відтак обидва обґрунтовують вивчення Біблії в її єврейських контекстах. Такий погляд на Біблію водночас відчиняє двері до критичної бібліїстики для єврейських науковців і забезпечує ґрунт для потенційної співпраці бібліїстів з їхніми колегами-юдаїстами. Я сподіваюся, що в найближчі роки взаємодія між фахівцями в цих галузях сприятиме виникненню нових уявлень про формування єврейської Біблії і про те, як Біблія, своєю чергою, впродовж багатьох століть допомагає формувати єврейську ментальність і спільноту.

Рекомендована література

Чудове потрактування зіткнення Гаскали з біблійною критикою можна знайти в Breuer (1996). У Carpi (1996) міститься цікаве обговорення останніх спроб ортодоксальних науковців увпритул підійти до біблійної критики. Книга Фішбейна (Fishbane 1985) належить до класики біблійних студій; у ній доведено, що процеси тлумачення, характерні для постбіблійної літератури, можна виявити й у самій Біблії. Блискучий вступ до критики джерел написано Фрідманом (Friedman 1987). Чудовою антологією паукових есеїв є видання Greenberg (1995), а Greenberg (1984) – прекрасна збірка паукових статей на тему єврейської освіти. У Hayes (1999) містяться стислі біографії видатних бібліїстів та огляди головних тем у сфері тлумачення Біблії. Holtz (1984) – це популярний вступ до «великих книг єврейської традиції»; я, зокрема, рекомендую такі нариси: J.Rosenberg, «*Biblical Narrative*» (31-38); E.L.Greenstein, «*Biblical Law*» (83-103); M.H.Lichtenstein, «*Biblical Poetry*» (105-127); E.L.Greenstein, «*Medieval Bible Commentaries*» (213-259). Всі ці нариси містять вичерпну бібліографію. *JPS Torah Commentary* (1989-1996) – це відома серія коментарів до Тори, призначених для широкої єврейської аудиторії; вони синтезують традиційне вчення з сучасною наукою. Коментарі до Буття та Виходу написані

Н.Сарною; до Левит – Б.Лівайном; до Чисел – Дж.Мілгромом; до Повторення Закону – Дж.Тайгеєм. У книгах Кугеля (Kugel 1997, 1998) досліджено способи тлумачення та розуміння Біблії за доби формування юдаїзму та християнства. Видання Levenson (1993) присвячене порівняльному аналізу проблем історичної критики і традиційних підходів до тлумачення Біблії. Цінну збірку нарисів про відносини між традиційним і критичним методами біблійного тлумачення є видання Ochs (1993). Sarna (2000) – чудова збірка праць видатного і впливового науковця й викладача. У книзі Soloweitschik & Rubascheff (1925) пропонується захопливий наратив із певним єврейським акцентом. Вичерпний і добре описаний аналіз стану справ у цій галузі науки в минулому й сьогодні міститься в праці Sperling (1992).

БІБЛІОГРАФІЯ

- Breuer, E. 1995. 'Between Haskalah and Orthodoxy: The Writings of Rabbi Jacob Zvi Meklenburg.' *Hebrew Union College Annual* 66: 259-87.
- -----1996. *The Limits of Enlightenment: Jews, Germans, and the Eighteenth-Century*. Cambridge, Mass. Carney, S. ed. 1996. *Modern Scholarship in the Study of Torah: Contributions and Limitations*. Northvale, NJ.
- Cattan, N. 2002. 'When Jewish Studies Find a Niche at Christian Campuses.' *Forward*, 18 Jan., 2002. (online: <http://www.forward.com/issues/2002/o2.oi.i8/education3.html>).
- Chumash 1994. 2nd edn. (Stone Edition). Brooklyn, NY.
- Childs, B. S. 1974. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Philadelphia.
- Cogan, m., Eichler, b. L, and Tigay, j. H. 1997. 'Moshe Greenberg: An Appreciation', In *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*. pp. IX-XXI. Cogan et al. eds. Winona Lake, Ind.
- Cohen, S. J. D. and Greenstein, E. eds. 1990. *The State of Jewish Studies*. Detroit.
- Cooper, A. 1987. 'On Reading the Bible Critically and Otherwise.' In *Friedman and Williamson (1997)*: 61-79.
- -----1988. 'The Plain Sense of Exodus 23:5.' *Hebrew Union College Annual* 59: 1-22.
- -----1990. 'Imagining Prophecy.' In *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*. 26-44. J.Kugel ed. Ithaca, NY.
- Cornill, C. H. 1907. *Introduction to the Canonical Books of the Old Testament*. London.

- Fishbane, M. 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford. Flint, P. 1997. *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms. Studies on the Texts of the Desert of Judah 17*. Leiden.
- Frerichs, E. S. 1987. 'Introduction: The Jewish School of Biblical Studies.' In Neuser (1987): 1-6.
- Friedman, R. E. 1987. *Who Wrote the Bible?* New York.
- -----and Wilhamson, H. G. M. eds. 1987. *The Future of Biblical Studies*. Semeia Studies. Atlanta, Ga.
- Greenberg, M. 1984. *Al ha-miqra ve-al ha-yahadut: qovets ketavim*. (English title: *On the Bible and Judaism: A Collection of Writings*) Tel Aviv.
- greenberg, M. 1995a. *Studies in the Bible and Jewish Thought*. Philadelphia.
- -----1995b. 'Can Modern Critical Bible Scholarship Have a Jewish Character?' In Greenberg (1995): 3-8.
- Greengus, S. 1991. 'Filling Gaps: Laws Found in Babylonia and in the Mishna But Absent in the Hebrew Bible.' *Maarav* 7:149-71.
- Greenstein, E. L. 1990. 'Biblical Studies in a State.' In *The State of Jewish Studies*. 23-46. S. J. D. Cohen and E. L. Greenstein eds. Detroit.
- Hayes, J. H. ed. 1999. *Dictionary of Biblical Interpretation*. 2 vols. Nashville.
- Herr, M. D. 1971. 'Hoffmann, David Zevi.' In *Encyclopedia Judaica*. VIII. 808-10. Jerusalem.
- Hoffmann, D. Z. 1976. *Sefer va-yiqra* ('The Book of Leviticus.'). Trans. Z. H. Shefer and A. Lieberman). 2nd edn. Jerusalem.
- Holtz, B. W. ed. 1984. *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*. New York.
- Hurvitz, A. 1972. *Bein lashon le-lashon (The Transition Period in Biblical Hebrew)*. Jerusalem.
- Japhet, S. 1989. *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*. *Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 9*. Frankfurt am Main. (Hebrew original 1977).
- -----2000. *Peirush Rabbi Shemuel ben Meir (Rashbam) le-sefer Iyyov*. (The Commentary of Rabbi Samuel ben Meir [Rashbam] On the Book of Job.) Jerusalem.
- Kamin, S. 1986. *Rashi: peshto shel miara u-midrasho shel miara*. (Rashi's Exegetical Categorization in Respect to the Distinction Between Peshat and Derash.) Jerusalem.
- Kaufman, Y. 1960. *The Religion of Israel From Its Beginnings to the Babylonian Exile*. Trans. and abridged by M. Greenberg. Chicago.
- Knohl, I. 1995. *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis. (Hebrew original 1992).
- Kugel, J. 1997. *The Bible As It Was*. Cambridge, Mass.
- -----1998. *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*. Cambridge, Mass.
- Leiman, Z. 1996. 'Response to Rabbi Breuer.' In *Carmy* (1996): 181-7.

- Levenson, J. D. 1987. 'Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology.' In *Judaic Perspectives on Ancient Israel*. 281-307. Neusner et al. eds. Philadelphia.
- -----1990. 'Response.' In Cohen and Greenstein (1990): 47-54.
- -----1993. *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*. Louisville, Ky.
- Levine, B. A. 1962. 'Survivals of Ancient Canaanite in the Mishnah.' Doctoral thesis submitted to Brandeis University.
- -----1992 'The European Background.' In Sperling (1992): 15-32.
- Levinson, B. M. 1997. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. New York.
- Levy, B. B. 1983. 'Artsroll: An Overview.' In *Approaches to Modern Judaism*. *Brown Judaic Studies* 49:111-62. Chico, Cal.
- -----1992. 'On the Periphery: North American Orthodox Judaism and Contemporary Scholarship.' In Sperling (1992): 159-204.
- -----1996. 'The State and Direction of Orthodox Bible Study.' In *Modern Scholarship in the Study of Torah: Contributions and Limitations*. 39-80. S. Carney ed. Northvale, NJ.
- Lieber, D. L. et al. *Etz Hayim: Torah and Commentary* Philadelphia.
- Meirovich, H. 1998. *A Vindication of Judaism: The Polemics of the Hertz Pentateuch*. New York.
- Milgrom, J. 1990. *Numbers: The Traditional Hebrew Text With the New JPS Translation*. Philadelphia.
- Neusner, J. et al. eds. 1987. *Judaic Perspectives on Ancient Israel* Philadelphia.
- Ochs, P. ed. 1993. *The Return to Scripture in Judaism and Christianity: Essays in Postcrhical Scriptural Interpretation*. New York.
- Flaut, W. G. ed. 1981. *The Torah: A Modern Commentary*. New York.
- Raphael, M. L. ed. 1983. *Approaches to Modern Judaism*. *Brown Judaic Studies* 49. Chico, Cal.
- Sandmel, S. 1961. 'The Haggada Within Scripture.' *Journal of Biblical Literature* 80:105- 22.
- Sarna, N. 2000. *Studies in Biblical Interpretation*. Philadelphia. Schwartz, B. 1999. *Torat ha-qedusha: iyyunim ba-huqqa ha-kohanit she-ba-tora*. (The Holiness Legislation: Studies in the Priestly Code.) Jerusalem.
- Schechter, S. 1959- *Seminary Addresses and Other Papers*. New York.
- Soloweitschik, M. and Rubascheff, S. 1925. *Toledot biqoret ha-miqra (History of Bibhcal Criticism)*. Berlin.
- Sommer, B. D. 1998. *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66*. Stanford.
- Sperling, S. D. ed. 1992. *Students of the Covenant: A History of Jewish Biblical Scholarship in North America*. Atlanta, Ga.
- Tigay, J. H. 1999. 'Greenberg, Moshe (1928-).' In Hayes (1999): I. 464-5.
- Wacholder, B. Z. 1988. 'David's Eschatological Psalter: 11QPsalmsa.' *Hebrew Union College Annual* 59: 23-72.

- Wiener, M. 1962. *Abraham Geiger and Liberal Judaism: The Challenge of the Nineteenth Century*. Philadelphia.
- Weitzman, S. 1994. 'The Song of Abraham.' *Hebrew Union College Annual* 65: 21-33.
- -----1996. 'Allusion, Artifice, and Exile in the Hymn of Tobit.' *Journal of Biblical Literature* 115: 49-61.
- -----1997a. 'Revisiting Myth and Ritual in Early Judaism.' *Dead Sea Discoveries* 4: 21-54.
- -----1997b. *Song and Story in Biblical Narrative: the History of a Literary Convention in Ancient Israel*. Bloomington, Ind.
- Zakovitch, Y. 1982. *Hayei Shimshon (Shofetim 13-16): nittuah sifrutī-biqortī*. (The Life of Samson [Judges 13-16]: A Critical-Literary Analysis). Jerusalem.
- -----1991. 'And You Shall Tell Your Son...': The Concept of the Exodus in the Bible. Jerusalem.
- -----1992. *Mavo le-farshanut penim-miqra'it (An Introduction to Inner-Biblical Interpretation.)* Even-Yehuda.
- -----and Shinan, A. 1992. *Ma'ase Yehuda ve-Tamar: Bereshits 38 ba-miqra, ba-targumim ha-attiqim, u-va-sifrut ha yehudit ha-qeduma le sugeha*. (The Story of Judah and Tamar: Genesis 38 in the Bible, the Old Versions, and the Ancient Jewish Literature). Jerusalem.