

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Председатель ГЭК

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_ (подпись)

«Историософские аспекты псевдэпиграфического произведения  
"Книга Зеруббавела"»

Диссертация

на соискание степени Магистра по направлению: 031401 Культурология

основная образовательная программа:

«Культура евреев в Древности и в Средние века»

1-ый рецензент:  
к.ф.н.,

доц. кафедры философии и религиоведения РХГА  
Рахманин Алексей Юрьевич  
\_\_\_\_\_ (подпись)

Исполнитель:  
Студентка 2 курса  
магистратуры  
Ф.И.О. Ханина А. С.

\_\_\_\_\_ (подпись)

Научный руководитель:  
д.ф.н., к.и.н., профессор,  
зав. кафедрой Еврейской культуры  
Тантлевский Игорь Романович  
\_\_\_\_\_ (подпись)

Санкт-Петербург  
2016

## Содержание

Введение.....	3
Глава I. Историко-культурологическое описание текста и проблематики .....	7
Глава II. Перевод «Книги Зеруббавела» на русский язык (печатного издания текста ספר זרובבל из антологии «Ozar Midrashim»).....	16
Глава III. Комментарий к переводу (составлен на основе сравнения текста ספר זרובבל из антологии Ozar Midrashim и текста манускрипта Oxford Ms. Heb. d. 11 (2797)).....	25
Глава IV. Экскурс. Манихейская традиция псевдэпиграфической литературы.....	57
Заключение.....	60
Список литературы.....	63
Приложения.....	67

## ВВЕДЕНИЕ

В рамках диссертационной работы мне предстоит на основе анализа текста псевдэпиграфического произведения «Книга Зеруббавела» (ספר זרובבל) рассмотреть историософские аспекты данного сочинения. Суть указанного подхода в рамках обозначенного текста составляют несколько позиций для его рассмотрения. Первая заключается в том, что мы используем текст для рассмотрения его культурно-исторического фона и выделяем важные моменты (в случае с изучаемой «Книгой Зеруббавела» – для еврейской истории), относящиеся к конкретной эпохе (в нашем случае Персидского правления 614 – 629 гг. н. э.) и ее событиям. Последние, в свою очередь, могут явно или имплицитно выражаться в сочинении. Таким образом, устанавливаются параллели между пассажами из *Сефер Зеруббавел* и историческими событиями, о которых нам известно из различных хроник, официальных документов, художественных произведений, а также ряда других культурно-исторических памятников.

Второй аспект связан с рассмотрением «Книги Зеруббавела» с точки зрения описания ее историко-культурологической составляющей. При рассмотрении под этим углом раскрывается проблематика текста, которая со временем сформировалась вокруг изучаемого сочинения: этому произведению открывается возможность проследить историю обращения к этому произведению в рамках предыдущих исследований, а также использования его сюжета для создания новых художественных произведений.

Последний аспект включает в себя рассмотрение текста с точки зрения критического подхода к нему, в рамках которого выявляются филологические особенности «Книги Зеруббавела», которые выявляются, в том числе, с помощью метода сравнения двух и более текстов данного произведения. Благодаря такому подходу удастся находить несоответствия в повествовании, орфографические ошибки, опечатки, а также обнаруживать

различные традиции в написании тех или иных слов и использования их для описания одного и того же явления.

Говоря об описанных выше позициях рассмотрения историософских аспектов, я хочу обозначить пункты плана и хода работы над разбором исследуемого текста «Книги Зеруббавела». Так как исследование проблематики данного сочинения имеет достаточно обширную историю, то первую часть моей научной работы я посвящу историко-культурологическому описанию произведения. *Сефер Зеруббавел* создавалась в разных вариантах, в числе которых есть манускрипты и печатные издания этого сочинения.

В частности, нам известно о шести манускриптах, датировка которых - по большей части отсутствует. При этом в числе этих манускриптов есть один так называемый парижский манускрипт - Paris Ms. 326, датируемый примерно 1160-1180 гг. Большая часть манускриптов хранится в коллекции Бодлеанской библиотеки, один – из коллекции Тейлора-Шехтера - принадлежит библиотеке Кембриджского Университета. Помимо манускриптов, также известно о ряде печатных изданий текста «Книги Зеруббавела». Первый известный на сегодняшний день печатный вариант был выпущен в 1519 году в Константинополе в составе антологии *Ликкутим Шоним (Liqqutim Shonim)*, впоследствии он переиздавался. Помимо печатных вариантов константинопольской «Книги Зеруббавела», появлялись издания и на основе манускриптов. Для перевода в рамках моего исследования был использован один из вариантов Книги Зеруббавела, который вышел в составе сборника *Ozar Midrashim (וצרם מדרשים)* под редакцией Юлиуса Эйзенштейна – сборника 200 так называемых «малых» мидрашей.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> В английском языке используется термин *minor midrashim* (именно такой термин использует издание *Ozar Midrashim* Юлиуса Эйзенштейна) или *малые мидраши* – такие мидраши, которые были созданы в более поздний период, чем классические мидраши (примерно в VII – X вв. н. э.). Иврит в таких мидрашах обычно выхолощен, чистый, с минимальными вкраплениями арамеизмов.

Вторая и третья части моего исследования будут посвящены собственно произведению «Книга Зеруббавела»: его переводу и последующему комментированию. Текст перевода будет полностью представлен во второй главе. Тогда как, в третьей части будут выделены, разобраны и прокомментированы основные фрагменты произведения в ходе сравнения двух изданий *Сефер Зеруббавел*: из печатного сборника *Ozar Midrashim* (перевод которого я поместила во второй главе) и манускрипта *Oxford Ms. Heb. d. 11(2797)* из Бодлеанской библиотеки. Важно отметить, что здесь можно применить критический подход, как к изучению текста с точки зрения выявления в нем исторической составляющей, но также и с позиции филологического анализа. Во введении к третьей главе будет освещена тема еврейской псевдэпиграфической литературы, к которой принято относить текст «Книги Зеруббавела».

Кроме того в работе будут рассмотрены аспекты формирования такого рода литературы и даны основные ее характеристики. Далее будет приведена краткая историческая характеристика периода Персидского владычества, к которому принято относить создание *Сефер Зеруббавел*. В основную часть третьей главы войдет сравнительный анализ двух текстов, благодаря которому будут выявлены основные характеристики текста. Одна из них, самая первая – то, что исследуемое псевдэпиграфическое произведение написано от первого лица. Таким образом анонимный автор стремился сделать стилистическую отсылку к библейским каноническим книгам, написав сочинение в духе видений пророка Даниила или Иезекиила. Также в рамках сравнения двух текстов будут выявлены характеристики исторического контекста и при помощи ряда примеров будут проведены соответствующие параллели.

В последнем разделе я приведу краткий экскурс, посвященный традиции манихейской апокалиптической литературы. Эта часть была выделена с целью формирования более полного представления о явлении еврейской псевдэпиграфической литературы в целом, и апокалиптического жанра - в частности.

# Глава I. Историко-культурологическое описание текста и проблематики

Сефер Зеруббавел (ספר זרובבל) или «Книга Зеруббавела» представляет собой псевдэпиграфическое произведение пост-талмудической эпохи. Сочинение написано в традиции еврейской апокалиптической литературы: главным героем выступает библейский Зеруббавел.<sup>2</sup> В псевдэпиграфе описываются события и персонажи, которые ассоциируются с возрождением Израиля в конце времен. Для автора текста важны два пункта, по которым он избирает фигуру Зеруббавела для своего повествования: во-первых, он является знаковой личностью для еврейской истории и лидером возвращения из пленения, во-вторых, ему Господь обращает свое слово (через пророка Аггея – в библейском повествовании; в видении главного героя через Метатрона<sup>3</sup> – в повествовании «Книги Зеруббавела»). Возможно также, что полумифический (исследователь Джон Ривз называет его воображаемым<sup>4</sup>) статус образа библейского персонажа определил выбор автора псевдэпиграфа.

«Книга Зеруббавела» создавалась в разных вариантах, она сохранилась в ряде манускриптов и печатных изданий, тексты которых определенным образом отличаются друг от друга. Существует множество *Книг Зеруббавела*, на каждую из которых повлияли время и место их создания.<sup>5</sup> Как считает Джон Ривз<sup>6</sup>, из-за большого количества редакций текста нет возможности

---

<sup>2</sup> О нем из библейского повествования (уже в Агг. 1:1) нам становится известно, что Зеруббавел, сын Шалтиэля (בן שלתיאל), был наместником Иудеи: «...הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ הַגְּבִיחַ אֶל־זְרֻבָּבֶל בְּיָמָיו הַשְּׁשִׁי בְּיוֹם אָחָד לַחֹדֶשׁ הַלֵּבַר שְׁשִׁי לַחֹדֶשׁ בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁשִׁי בְּיוֹם אָחָד לַחֹדֶשׁ» - «Во второй год правления Дария, в первый день шестого месяца было слово Господа через Аггея-пророка к Зеруббавелу, сыну Шалтиэля, наместнику Иудеи...». Помимо этого, «л называется сыном Шалтиэля в Агг. 2:23, Эзры 3:2, 8; 5:2; Неем. 12:1, а также, с небольшим отличием в написании имени Шалтиэля (בן שלתיאל) – в Агг. 1:12, 14; 2:2.

<sup>3</sup> Метатрон в ряде текстов еврейских авторов второй половины I-го тысячелетия новой эры – учитель и наставник, посредник между *внешним* и земным миром, который принимает непосредственное участие в эсхатологических мистериях (John C. Reeves Excursus on Metatron as apocalyptic persona, p.3).

<sup>4</sup> John C. Reeves Sefer Zerubbabel, p.1.

<sup>5</sup> Malachi Beit-Arie Publication and Reproduction of Literary Texts in Medieval Jewish Civilization: Jewish Scribality and its Impact on the Texts Transmitted (in Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion), pp. 225 – 247. (ed. Yaakov Elman and Israel Gershoni; New Haven: Yale University Press, 2000), 225-47.

<sup>6</sup> John C. Reeves Sefer Zerubbabel, p.1.

создать единого критического издания, так как сложно выделить оригинальную версию «Книги Зерубавела».<sup>7</sup>

В Книге представлено несколько основных мотивов, которые появлялись в ряде сочинений еврейской средневековой литературы. Самый первый и главный мотив связан с фигурой Зеруббавела<sup>8</sup> и приписыванием ему эсхатологической роли. Следующее – присутствие в тексте двух мессианских героев, которые будут принимать участие в будущем Спасении. Оба героя происходят из двух разных родов: мессия из рода Иосифа – Неемия сын Хушиэля и мессия из рода Давида – Менахем сын Амиэля. В тексте обязательно должен быть злодей, сверхъестественный противник мессий – в Сефер Зеруббавел таким оппонентом выступает Армилус<sup>9</sup> (принято считать его имя игрой слов и соотносить с Ромулусом<sup>10</sup> (Ромулом) – основателем Рима). В тексте появляется тема матери мессии рода Давида, имя которой Хафцеба.<sup>11</sup> Каждая из указанных тем будет подробно рассмотрена в отдельном разборе текста с комментариями.

Поскольку дальше мы будем говорить в том числе и о манускриптах, в которых до нас дошел текст *Сефер Зеруббавел* (на сегодняшний день известно о шести манускриптах, содержащих данный текст в том или ином

---

<sup>7</sup> John C. Reeves *Sefer Zerubbabel*, p.1.

<sup>8</sup> Ибн Эзра отождествляет Зеруббавела с Шешбаццаром (основывает свои предположения на: Эзры 1:8, Дан. 6:29, Эзры 5:16).

<sup>9</sup> Имя Армилус также встречается в двух христианских текстах VII века: в *Doctrina Iacobi nuper baptizati* – анти-еврейском полемическом трактате, написанном на греческом языке в 634 году; а также в *Die Syrische Apokalypse Des Pseudo-Methodius* – и написанный на сирийском языке, датируется 692 годом, передает повествование о будущих правителях и конце времен, которое приписывают некоему епископу Мефодию из Патары.

<sup>10</sup> John C. Reeves *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), p. 19-20. В частности, в предисловии к тексту Книги Зеруббавела из сборника *Ozar Midrashim* Юлиуса Эйзенштейна (перевод на русский язык которого будет приведен ниже), редактор антологии пишет в скобках латиницей после имени אַרְמִילוּס – Romulus. О сборнике будет сказано ниже.

<sup>11</sup> Если мы посмотрим на текст 4-й Царств 21:1, то там Хафцеба (הַפְּצֵבָה) выступает матерью Менахемии. Сочетание הַפְּצֵבָה также можно перевести как «в ней моё наслаждение (תִּשְׂתֵּנִי)». В тексте Исайя 62:4 со словом «наслаждение» (תִּשְׂתֵּנִי) формулируется следующая фраза: וְאָרְצָה תִּשְׂתֵּנִי יְהוָה לְךָ וְאָרְצָה תִּשְׂתֵּנִי יְהוָה לְךָ. Полагают, что здесь Хафцеба образное название для Сиона.



объеме)<sup>12</sup>, то важно сказать несколько слов о культурном контексте, в котором создавались подобного рода еврейские тексты, а также упомянуть коллекции, в которых на сегодняшний день содержатся тексты.

В основном Средневековые кодексы - это литургические, философские, библейские тексты; также были трактаты по медицине, астрономии, математике. Активно перерабатывались и вновь издавались уже существующие тексты – они изменялись и переосмыслились согласно интересам общества того времени. Еврейские общины находились в окружении и под влиянием исламской и христианской культур - от центральной Азии на востоке до Англии на западе, от Йемена и Северной Африки на юге до Германии и Центральной и Восточной Европы на севере. Их влияние распространялось на формирование в еврейской среде новых художественных и литературных стилей, философских теорий и эстетических ценностей. Мобильность отдельных членов еврейских общин позволила им стать своего рода агентами межкультурных контактов и влияний. Несмотря на имеющееся взаимовлияние культур, общины всегда стремились к сохранению иврита в качестве языка, на котором создавались художественные тексты и документы; даже заимствованные европейские языки (старофранцузский, провансальский, каталонский, кастильский, испанский, греческий и итальянский) транскрибировали еврейскими буквами (начиная с XI века).<sup>13</sup> С IX в. иврит также становится языком общения. При

---

<sup>12</sup> Четыре из известных манускриптов входят в коллекцию Бодлеанской библиотеки: Oxford Ms. Heb. f. 27 (2642), Oxford Ms. Heb. d. 11(2797), Oxford Ms. Opp. 603 и Oxford Ms. Opp. 236a. Информация о них содержится в каталоге Малахи Бейт-Арье - Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library: Supplement of Addenda and Corrigenda to Volume I (A. Neubauer's Catalogue), который был составлен (и издан в 1994 году) на основе каталога Бодлеанской библиотеки Адольфа Нойбайера 1886 года - Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library. Есть также манускрипт Paris Ms. 326 – информацию о нем мы обнаруживаем в работе Израэля Леви «L'Apocalypse». Также известен манускрипт T-S A54.19 - из коллекции Тейлора-Шехтера Кэмбриджской библиотеки.

<sup>13</sup> Исключением был латинский язык – его не использовали вообще, даже не перерабатывали в транскрипции. Такая ситуация в отношении латинского языка сохранялась вплоть до второй половины XIV в. (Hebrew to Latin, Latin to Hebrew: The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism : Colloquium Held at the Warburg Institute, London, October 18-19, 2004), p. 8.

этом в еврейской среде создавались тексты и на других языках, в основном на арабском.<sup>14</sup>

Часть манускриптов – примерно 100 тысяч сохранилось в различных муниципальных, университетских, национальных, монастырских и др. библиотеках по всему миру. 300 тысяч фрагментов манускриптов насчитывается в Каирской Генизе. Среди коллекций библиотек, в которых хранятся еврейские кодексы, можно выделить несколько основных: в Бодлеанской библиотеке в Оксфорде, Ватиканской библиотеке, Палатинской библиотеке в Парме, библиотеке Еврейской Теологической Семинарии в Нью-Йорке, Национальной библиотеке Франции в Париже, Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге, Российской Государственной библиотеке в Москве, библиотеке Института Восточных рукописей в Санкт-Петербурге, Национальной библиотеке Иерусалима, Британской библиотеке в Лондоне, библиотеке Кембриджского Университета и в Государственной библиотеке в Берлине.

Для нас особенный интерес представляет коллекция Бодлеанской библиотеки – она включает в себя примерно 2700 еврейских манускриптов (среди которых также есть фрагменты, обнаруженные в Каирской Генизе), относящихся к периоду Средневековья и первых веков Нового времени. Среди текстов: 300 манускриптов - Библейские тексты и комментарии, 560 манускриптов - ранние талмудические и галахические тексты, 110 манускриптов – мидрашистская литература, 200 манускриптов – литургические тексты, 440 экземпляров с каббалистическими текстами – самая большая коллекция ранних и средневековых еврейских мистических текстов, тексты по лексикографии и грамматике (примерно 100 манускриптов), поэтические и исторические тексты, а также работы по философии (220 экземпляров), математике, медицине и астрономии. Четвертая часть всех манускриптов Бодлеанской коллекции имеет четкую

---

<sup>14</sup> Начиная с X в., в основном, арабский язык был разговорным, использовался в написании художественных и научных текстов (Hebrew to Latin, Latin to Hebrew: The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism : Colloquium Held at the Warburg Institute, London, October 18-19, 2004), p. 8.

датировку, а также имена их переписчиков. В коллекцию также входят с 1890 года фрагменты из Каирской Генизы – 5 тысяч экземпляров.<sup>15</sup> Помимо рукописных книг в библиотеке хранятся печатные книги на иврите, часть которых датируется до 1500 г., и далее – книги XVI, XVII и XVIII вв. (в том числе на идише). Первый каталог библиотеки, составленный в 1605 году, содержит информацию о 58 книгах на иврите (которые, в основном, были изданы в Венеции).<sup>16</sup> Коллекция постепенно пополнялась ивритоязычными книгами, и в 1829 году пополнилась книгами библиотеки Опенгейма.<sup>17</sup>

В настоящей работе для перевода был использован один из вариантов «Книги Зеруббавела», который вышел в составе сборника *Ozar Midrashim* (אוצר מדרשים) под редакцией Юлиуса Эйзенштейна – сборника 200, так называемых, «малых» мидрашей.<sup>18</sup> Антология мидрашей Эйзенштейна была выпущена в 1915 году в Нью-Йорке. Сюда вошли мидраши, которые ранее выпускались в издании Адольфа Йеллиника *Bet ha-Midrash* в 1853 году.<sup>19</sup> В издании *Ozar Midrashim* перед каждым мидрашом идет краткое описание от составителя сборника на иврите. Вот, что сообщается Эйзенштейном относительно «Книги Зеруббавела»: «Мидраш или «Книга Зеруббавела» включает в себя древние *агадот*, для которых интересны (темы) конца (времен) и дней мессии; написана в жанре видения, по образу видений Даниила».<sup>20</sup> Далее Эйзенштейн приводит краткий пересказ Книги. Он также отмечает, что Саадия Гаон (X в.) и Ибн Эзра (XII в.) относили «Книгу Зеруббавела» к очень древним, но которая не была написана пророками или

---

<sup>15</sup> Больше всего фрагментов из Генизы хранится в Кембридже – свыше 150 тысяч экземпляров.

<sup>16</sup> Основатель библиотеки Томас Бодли проявлял особенный интерес к книгам на иврите, содержащимся в коллекции, даже делал свои собственные пометки на латинском относительно опечаток в иврите.

<sup>17</sup> Собственность главного раввина Праги Давида бен Авраама Опенгейма. В коллекцию его библиотеки входят книги на иврите, арамейском и идише.

<sup>18</sup> В английском языке используется термин *minor midrashim* (именно такой термин использует издание *Ozar Midrashim* Юлиуса Эйзенштейна) или *малые мидраши* – такие мидраши, которые были созданы в более поздний период, чем классические мидраши (примерно в VII – X вв. н. э.). Иврит в таких мидрашах обычно выхолощен, чистый, с минимальными вкраплениями арамеизмов.

<sup>19</sup> Adolph Jellinek, ed., *Bet ha-Midrash: Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der jüdischen Literatur* (6 vols.; Leipzig, 1853-77; repr., Jerusalem: Bamberger & Wahrman, 1938), 2:xxi-xxii, 54-57

<sup>20</sup> J. D. Eisenstein, ed., *Ozar Midrashim: A Library of Two hundred midrashim* (Edited with introductions and notes by J. D. Eisenstein; 2 vols.), Vol. I, pp. 158. Перевод с иврита – мой.

мудрецами.<sup>21</sup> Например, нам известно, что Саадия обращается к теме еврейского антихриста – Армилуса. Соответственно, основывает свои рассуждения на уже имеющихся источниках, среди которых мог быть текст «Книги Зеруббавела».<sup>22</sup> Важно, что в данном издании текста редактор поместил в квадратных скобках отрывки текста, которые отличаются от других изводов.<sup>23</sup>

*Сефер Зеруббавел* на сегодняшний день существует в ряде манускриптов и печатных изданий. Первое печатное издание появилось в 1519 году в Константинополе, Книга вышла в составе антологии.<sup>24</sup> Позже этот сборник переиздается и выходит с краткой аннотацией в 1807 году под названием ספר זרובבל ונחמת ציון – «Книга Зеруббавела и утешение Сиона». В 1819 году (в Вильно) выходит издание, в которое вошла *Сефер Зеруббавел* и *Сефер Малкиэль* Хизкии (Малкиэля) бен Авраама.<sup>25</sup> В 1903 году (в Иерусалиме) Книга Зеруббавела издания 1819 года вновь печатается, но уже в составе сборника С. А. Вертхаймера *Лекет Мидрашим* (Leqet Midrashim). До этого Вертхаймер делает издание Книги на основе фрагментов манускрипта Каирской Генизы – Oxford Ms. Heb. f. 27 (2642) (из коллекции Бодлеанской библиотеки в Оксфорде), он помещает текст *Сефер Зеруббавел* в книге *Батей Мидрашот* и дает ему название «Агадат йемот ха-машиах».<sup>26</sup> Важно отдельно сказать несколько слов относительно манускрипта Oxford Ms. Heb. f. 27 (2642) (fol. 42). Данный извод текста не датирован. Но точно

---

<sup>21</sup> J. D. Eisenstein, ed., *Ozar Midrashim: A Library of Two hundred midrashim* (Edited with introductions and notes by J. D. Eisenstein; 2 vols.), Vol. I, pp. 159.

<sup>22</sup> В 4-й части «Книги верований и мнений» (*Эмунот ве-деот*) Саадия Гаон приводит древнюю легенду, в которой рассказывается о пришествии мессии из рода Иосифа, которого покорит еврейский антихрист Армилус. Считается, что Саадия первым обращается к образу «еврейского антихриста» - Армилуса. При этом также исследователи полагают что Саадия Гаон узнал об образе Армилуса (Антихриста) из более ранних источников. Например, из «Aggadot Mashiah» (in Jellinek, «В. Н.» iii. 141), «Midrash wa-Yosha» (in Jellinek, «В. Н.» i. 56, «Nistarot R. Simon b. Yoḥai» (Steinschneider, «Z. D. M. G.» xxviii. 646).

<sup>23</sup> Здесь же.

<sup>24</sup> *Liqqutim Shonim* (idem, *Geschichte der Juden von ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (3d ed.; 11 vols. in 13; Leipzig: Oskar Leiner, 1890-1908).

<sup>25</sup> Хизкия (Малкиэль) бен-Авраам (жил, по мнению историка Леопольда Цунца, в XV в.) считается автором *Сефер Малкиэль*.

<sup>26</sup> S. A. Wertheimer, *Batei Midrashot* (4 vols. in 3; Jerusalem: M. Lilyanthal, 1893-97), 2:29.

известно, что поступил в коллекцию Библиотеки в 1891 году<sup>27</sup> из документов, обнаруженных в генизе синагоги Фустата. Манускрипт был приобретен у британского коллекционера и историка Гревилла Джона Честера (часть коллекции документов из Каирской Генизы, которая хранится в Оксфорде, была приобретена у Честера в период с 1889 по 1891 гг.<sup>28</sup>, потом коллекция еще пополнилась документами из Генизы благодаря профессору ассириологии Арчибальду Сейсу<sup>29</sup> и Вертхаймеру<sup>30</sup>). В свою очередь, этот текст был дополнен вариантом текста Константинопольского издания, расширенное издание текста *Батей Мидрашот*<sup>31</sup> было выпущено внуком Вертхаймера в 1953 году. Следующее издание текста *Сефер Зеруббавел* принадлежит Адольфу Йеллинеку – текст выпущенного извода «Книги Зеруббавела»<sup>32</sup> составлен на основе двух манускриптов (ms. 22 и ms. 28), которые хранятся в муниципальной библиотеке в Лейпциге, а также с использованием Константинопольской редакции 1519 года. Вышла Книга в составе сборника *Бет ха-Мидраш* (2 том)<sup>33</sup> в середине XIX в. в Лейпциге. Этот вариант *Сефер Зеруббавел* и вошел в состав *Ozar Midrashim* Юлиуса Эйзенштейна.

Помимо уже указанных изданий, была также «Книга Зеруббавела», выпущенная Израэлем Леви в «L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroes»<sup>34</sup> (на основе предыдущих редакций, а также текста Oxford Ms. Heb. d.

---

<sup>27</sup> A. Neubauer and A. E. Cowley, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford, vol. II (Oxford, 1906). P. xv.

<sup>28</sup> Всего Бодлеанская библиотека приобрела для своей коллекции 991 манускрипт Каирской Генизы – всего 4802 листа. Из них 85 % - библейские, раввинистические или литургические тексты.

<sup>29</sup> Через профессора Арчибальда Сейса было приобретено 1068 манускриптов (2769 листов) в 1896 году.

<sup>30</sup> Вертхаймер пополнил коллекцию документов из Генизы 239 манускриптами (1560 листов) в период с 1892 по 1897 гг., из которых 43% - литургические тексты.

<sup>31</sup> S. A. Wertheimer, Batey Midrashot (ed. A. J. Wertheimer; 2 vols.; 2d ed.; Jerusalem, 1948-53; repr., Jerusalem: Ktav wa-Sefer, 1980), 2:497-505

<sup>32</sup> Описание фрагмента манускрипта Oxford Ms. Heb. f. 27 (2642) содержится в каталоге Нойбайера (в разделе Midrasch (A. Neubauer and A. E. Cowley, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford, vol. II (Oxford, 1906), p. 37); в каталоге указано, что фрагмент данного манускрипта немного отличается от текста, представленного в издании Адольфа Йеллиника.

<sup>33</sup> Издание Йеллиника состоит из 6-ти томов, которые были выпущены в период с 1853 по 1877 гг. Дважды переиздавалось в Иерусалиме – в 1938 и 1967 гг. – издательством Bamberger & Wahrman).

<sup>34</sup> Lévi, «L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroes», pp. 131-44. Также Oxford Ms. Heb. d. 11 (2797) издавался на испанском языке исследователем Amparo Alba Cecilia в журнале Sefarad : Revista de Estudios Hebraicos y Sefaradíes (№61, pp. 243 – 258), в статье под названием «El Libro de Zorobabel»

11 (2797)<sup>35</sup> (Сефер ха-Зикронот или Хроники Йерахмиеля). Последний манускрипт датируется только по третьему листу - 1431 годом. В каталоге Нойбайера отмечено, что он приобретен в коллекцию Библиотеки в 1887 году у некоего Rabinowits из Мюнхена.<sup>36</sup> В этом же каталоге содержится краткое описание фрагмента с «Книгой Зеруббавела» (fol. 248): апокрифическая книга Зеруббавела, озаглавленная של זרובבל בן שאלתיאל וחלום גבוואל. Помимо этого Леви также обращает свое внимание на манускрипт Oxford Ms. Opp. 236a (датировка отсутствует) и Paris Ms. 326 (датируемый примерно 1160 и 1180 гг)<sup>37</sup>. Есть издание Эвен-Шмуэля *Мидрешей Геула*, в котором отдельно воспроизводятся печатные варианты Книги из сборника 1519 года, Йеллинека, Леви.<sup>38</sup> Помимо печатных редакций есть отрывки манускриптов, которые не были в дальнейшем изданы – к таким относится текст манускрипта Oxford Ms. Opp. 603 (с краткой версией *Сефер Зеруббавел*).

Отдельного рассмотрения требует вопрос датировки текста «Книги Зеруббавела». Существует несколько точек зрения исследователей относительно времени создания текста. Выше было упомянуто, что Адольф Йеллинек ограничился в вопросе датировке кратким высказыванием, что работа «очень старая». Генрих Грец придерживался мнения, что создание текста относится к XI веку. Среди современных исследователей, которые поддерживают точку зрения немецкого историка, Моше Гил.<sup>39</sup> Грец также считал, что создана Книга была в Италии, и в Палестине о ней могли не знать. Многие современные исследователи соглашаются с точкой зрения Израэля Леви, который полагает, что текст написан в первой четверти VII века в Палестине, который вполне логично мог появиться в это время в

---

<sup>35</sup> В каталоге Нойбайера помещен в раздел History (A. Neubauer and A. E. Cowley, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford, vol. II (Oxford, 1906), p.213). В целом, этот вариант более расширенный, чем текст в издании Йеллиника.

<sup>36</sup> A. Neubauer and A. E. Cowley, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford, vol. II (Oxford, 1906), p. xii

<sup>37</sup> Историк Александр Маркс предлагает такую датировку манускрипта в работе «Исследования истории и литературы эпохи Гаонов».

<sup>38</sup> Even-Shmuel, *Midreshey Ge'ullah*, pp. 71-88

<sup>39</sup> Gil, «Apocalypse of Zerubbabel» p. 9-10.

контексте противостояния Персии и Рима в вопросе влияния на территории Палестины. Исследователь Йозеф Дан полагает, что написание текста нужно относить к периоду между III и VI веками.<sup>40</sup> Некоторые исследователи рассуждают относительно датировки текста на основе пассажа из Книги, где говорится: «[в 21 день первого месяца] будет полностью разрушен Иерусалим, и спустя 990 лет наступит спасение (תְּשׁוּעָה ה') [придет Менахем сын Амиэля...». Поэтому они датируют *Сефер Зеруббавел* позже, чем VII век, примерно XI веком. Например, Эвен-Шмуэль считает, что отсчет 990 лет нужно начинать не с разрушения Храма в 68 г. н. э., но с его восстановления (он учитывает длительность периода Второго Храма в 420 лет, прибавляет 990 лет, получается 570 г. н. э.

---

40 Joseph Dan, «Armilus: The Jewish Antichrist and the Origins and Dating of the Sefer Zerubbavel» in *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco* (ed. Peter Schäfer and Mark Cohen; Leiden: Brill, 1998), p. 73-104.

## Глава II. Перевод «Книги Зеруббавела» на русский язык (печатного издания текста זרובבל ראו из антологии «Ozar Midrashim»)

Слово, которое было Зеруббавелу, правителю Иудеи [24 числа в седьмой месяц, в праздник (после праздника)]. Видение это показал мне Господь. Стал я молиться Господу, в то время как видение было мне на реке Кебар, тогда сказал я: «Благословен, ты, Господь, который воскрешает из мертвых»<sup>41</sup>.

Возопило сердце во мне: «Каким (какой формы) будет Храм вечный?». Тогда ответил он мне из «врат небесных» (מדלתות השמים) и сказал мне: «Ты это, Зеруббавел, правитель Иудеи?». Ответил я: «Я, слуга твой». И дошел до меня голос Его и говорил Он со мной, как общаются между собой люди. Слышен был Его голос, но лица Его не было мне видно. Встал я помолиться, как в (самом) начале. Когда закончил, повернулся<sup>42</sup> (и пошел) к своему дому. Но однажды, 10 числа месяца адар Он говорил со мной и сказал: «Подойди ко мне и спроси у меня». Тогда я ответил ему: «Что могу спросить (у тебя)? (Что) дни мои коротки и исполнены?». И он сказал мне: «(Воистину) я буду жив (и ты будешь жив)». Стал расстилаться ветер между небом и землей, и унес он меня в большой город Ниневию – в город крови. И было (там) очень горько мне, но (потом) оправился от горя, чтобы помолиться и снискать милость перед лицом Бога Израиля: поведал я о своих грехах и сказал Ему: «Господи, я виноват в грехах и преступлениях, которые совершал, и они приносили мне боль. Но ты, Бог Израиля, который совершает все своим дыханием/духом, словом своим возвращаешь мертвых к жизни». И сказал мне Господь: «Иди в капище<sup>43</sup> (в других редакциях «дом нечестивых»), который расположен на рынке». И я пошел, как Он приказал мне. А потом Он сказал мне: «Уходи отсюда дальше». Я развернулся (и пошел дальше).

<sup>41</sup> Молитва «Могущества» - 2-я молитва из 18 молитв *амиды* (הפילת עמידה - молитв «стояния»).

<sup>42</sup> Глагол стоит в породе *hiphil*, в которой глагол פנה приобретает значение «направлять, повернуть», следовательно здесь – פנה переводится- «был я направлен».

<sup>43</sup> В тексте используется сочетание בית התורה, что дословно означает «дом нечистоты».



(Потом) когда Он дотронулся до меня, то увидел я человека опозоренного и разбитого.

И сказал мне тот человек: «Зеруббавел! Что у тебя здесь?». Тогда ответил ему: «Дух Господа привёл меня в это место, о котором не знал я». А человек этот сказал мне: «Не бойся того, что (собирается) Он показать тебе». Но так как смысл слов его был пустым для меня, то спросил я у него (человека) название этой местности. Он ответил: «Это Великий Рим (רבה רומן), мне нельзя быть здесь до тех пор, пока не придет конец (времен) (в другом изводе: «я Мессия (משיח השם), мне нельзя быть здесь до конца времен»)<sup>44</sup>. Как услышал это, то чтобы понять (смысл), спрятал лицо своё от него; потом вернулся и снова спрятался, так как увидел я. И сказал (этот человек): «Не бойся, почему ты молчишь [и спрятал свое лицо от меня?]. А я ответил ему: «(Ведь) ты сообщил: «Мессия я (משיח אלוהי) от Бога [который будет следовать (יעקב)] за тобой». Сразу показалось мне, что из окружения нет юноши по красоте и уму подобных ему.

Тогда спросил я: «Когда загорится свеча Израиля? [И когда придет спасение?]. В тот момент, когда я говорил ему все это, (предстал) человек с [шестью крыльями], который подошел ко мне и сказал (в другой редакции – он добавил следующее: «Что спросишь ты у помазанника Бога (משיח השם)?». А я ответил ему: «Когда придет конец (и) спасение (מתן יבא קץ הישועה)?». И он сказал мне, что был он начальником армии всего Израиля, которая сражалась с Синнахерибом и с царями Ханаана; а (теперь) он готов сразиться в Войне Господа вместе с Мессией (משיח ה') против сильного царя Армилуса, вышедшего (рожденного) от камня (בן אבן שיצא מהאבן). И добавил Ангел Метатрон: «Я Метатрон, начальник божественного присутствия, и имя мое Михаэль, я был назначен (начальником) над Его народом. Я тот, кто вел Авраама по всей земле Ханаана; я тот, кто спас Исаака, я был с Йаковом, когда тот переходил (реку) Йавок (יבוק); я вел Израиль по пустыне сорок лет во имя Господа; я тот, кто открылся Иехошуе в Гилгале. Я тот, чье имя

---

<sup>44</sup> Упоминание другой редакции содержится в самом тексте.

подобно имени Господина (רבי), Его имя внутри меня. А ты, Зеруббавел [сын Шалтиэля], спроси у меня, и я скажу (тебе), что произойдет у твоего народа в конце дней (באחרית הימים). [Тогда спросил его: «Кто этот человек?»]. А он ответил, что это Мессия (משיח ה'), береженный для этого места до наступления конца времен (в другой редакции<sup>45</sup>: И сказал мне: «(Это) Мессия (משיח ה'), который придёт при наступлении конца (בעת קץ), имя его Менахем сын Амиеля, который был рожден от рода Давида, царя Израиля [в пришествие Навуходоносора в Иерусалим]. Ветер перенес его (Мессию) сюда, чтобы он ждал конца времен. Тогда спросил я (Зеруббавел) у Метатрона: «[что за знаки уготовит Менахем сын Амиеля?»].

Тогда ответил мне (Метатрон): «Даст он (Шомрон и Иехуда) скипетр спасения Хафцебе, матери Менахема, и явится перед ней звезда, [и все звезды со своих путей войн]; выйдет Хафцеба и убьет двух царей (ב'): имя первого – Ноф (נוף) из Теймана, который распространил свою руку (власть) на Сион. Имя второго – Атрас/или Итрис (אטרס) из Антиохии. Знаки эти (звезды) появятся в пятый год праздника Шавуот, и подтвердится это видение, когда будет построен город (העיר) через 420 лет, а потом будет разрушен. Потом, спустя 20 лет, как будет построен Рим (רומא), будут править 70 царей. Когда закончат царствование 10 правителей, то десятый разрушит Храм (בית המקדש) и будет навсегда снесен. С этого дня, важного для тебя, через 990 лет настанет избавление Господом, тогда народ вспомнит Его святость за их спасение, их бремя, их ношу, их единение. Скипетр, который вручит Господь Хафцебе, матери Менахема, (будет) из миндального дерева. Этот скипетр спрятан в Раккате (городе Нафтали), это посох Аарона, Моше, Давида, царя Израиля. Он цветет в укрытом месте в определенное время и выпускает бутон, затем созревает миндаль. Элияху сын Элизера прячет его (скипетр) в Раккате, которая есть Тверия, там же прячет он Мессию сына Эфраима». Тогда спросил Зеруббавел сын Шалтиэля (Михаэля): «Господин

---

<sup>45</sup> Пометка стоит в самом тексте издания Ozar Midrashim Юлиуса Эйзенштейна, из которого был взят текст для перевода.

мой, когда придет свеча Израиля, и что будет после этого?». Он (Михаэль) ответил: «Мессия сын Йосефа придет через 5 лет после Хафцебы и соберет он весь Израиль как одного человека. Будут стоять 40 лет в Иерусалиме, (потом) принесут (зарезут) жертву [и объединятся сыны Израиля со своими семьями]. И станет царь Персии (править) над Израилем, и настанет большое горе в Израиле; тогда выйдет Хафцеба, жена Натана-пророка с тем жезлом, который дал ей Господь; а Господь вселит в них (в персов)<sup>46</sup> извращенный дух<sup>47</sup> (רוח עושים), и станут они убивать друг друга. И умрет нечестивец». Как услышал я (Зеруббавел) его слова, то сразу упал я (на землю) и сказал ему (Метатрону/Михаэлю): «Скажи мне правду о народе святом». Потом подошел он (Метатрон/Михаэль) ко мне и показал камень в образе женщины. И сказал он мне: «Камень этот лежит у Сатана. От него (камня) произойдет Армилус, который будет править над всем миром, ни один человек не сможет устоять перед ним. Все, кто не будет верить ему, умрут от его тяжелого меча. Потом придет он (Армилус) в Страну Израиля (ארץ ישראל), в Иерусалим, с десятью царями и убьет там Мессию сына Йосефа, а с ним его 16 праведников, а потом отправит Израиль в изгнание в пустыню. Но Хафцеба, мать Менахема, стоящая там, не будет бояться злодея. [Эти знаки появятся в шестой год и в пятом месяце (этого года) - месяце ав, в шестой день месяца]. В итоге наступят мучения в Израиле, подобных им не было во всем мире. Тогда убегут все в башни, пещеры и в пустыни. Все народы мира будут заблуждаться<sup>48</sup> и (следовать) за Армилусом, кроме Израиля [и пронзит копьё Неемию]. И станут оплакивать весь Израиль Неемию сына Хушиэля, который был убит, а его тело положат перед стенами Иерусалима; никто не сможет притронуться к нему: ни животное, ни птица. [И спустя 41 день похоронят (его), святой благословен он, в могиле удела Йехуда». И я, Зеруббавел, снова спросил у Метатрона – начальника божественного присутствия, о знаках (и дальше я не понимаю, как правильно перевести, а

---

<sup>46</sup> Такое уточнение делает Джон Ривз в своем переводе Книги Зерубавела на английский язык.

<sup>47</sup> Ис. 19:14.

<sup>48</sup> Используется прошедшее время, хотя по смыслу нужно будущее.

целиком фраза выглядит так: לשעול למט'ט שר הפנים על אותות נגיד ברית עם קדושים). И сказал мне Метатрон: «Этот теленок будет лежать, а потом будет принесен в жертву этого города – Ниневии - кровавого города, который и есть Великий Рим». Но спросил я: «Господин мой, когда конец?». Подошел он (Метатрон) ко мне, взял меня за руку и привел в Бейт Халацот, там увидел я камень – мрамор, а рядом с ним непорочный цветок, который не познал мужчину. Тогда спросил меня (Метатрон): «Что видишь ты?». А я ответил: «Вижу я камень в виде женщины, и лицо ее божественной красоты». И Метатрон сказал мне: «Камень этот – жена Велиала. Когда познала она его (Велиала), то забеременела и родила Армилуса; и стали ей поклоняться те, кто поклоняется чужим богам». Все это было в пророчестве Господа [Зеруббавелу]. Когда услышал это пророчество, то сильно огорчился и стал молиться Богу. И услышал Он и послал ангела ко мне; и я понял, что это ангел, так как он говорил со мной. Я упал перед ним, а он сказал мне: «Что у тебя, Зеруббавел?», а я ответил ему: «Встревожен я». Тогда предстал Метатрон и сказал: «Зеруббавел! Спрашивай у меня, прежде чем я уйду от тебя». И я спросил у него: «Когда придет свеча Израиля?». И он ответил: «Жив Господь, который отправил меня к тебе, чтобы совершить то, что есть подтверждение Бога; ведь святой голос послал меня к тебе, чтобы я сказал тебе обо всем, что ты спросишь».

Сказал мне Михаэль: «Подойди ко мне и обрати свое внимание на то, что я скажу тебе, ведь это истина во имя Бога». Вот слова его: «Менахем сын Амиэля внезапно придет в месяце Нисан [14 (числа) месяца] и встанет у разрушенного Арабэля [который (принадлежит) Иосии, сыну Сарафа]. Потом выйдут к нему все мудрецы Израиля, а сын Амиэля им скажет: «Я – Мессия, которого Господь послал к вам, чтобы немедленно спасти вас от страданий». Мудрецы укажут на него и опозорят его, подобно тому, как ты когда-то унизил [и не поверят (мудрецы) ему]; вспыхнет в нем злость, «и облачится в месть, как в свои одежды». Потом придет с начальниками

Иерусалима и со своим народом пророк Элияху – вернут к жизни убитого Неемию сына Хушиэля, и поверят в Менахема сына Амиэля».

[Эти слова Господа пересказал Метатрон, начальник воинства Господа, «Эфраим не будет завидовать Иехуде, а Иехуда не станет притеснять Эфраим», и настанет мир между ними (Иехудой и Эфраимом)]. (Потом) поведал мне Метатрон: «[в 21 день первого месяца] будет полностью разрушен Иерусалим, и спустя 990 лет наступит спасение (‘השועה ה’) [придет Менахем сын Амиэля в дни (царствования) Армилуса, рожденного от идола]. Менахем и Элияху встанут у Большого моря (הים הגדול) и сообщат о его пришествии (Мессии). (Тогда) выйдут все мертвецы Израиля (פגרי ישראל), которые были выброшены в море для того, чтобы вернуться [в долину Иехошафата, так как там состоится суд над злодеями, настанет радость праведникам во второй месяц – ийяр]. Соберется община и придет к Моше (в долину Моше?), и оживут «мертвецы пустыни»<sup>49</sup> (מתי מדבר). И соберу я (Метатрон) общину Кораха [(после того как) разверзнется земля (האדמה את פיה) и поглотит их (эту общину) их дома и укрытия в долине Иерихон на реке Шиттим (בערבות יריחו על נחל השיטים)]. На 18 день сотрясутся там горы и возвышенности, будет шататься земля и все, что на ней, а также море и все, что в нем. (Потом) в первый день третьего месяца придут «мертвецы пустыни» и совершат насилие (חבורות חבורות) над своими братьями на реке Шиттим; 18 числа месяца Сиван будет шум в домах, внутри укрепленных стен, в башнях, и сотрясутся земля и ее жители]. Поднимутся Шомрон и Иехуда на гору Гиризим, а гора эта расколется от крика, станут они воевать с язычниками, так как в воинах пробудится ревность (божественная). Тогда придет Мессия из рода Давида (שיחמ בן דוד). И воспыхает ярость у Армилуса, и убьет он его (Мессию). Потом увидит весь Израиль, что вернулся Господь Сиона (ה’ ציון) (ведь сказано: «согласились друг с другом, что вернулся Господь Сиона») – как воины, наденет он шлем и доспехи и будет воевать с Армилусом и его армией; все падут замертво в разрушенном Арбеле. Но

<sup>49</sup> Вавилонский Талмуд, трактат Бава Батра, 73-74

оставшиеся будут спасены: они соберутся на скале (высотой) в 5500 (локтей), 100500 (человек) от Израиля будут одеты в доспехи, во главе – Неемия (сын Хушиэля), и будут они убиты. Но после этого придет Менахем сын Амиэля с Неемией и Элияху – придут они в Иерусалим в месяц Ав [в день, когда все оплакивали Неемию]. (Весь народ) жил в руинах Иерусалима, но потом настала большая радость у Израиля. Тогда они принесут свою жертву, приятную Господу, он смилостивится над Иудеей и Израилем, как в первый раз; и Он вдохнет (приготовленное ими) благовоние (ריח נחוחינן)<sup>50</sup>, и сильно обрадуется Он величию Храма, построенного на вершине [и появится Мессия (משיח ה'), и весь Израиль (последует) за ним; встанут они у ворот Иерусалима напротив горы Гиризим, а Бог (האל הקדוש) встанет на вершине этой горы. Мать (Мессии) будет сокрушаться на небеса и на небеса небес (שמי השמים)<sup>51</sup>, на воду и все, что в ней, на горы и их основания. Не найдется ни в одном создании духа и души, ведь возвысится Святой благословен Он против всех на горе Зитим (на Масличной горе). И встретятся Сион с Иерусалимом, и скажет Сион: «Кто породит мне этих и где они (эти)?» (Исайя 49:21)<sup>52</sup>. И придет Неемия в Иерусалим и скажет: «Вот твои дети, которых ты породил и которые были в изгнании из-за тебя. Возрадуйся, дочь Сиона, ликуй, дочь Иерусалима!»<sup>53</sup>. Пусть увеличишь ты место твоего укрытия и жилищ твоих» (Исайя 54:2)<sup>54</sup>. И показал и рассказал мне Метатрон все это]. А потом добавил еще (о том, каким он (Иерусалим) будет в длину и ширину, [тогда увидел я стены, окружающие его (Иерусалим)] – от пустыни и Ливана, от большой реки Евфрат и до моря Аарона. Еще показал мне Храм и Чертог, построенные на на пяти вершинах гор; тогда спросил я у

<sup>50</sup> ריח נחוח (נחח) – такое словосочетание встречается в Быт. 1:9; Исх. 29:18, 25, 41; Лев.1:9, 11, 13, 17; Числ. 15:3; Йез. 6:13, 16:19, 20:28, 41. В словарной статье словаря «Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon» приводится следующий перевод этого сочетания: «успокаивающий запах».

<sup>51</sup> שמי השמים – словосочетание встречается во Втор. 10:14, 1 Цар. 8:27, Неем. 9:6, Псал. 148:4

<sup>52</sup> Примечание относительно приведенной цитаты стоит в самом тексте, на иврите она выглядит так: מ"ט כ"א: «מי ילדילי את אלה» <...> אלה אפה הם...» - в тексте процитирован отрывок из Книги пророка Исайи 49:21: «... ורובבל ספר «Книги Зерубавеля» этот отрывок написан целиком, но в Книге Исайи два отрывка стиха располагаются в его начале и конце, соответственно.

<sup>53</sup> Приведена цитата из Книги Захарии 9:9.

<sup>54</sup> В этом предложении примечание относительно приведенной цитаты снова стоит прямо в тексте – נ"ד ב' – «הרתיבי מקום אלהי ויריעות משכנותי» - Исайя 54:2: «ישעיה»

него их названия, и он ответил мне: «Ливан, гора Мориа, Тавор, Кармель и Хермон [ответил Метатрон и сказал мне: «Этот знак появится после разрушения Иерусалима, (и) через 990 лет наступит спасение Израиля, и «если будете снова интересоваться, то снова возвращайтесь (Исайя 21:12)»<sup>55</sup>.

В пятый год придет Неемия, сын Хушиеля и соберет Израиль в Иерусалиме, в шестой год предстанет Хафцеба, жена Натана сына Давида (рожденного в Хевроне). Тогда убьет она двоих царей: Нофа и Итриса (упомянутый выше в тексте – Итрис из Антиохии). На седьмой год появится росток Иешияху – он же Менахем сын Амиэля]. (Перед приходом Мессии) будут править народами десять царей в течение семи лет: первый – Селикус из Асфамии, второй – Артимуc из страны Моря, третий – Килус (Телис) из Гитании, четвертый Фаулус из Галии, пятый - Дометрис (из Эдора) из Мортании (Мавритания – написано ממרטניא), шестой - Миракулус из Италии, седьмой – Архтонус из Эдомуса (из Родэма), восьмой из Сафлисаниса (Апалатус) с рек Арама, девятый – Фарос (Широн) из Персии [он придет и устроит войну в долине Арбель; и выйдет на него Нишрав и затмит его, и будет он править в этой долине (в Арбеле – прим. мое). Он насадит идолов, которые ненавистны Господу. В этот день «не будет возмездия ни человеку, ни животному»<sup>56</sup>, построит он (Нишрав – прим. мое) 4 жертвенника. Тогда будет зол за его поступки Господь, и сильный голод на всей земле будет (длиться) 45 дней.

А Израиль, цари его и пророки рассеются по пустыне Иерусалима и (в районе) ручья Шитим, и станут собирать «мальвы в кустах»<sup>57</sup>, чтобы прожить. В этот же день родник пробьется из Храма Господа, и он (родник) орошит ручей Шитим. Десятый царь – Армилус, сын камня [мрамора, который (находится) в капище (и) доме распутников, к которому будут приходить чужие народы со всех мест – они будут вставать перед этим

<sup>55</sup> Примечание относительно приведенной цитаты снова стоит прямо в тексте – ישעיה כ"א ב' – Исайя 21:12:

«אם תבקעונו גענוי שבו אהיו».

<sup>56</sup> Прочитирован отрывок Зах. 8:10: «שָׁכַר הָאָדָם לֹא גָהָה וְשָׁכַר הַבְּהֵמָה אֵינָהּ».

<sup>57</sup> Отрывок из Иов 30:4: «מְלוּחַ עַל־יְשִׁיחַ». Слову מְלוּחַ («малуах») в словарной статье словаря «Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon» приводятся два варианта перевода этого слова: первый - mallow – что означает «мальва» или «алтея», второй эквивалент – «plant growing in salt-marsh» - растение, которое может произрастать на соленых болотах. Слово מְלוּחַ – существительное, которое образовано от корня מָלַח, встречается только один раз - в книге Иова 30:4.

камнем и воскуривать перед ним фимиам; (люди) не смогут видеть его образа из-за его красоты. И каждый, кто возгордится (и осмелится) посмотреть на него (на камень), не будет в силах сделать этого]. А вид Армилуса такой: волосы у него [светлые] – подобны золоту, они собраны; руки его (длиною) до пяток, [рост его – в 22 локтя], лицо у него длинное – между глазами (расстояние) в мизинец; глаза его кривые и две макушки у него. Каждый, кто увидевший его, будет страшится его. [После этого придет к нему (Армилусу) Менахем сын Амиэля из района родника Шитим. Он (Менахем) будет зол и убьет его, как было сказано: «дыханием своим убьет злодея» (Исайя 11:4)<sup>58</sup>. Сразу после этого наступит Царство Господа, тогда Он увидит тот брошенный город, который продолжал быть в изгнании, во грехах своих и до ожидания (спасения) [тогда получают они высшее священное царство (מלכותא קדישי עליונים)».

Это поведал Метатрон, начальник армии Господа, Зеруббавелу, сыну Шалтиэля, начальнику Иехуды во время изгнания, в дни персидского царя. И написали Захария сын Иддо<sup>59</sup> и пророк Элияху для народа, что достигнут/доживут они до конца времен (אחריתב הימים). И выбрал Господь Зеруббавела и назначил вечно править с Менахемом сыном Амиэля. Приведет он с собой конец времен во все общины Израиля. И это место будет удостоено того, чтобы увидеть Храм и в скором времени увидеть Мессию – да будет так! (אמן אמן אמן), навсегда (סלה סלה סלה).

---

<sup>58</sup> Примечание относительно приведенной цитаты стоит прямо в тексте – ישעיה י"א ד' – Исайя 11:4: «מִיַּת רִשְׁעֵי וְיָבִיט עַל הַיְּשָׁרִים»

<sup>59</sup> Автор псевдэпиграфического текста по какой-то причине выбирает версию книги Эзры 5:1 и 6:14, где Иддо (עִדּוֹ) выступает отцом пророка Захарии; при этом, согласно тексту Зах. 1:1 и Зах. 1:7, является его дедом, отец пророка Захарии – некий Берахия (בְּרַחְיָהוּ).



### **Глава III. Комментарий к переводу (составлен на основе сравнения текста זרובבל פרו из антологии Ozar Midrashim и текста манускрипта**

Oxford Ms. Heb. d. 11 (2797))Прежде чем мы обратимся к анализу текста «Книги Зеруббавела», необходимо вкратце осветить тему еврейской псевдэпиграфической литературы. Именно к этому разделу принято относить текст *Сефер Зеруббавел*. В данном разделе следует дать краткую характеристику подобных текстов, в которой будут описаны их главные особенности.

Что происходит с религиозной идеологией эпохи Поздней античности в ближневосточном регионе? Джон Ривз говорит о явлении так называемой «профетизации», то есть присвоении статуса пророка ряду вымышленных или исторических фигур, которые до этого не имели подобный статус в рамках традиционных текстов. Например, одной из таких личностей, которая в постбиблейской литературе приобретает статус «пророка», стал Давид. Исследователи начали предполагать, что ему принадлежит написание Псалтири (в западной традиции книга называется The Book of Psalms). Образ Давида-пророка появляется также в некоторых Кумранских манускриптах, у Иосифа Флавия, в литературе раннего христианства и в раввинистической традиции. Другие выдающиеся личности, такие как: Адам, Шет, Енох, Ной, Авраам, Йаков, Аарон, Иосиф, Соломон, Варух, Зеруббавел, Эзра и Мордехай – также приобретали статус «пророка», причем не только в рамках еврейской традиции.

Уже к концу эпохи поздней античности формируется «список пророков», которые наделены особенной способностью быть посредником и тем, кто обладал, и в дальнейшем передавал откровение, полученное от Бога. Новые «пророческие» книги неразрывно связываются с пророками прошлых поколений – с Моисеем, Исайей, Иеремией. Возможно, что на под влиянием

классической пророческой парадигмы сформировался образ «новой пророческой литературы». В тексте обязательным было присутствие провидений и откровений, которые в дальнейшем должны дойти до последующих поколений. Подобная идея авторства в лице видного библейского персонажа легла в основу будущих псевдэпиграфических текстов, авторство которых присваивалось чаще всего героям библейского повествования эпохи Второго Храма. Каждый, кто именовался «пророком», обязательно должен был иметь «книгу». При этом, как отмечает Ривз, очень важно различать понятие «книга» и «писание» (исследователь использует слово «scripture»).

Псевдэпиграфическое произведение *Сефер Зеруббавел* также относится к апокалиптическому жанру, характерной чертой которого является обязательное наличие в нем ангела, как посредника, который делится знанием, полученным от Всевышнего (или иногда Бог напрямую сообщает откровение главному герою, тем самым делая его фигуру исключительной). Емкое описание такого рода литературным текстам дал И. Ш. Шифман: «Понятие «апокалиптическая литература», строго говоря, относится к книгам, в которых сверхъестественное существо раскрывает секреты бытия человеку. Эти откровения касаются обычно как эсхатологического спасения, так и описания сверхъестественного мира».<sup>60</sup> Характерные черты подобных текстов – анонимность (если точнее, то такие тексты часто приписываются известным библейским героям, в нашем случае – Зеруббавел), использование в повествовании аллегорий, предопределенность хода истории, наличие дополнительных сил: ангелов - посредников между Богом и человеком (избранным первым для передачи ему послания через ангела) и демонов, борьба между добром и злом (четкая их поляризация).

Немаловажным также является культурно-исторический фон, на основе которого мог составляться текст. Так как многие исследователи в вопросе

---

<sup>60</sup> Шифман Л. От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго Храма и периода Мишны и Талмуда. М.-Иерусалим: Гешарим, 2001. С.142

датировки «Книги Зеруббавела» сходятся на VII в. н. э., то произведение можно считать реакцией на происходящие волнения – войны между Персией и Византийской Империей (в период с 604 по 630 гг. н. э.). Военные события коснулись также и Палестины, они пробудили мессианские ожидания среди евреев<sup>61</sup>, в том числе и автора разбираемого произведения *Сефер Зеруббавел*. К тому моменту в Византии ужесточились условия проживания евреев, к VII веку стали более настойчивыми требования властей перейти в христианство. Поэтому с приходом Персов, выбор евреев и самаритян падает на сотрудничество. Сначала была завоевана Кейсария, затем – Тверия, потом и все морское побережье, в 614 году персы занимают Иерусалим.

Одной из центральных задач настоящей работы является анализ и комментарий, составленный на основе двух вариантов текста *Сефер Зеруббавел*: печатного издания *Ozar Midrashim* Юлиуса Эйзенштейна, перевод которого приводится в предыдущей главе (это издание основано на двух манускриптах из Лейпцига) и текста манускрипта Oxford Ms. Heb. d. 11 (2797) (из коллекции Бодлеанской библиотеки).

Текст псевдэпиграфического произведения «Книга Зеруббавела» написан от первого лица. Тем самым анонимный автор стремился сделать стилистическую отсылку к библейским каноническим книгам, написав сочинение в духе видений пророка Даниила или Иезекиила. Следующий способ, который анонимный автор использует, чтобы сделать текст «библейским» - применение формы «вав» плюс глагол в форме имперфекта, которая является типичной в библейском повествовании и переводится прошедшим временем. Она используется в тексте повсеместно (מִדְּלֹתוֹת הַשָּׁמַיִם) – «ответил из врат небесных» или וַיֹּאמֶר אֵלַי или וַיֹּאמֶר לִי – «сказал мне», וַיֵּעַן נְחֵמְיָה לִירוּשָׁלַיִם – «пришел Неемия в Иерусалим», וַתִּשְׁאַנֵּי רוּחַ – «стал расстилаться ветер», וַיֹּלִכְנִי לְנִינְוָה – «привел он меня в Ниневию» и другие варианты использования данной формы). Также в тексте есть характерные

---

<sup>61</sup> Salo W. Baron *A Social and Religious History of the Jews* (2<sup>nd</sup> ed.) (New York and Philadelphia: Columbia University Press and Jewish Publication Society, 1957). 3:18 – 24.

для библейского повествования глаголы, предваряющие прямую речь, например, **ויעניי** <מדלתות השמים> **ויאמר** לי, где **ויאמר** стоит непосредственно перед началом прямой речи. Такого рода конструкция есть как в переводимом тексте, так и в тексте Oxford Ms. Heb. d. 11 (2797).

Главным героем на протяжении всего произведения выступает Зеруббавел – выдающаяся и авторитетная фигура в рамках библейского повествования, лидер группы евреев, возвращавшихся из Вавилонского пленения. Во всех текстах периода Второго Храма, в которых упоминается фигура Зеруббавела, он наделяется особенной властью. Некоторые источники соотносят его со временем правления персидского царя Кира (до 530 г. до н. э.). Как было сказано выше, Зеруббавел упоминается в Библии в сюжетах, которые повествуют о возвращении евреев из изгнания в Вавилонии в Эрец Исраэль (в результате декрета Кира, разрешившего их возвращение) – его имя возглавляет списки семей и всего имущества.<sup>62</sup> Другие источники датируют появление Зеруббавела годами правления царя Дария (521 – 485 гг. до н. э.), или даже царя Артаксеркса (464 – 424 гг. до н. э.). Предположения относительно Дария основаны на упоминаниях в текстах Эзры 5:2, пророка Аггея<sup>63</sup> и Захарии<sup>64</sup>, а также на неканонической 1 книге Эзры 6:1-2 и «Древностях» Иосифа Флавия.

---

<sup>62</sup> На основе пассажей книг Эзры 2:1-67 и Неемии 7:6-73.

<sup>63</sup> О личности пророка Аггея (אָגֵי - «рождённый в праздничный день») Ветхий Завет не даёт нам подробных деталей, за исключением его имени. Он, так же как и Захария принадлежал к группе возвратившихся в Иерусалим из Вавилона с Зеруббавелом и Иисусом. В это время ещё не началось строительство Второго Храма или оно было приостановлено. Период деятельности пророка Аггея можно вывести из самого текста: Аггей провозгласил своё послание между первым днём восьмого месяца и 24 днём девятого месяца второго года правления Дария I, это примерно между Августом и Декабрём 520 г. до н.э. Книга состоит всего из двух глав. Условно её можно разделить на четыре части (1:1-15а; 1:15b-2:9; 2:10-19; 2:20-23). Книга пророка Аггея посвящена одной теме: Мессианскому Царству и Храму, который должен быть воздвигнут перед приходом Избавителя. В четвертом пророчестве говорится о избранности его Господом, как полагает И. Р. Тантлевский этим «имплицитно подразумевается царское достоинство Зеруббавела».

<sup>64</sup> Книга пророка Захарии больше книги пророка Аггея, она состоит из 14 глав. Ценгер делит книгу Захарии на три части (1-8 главы; 9-11 главы; 12-14 главы). Главной её темой является – значение нового Храма для Иерусалима. Относительно содержания можно сказать, что первая часть примечательна циклом из семи видений. Во второй части через последовательность образов показано восстановление Иерусалима и народа Божьего, и приготовление его к свержению (эсхатологическому) вражеских держав. В третьей части описываются события последних времён, которые произойдут в Иерусалиме и в его округе. Согласно датировке И. Р. Тантлевского, создание первой части книги относится к периоду между 520 – 518 гг. до н. э., написание остальных частей – к периоду между V и II вв. до н. э.

Развитие образа Зеруббавела продолжается в раввинистической традиции. Например, в тексте *Седер Олам Зута* Зеруббавел на время возвращается в Вавилон, чтобы быть назначенным там на должность экзиларха (или *resh galuta*).<sup>65</sup> Из текста Сефер ха-Зикронот нам известно, что у Зеруббавела было два путешествия из Вавилона в Иерусалим. После восстановления Храма он возвращается в Вавилон, где назначается на должность экзиларха.<sup>66</sup> Образ Зеруббавела также осмысливается христианским комментатором VI века Ефремом Сириным, он трактует «звезду Иакова» из Числ. 24:17, ассоциируя с Зеруббавелом, на что обратил свое внимание исследователь Луи Гинзберг.<sup>67</sup> Далее, начиная с поздней античности, образ Зеруббавела прочно закрепляется в еврейской традиции в качестве непосредственного участника событий, связанных с приходом Мессии. В произведении поэта Элизера ха-Каллира «Бе йамим ха-хем» главный герой Зеруббавел изображается призывающим ангелов Михаила и Гавриила к *последней* битве против притеснителей Израиля. В тексте «Отийот де Рабби Акива»<sup>68</sup>: после провозглашения Богом «новой Торы», о которой сообщит Мессия, Зеруббавел произнесет молитву *кадиш дераббанан*.<sup>69</sup> В тексте *Псевдо-Седера Элияху Зута* также развивается тема провозглашения Торы, но здесь самому Зеруббавелу выпадает возможность истолковать ее в качестве «переводчика». В традиции литературы *хэхалот*, в тексте *Хэхалот Раббати* Зеруббавел изображается неким посредником и человеком, который обладает преимуществом толкования божественного явления, свидетелями которого стали строители Второго Храма.<sup>70</sup> В тексте *Маасе Даниэль* (персидский апокалипсис Даниила) излагается идея о том, что Мессия из

<sup>65</sup> חזר זרובבל לבבל כמו שם. Из сборника Адольфа Нойбайера: Adolf Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes* (2 vols.; Oxford, 1887-95; repr., Amsterdam: Philo Press, 1970), 2:71.3.

<sup>66</sup> Yassif, *Sefer ha-Zikronot*, p. 372

<sup>67</sup> Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* (7 vols.; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1909-38), 6:133 n.782

<sup>68</sup> Even-Shmuel, *Midreshey Ge'ullah*, 347

<sup>69</sup> Этот кадиш произносят после окончания изучения чего-либо, что относится к Устной Торе, например, это могут быть Мишна, отрывка из Вавилонского или Иерусалимского Талмуда. В этом кадише дополнительно совершается молитва за благополучие тех, кто изучает Тору.

<sup>70</sup> Michael D. Swartz, "Hekhalot Rabbati ##297-306: A Ritual for the Cultivation of the Prince of the Torah," in *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook* (ed. Vincent L. Wimbush; SAC; Minneapolis: Fortress Press, p. 1990), p. 227-34.

рода Давида, Илия и Зеруббавел вместе взойдут на Масличную гору, и Мессия прикажет Илие трубить в шофар.<sup>71</sup>

Важно также упомянуть текст, который был создан исламским ученым, занимавшимся изучением докоранических текстов с целью обнаружить в них предвещание прихода Мухаммеда и религии ислам. В тексте *Kitāb a'lām al-pubuwwa* некоего Маварди, ученого 11 века из Ирака, который занимался изучением религиозных законов, исследователи обнаружили переведенную Маварди цитату из Зах. 4:1-6, который истолковал предназначение Зеруббавела в его возвещении и предсказании прихода Мухаммеда.<sup>72</sup> Образ Зеруббавела встречается также в доктрине Сиро-Месопотамской христианской гностической секты *наасенов* (положения которой приведены в сирийском трактате Теодора бар Коная *Схолион*<sup>73</sup>), в которой также толкуется фигура Зеруббавела. Его имя, наряду с тремя другими именами<sup>74</sup>, ассоциируется с Иисусом. В тексте провозглашается, что на краю земли есть церковь, что Иисус вместе со своим отцом и матерью придут после Антихриста, который убьет евреев и все человечество.

Открываются оба варианта «Книги Зеруббавела» одинаковой фразой: *הדבר אשר היה אל זרובבל* – «вот, что произошло с Зеруббавелом». Далее в тексте Эйзенштена (Йеллиника) - *אל זרובבל פחת יהודה* - «...с Зеруббавелом, начальником Иудеи», в Oxford Ms. Heb. d. 11 (2797) более подробно - *יהודה פחת אל זרובבל בן יאלשאלת פחת* – «...с Зеруббавелом, сыном Шалтиэля, начальником Иудеи». Далее в тексте из *Ozar Midrashim* фрагмент предложения помещен в квадратные скобки.<sup>75</sup> (*וארבעה לחודש השביעי בהג (אחר הג)*)

<sup>71</sup> Even-Shmuel, *Midreshey Ge'ullah*, p. 225

<sup>72</sup> Расшифровка арабского источника принадлежит исследователю Мартину Шрайнеру: Martin Schreiner, "Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Literatur," in *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander-Kohut* (ed. George Alexander Kohut; Berlin: S. Calvary & Co., 1897), p. 509-10

<sup>73</sup> Stephen Gerö, "Ophite Gnosticism According to Theodore bar Koni's *Liber Scholiorum*," in *IV Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen-Oosterhesselen 10-12 September)* (ed. H. J. W. Drijvers et al.; *OrChrAn* 229; Rome: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987), p. 265-74.

<sup>74</sup> Авель, Менаше, Перун (принято читать Фараон). Более подробно в работе у Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer* (2 vols.; Giessen: Alfred Töpelmann, 1905- 15), 2:7 n.1.

<sup>75</sup> Во введении к Сефер Зеруббавел Эйзенштейн пишет, что все места, которые отличаются в написании от других редакций текста, он помещает в квадратные скобки.

בעשרים – «24 числа седьмого месяца, в праздник (после праздника)», последние слова-уточнения «в праздник (после праздника)» отсутствуют в варианте Бодлеанского текста. Автор делает точную датировку видения, которое произошло с Зеруббавелом – «24 числа седьмого месяца» - следующий день после праздника Суккот.<sup>76</sup> Здесь можно отметить еще одну характерную особенность текста – эсхатологические события, которые происходят с Зеруббавелом, отмечены важными датами для еврейской истории. В следующей фразе, где Зеруббавел рассказывает, что у него случилось видение на реке Кебар, есть расхождения в написании слов «видение»: у Эйзенштейна חזיון, в манускрипте – חזון – оба слова являются существительными и имеют одно и то же значение. Однако, если мы обратимся к словарю Маркуса Ястрова<sup>77</sup>, то обнаружим оба этих слова с одинаковым значением «vision» - «видение». Первый вариант написания - חזיון – достаточно часто встречается в текстах мудрецов и в текстах мидрашей, второй – חזון только один раз.<sup>78</sup> При этом חזון активно используется в рамках библейского повествования и чаще всего встречается в книгах Даниила и Иезекиила.<sup>79</sup> Вариантом חזיון также располагает Библия, но использует эту форму реже и в основном в тексте книги Иова, а также единично у Исаяи, Захарии и Самуила. В этой фразе есть еще одно расхождение – в названии географического места: у Эйзенштейна используется сочетание על נהר כבר – «на реке Кебар»<sup>80</sup>, в манускрипте написано просто בכבר – «на (реке) Кебар». Написание Эйзенштейна отсылает нас к пассажам книги пророка Иезекиила, в которых Господь явил

---

<sup>76</sup> Во время этого праздника вспоминается время, когда евреи жили в пустыне после исхода из Египта – строятся кущи, в которых живут на протяжении семи дней.

<sup>77</sup> Словарь, составленный на основе текстов таргумов, Вавилонского и Иерусалимского Талмудов и литературе мидрашей.

<sup>78</sup> У Ястрова на 442 – 443 страницах.

<sup>79</sup> Все случаи использования слова חזון и חזיון Библии описаны в словарной статье BDB.

<sup>80</sup> Относительно реального расположения реки Кебар - принято считать, что это одна и та же река, что и Евфрат. В словарной статье М. Ястрова упоминается отрывок из Берешит Рабба 16: הוא פרט הוא נהר כבר – «Это Евфрат – река Кебар». 609 страница словаря Ястрова.

свое слово пророку на реке Кебар.<sup>81</sup> В тексте Эйзенштейна используется такое же написание על נהר כבר как и в книге Иезекиила.

Следующее расхождение двух текстов в предложении, где Зеруббавел произносит молитву *амиды* (так называемую молитву стояния). У Эйзенштейна этот пассаж выглядит так: [מחיה המתים]’ וְאָמַר בְּרוּךְ אַתָּה ה' - «И сказал я: «Благословен ты, Господь, возвращающий мертвых к жизни». Далее продолжается повествование: ... נָהַם לִבִּי עָלַי - «Возопило сердце во мне...». В манускрипте этот фрагмент выглядит иначе: רֹדֵב אַתָּה 'מַחְיֵה הַמֵּתִים נָהַם לִבִּי עָלַי - באומרים – «в то время, когда говорил/говоря «Благословен ты, Господь, возвращающий мертвых к жизни», возопило сердце во мне». Фраза из манускрипта выглядит более оформленной, в ней логично видеть глагол נָהַם<sup>82</sup> (в форме перфекта), так как им открывается главное предложение после подчиненного предложения с придаточным באומרים. Поэтому кажется, что в варианте Эйзенштейна напрашивается такое же строение фразы, иначе следующее предложение - נָהַם לִבִּי עָלַי - выглядит несвязно с предыдущей фразой. С другой стороны, если автор действительно использует такое строение фразы, то оно не соответствует его замыслу относительно стилистики. По логике автора здесь вместо перфекта должна стоять конструкция «вав» плюс глагол в форме имперфекта и выглядеть так – וְיָנַהֵם.

Далее идет фраза «Каким (какой формы/какого вида) будет Храм вечный?»<sup>83</sup>, которая у Эйзенштейна выглядит намного стройнее, чем в манускрипте. В первом варианте - אֵיךְ יִהְיֶה צוֹרֵת הַבַּיִת לְעוֹלָמִים, части предложения согласованы между собой и с предыдущей фразой; во втором варианте - הִיא צוֹרֵת בַּיִת לְעוֹלָמִים, глагол стоит в форме перфекта, когда по логике должен быть имперфект – יִהְיֶה. Следующее расхождение во фразе «И дошел до меня голос (Его) и говорил Он со мной, как общаются между собой люди».<sup>84</sup> Эйзенштейн начинает фразу - וַיֵּצֵא אֵלַי קוֹל <...> - «И дошел до меня

<sup>81</sup> לִיְהוָה-כְּבָרָה - Иез. 1:1,3; Река Кебар также встречается еще в двух пассажах у Иезекиила – в 3:15, 3:23 и 10:22.

<sup>82</sup> «кричать, делать шум»

<sup>83</sup> Перевод мой, на основе текста Сефер Зеруббавел из сборника Юлиуса Эйзенштейна.

<sup>84</sup> Перевод мой.



голос», в манускрипте используется просто сочетание - <...>ויען לי (וידבר עמי) – «(Говорил он со мной) и ответил мне<...>». В художественном плане интереснее выглядит первый вариант фразы, это, в некотором роде высокий стиль. В текстах далее будут расхождения в порядке использования тех или иных слов. Например, фраза «был я направлен к своему дому» у Эйзенштейна выглядит так ואפנה לביתי, в манускрипте выражение выглядит по-другому - ואביא לביתי, что в свою очередь переводится – «был я приведен к своему дому».

Интересное расхождение в следующей фразе: «Встал я помолиться/начал я молиться, как в (самом) начале». <sup>85</sup> При этом у Эйзенштейна фраза на иврите выглядит так: ואקום ואתפלל כבתחילה – «начал я молиться, как в начале», в манускрипте фраза выглядит иначе и, соответственно, переводится иначе: ואקום תנפלה הכבתחיל – «и распростерся я, как в начале». У обоих текстов получается своеобразная игра слов, создается впечатление, что два текста ведут диалог между собой. Используются два глагола, одинаковой породы (hitpael), созвучные между собой, но с разными значениями.

Иногда в обоих текстах используются одни и те же формы слов, но в манускрипте они написаны с ошибкой. Например, во фразе «закончил я свою молитву» в Ozar Midrashim написано – ואגמור תפלת, в манускрипте в первом слове стоит лишняя буква «хей» - ואגמורה תפלת. Также показателен момент, в котором Господь обращается к Зеруббавелу и произносит фразу «ты будешь жив/да будешь жив ты!». В печатном издании *Сефер Зеруббавел* форма императива/имперфекта 2 лица, единственного числа глагола היה использована верно, фраза выглядит так - תהי חי – переводится будущим временем, в манускрипте - תהא חי – в форме будущего времени сделана опечатка: вместо буквы «йуд» стоит «алеф».

Текст печатного издания «Книги Зеруббавела» в сборнике Эйзенштейна выглядит, в целом, значительно более стройным, так как он

---

<sup>85</sup> Перевод мой.

издавался на основе двух манускриптов (следовательно, был составлен усредненный вариант). В нем нет повторов, которые утяжеляют художественный текст. В варианте оксфордского манускрипта повторяются вводные фразы, которые не несут смысловой нагрузки. Например, в манускрипте повторяется формула, в которой Господь обращается к Зеруббавелу – אמריו אלי אתה זרובבל...<...>ואומר אני עבדך. В тексте Эйзенштейна повторение фразы отсутствует, есть вероятность, что в исходных источниках печатного текста этот повтор был. Помимо этого манускрипт также более утяжелен глаголами, открывающими прямую речь, наподобие ואען, ואומר – «ответил», «сказал» и др.

Фраза, в которой Зеруббавел спрашивает у Господа «Что могу спросить (у тебя)/что спрошу? (Что) дни мои коротки [конец близок] и исполнены?», передается в источниках по-разному. У Эйзенштейна - ציק ימי ומלאו ימי - [קרב] קרבו, в манускрипте - מה אשאל, קצרו כי קטן קיצו ומלאו ימיו - скорее всего, на месте слова קטן (которое больше имеет значение «уменьшаться», поэтому плохо согласуется со следующим словом). Видится уместным использовать слово ברב из издания Эйзенштейна вместо קטן, тогда перевод будет следующим: «что конец близок и дни мои исполнены».

В пассаже, где описывается, что Господь направил Зеруббавела в Ниневию также есть интересные расхождения у текстов Эйзенштейна и манускрипта. Фраза в печатном издании: «<Стал расстилаться ветер между небом и землей, и унес он меня> в большой/великий город Ниневию – в город крови<sup>86</sup>...»<sup>87</sup> - («<...> עיר דמים היא, ולהגד, היא עיר דמים»), в манускрипте выглядит немного иначе – «<...> עיר הדמים [הדמים] והיא עיר הדמים». Во-первых, используется предлог ב, обозначающий не направление (как предлог ל), а место (образ действия, время). В этом плане, текст Эйзенштейна грамматически более правильный. Во-вторых, текст манускрипта

<sup>86</sup> עיר מהדמי или «город крови» - сочетание отсылает нас к книгам: Иез. 22:2, 24:6 и Наум. 3:1. Город крови – это также возможная аналогия с Эдомом и эдомитянами, так евреи называли римлян.

<sup>87</sup> Перевод мой.

дополнительно уточняет место расположения города, называет Ниневию<sup>88</sup>, помимо «города крови», «городом воды<sup>89</sup>», это вероятно означает, что город Ниневия расположен в районе рек. Этот город в данном тексте исследователи соотносят с Римом, который позже появится в тексте и будет назван «Великий Рим» (רומא רבה).

В следующем пассаже, когда Зеруббавел собирается «помолиться и умилоостивиться (снискать милость) перед лицом Бога Израиля» оба источника по-разному строят фразу. Эйзенштейн использует формулу - <אלהי ישראל> פני לחלות את פני<sup>90</sup>, которую автор калькирует с библейской – из книги пророка Захарии 7:2 и 8:21 - 22. В тексте манускрипта фраза выглядит иначе - לחלות את שם י אלהי ישראל – «умилоостивить Господа Бога Израиля».

Фраза, которая следует далее – «<...>поведал я о своих грехах и сказал Ему: «Господи, я виноват в грехах и преступлениях, которые совершал, и они приносили мне боль. Но ты, Бог Израиля, который совершает все своим дыханием/духом, словом своим возвращаешь мертвых к жизни», похожа в обоих вариантах текста больше по смыслу. Они кардинально расходятся как в использовании лексики и глагольных форм, так и в построении фразы. У Эйзенштейна она выглядит так: «<...> אשר עשית הכל ברוח פיך ובמאמרך מתים יחיו <...> על פשעי וחטאתי ואומר אנה' חטאתי פשעתי ואשמתי כי נחלו כאבי. אתה הוא אלהי ישראל ואתודה. Фразу из манускрипта не будем приводить целиком, только обозначу, в каких местах имеются различия у обоих текстов. Во-первых, слово «поведал»<sup>91</sup> - написание печатного издания (אתודה) расходится (и, скорее

---

<sup>88</sup> Ниневия – древняя столица Ассирии. Слово происходит от корня נב, которое имеет несколько значений: 1. «процветать», 2. «сохранять», 3. «исчезать». Возможно, что для автора Ниневия являлся тем городом, в котором произойдет эсхатологическая война, которая стала бы исходом конфликта между Персией и Византией в 627 году (Michel Sacramento Three Apocalypses of the early Muslim Period in the Context of Confrontations, Cardiff University, 2005; p. 186).

<sup>89</sup> עיר המים или «город воды (город, расположенный в районе рек)» - такое сочетание отсылает нас к Сам. 12:27.

<sup>90</sup> Глагол образован от корня חלל, одно из значений которого в породе Piel «искать милость, умилоостивиться».

<sup>91</sup> Глагол образован от корня יד. В обоих текстах очевидно стоит в породе Hitpael (в тексте манускрипта точно в этой породе). Следовательно, на основе манускрипта можно, в том числе, правильно определить значение слова в данной породе - «повеждать, исповедоваться, признаться в прегрешениях» (на основе словарной статьи словаря Маркуса Ястрова, с. 564).

всего, грамматически является неверным) с написанием в манускрипте (אתוודה). Очевидно, что глагол в обоих источниках стоит в породе Nitrael, при этом в написании используют одну или две буквы «вав». Возможно, здесь сказывается различие грамматической нормы в разные эпохи. Во-вторых, манускрипт использует в ряду синонимов - פשעתי, חטאתי дополнительно глагол עויתי – «грешил я», а также вместо фразы כי נחלו כאבי – «они приносили мне боль» использует фразу כי נחלק לבי – «ведь сердце мое разбито». Оба глагола во фразах в породе Nifal, первый образован от корня חלה («испытывать боль, быть больным»), второй – от корня חלק («быть разбитым, разделенным»). Возможно, что в варианте Эйзенштейна есть игра слов: глагола חלה, который означает в породе Piel «снискать милость» и глагола חלק, который означает в породе Nifal «испытывать боль».

И последнее в этой фразе «...<ты, Бог Израиля, который совершает все> своим дыханием/духом, словом своим возвращаешь мертвых к жизни». В манускрипте выглядит так: במאמר פיך דברבו שפתיך מתים יהיו – «словом своим возвращаешь мертвых к жизни»: вместо слова רוּח – «дух», использовано מאמר – «слово».

Следующий интересный момент, который отмечается в обоих текстах - эпизод, когда Господь направляет Зеруббавела в «дом нечистоты» (возможно более уместный перевод - «капище», так как мы говорим о храме) - התורף - בית<sup>92</sup> (в манускрипте названное сочетание написано иначе - בית החורף – «зимний дом», что, скорее всего, является опечаткой). Исследователи подкрепляют аргумент в пользу книжного варианта Эйзенштейна тем, что такой термин использовался в Средневековой еврейской литературе для обозначения христианской церкви или собора.<sup>93</sup> Автор далее локализует и уточняет, где расположено это место – «расположен на рынке» - מקום השוק (в обоих источниках одинаково). Здесь легко можно представить

---

<sup>92</sup> В редакции Юлиуса Эйзенштейна, но в скобках он приводит другой вариант названия - בית הלצות – «дом нечестивых».

<sup>93</sup> Messianic Mystics (Yale University Press, New Haven, London, 1998), 347

средневековый город, центром которого выступает главная площадь и рынок, на которых часто располагались соборы и церкви.

Следующая остановка по ходу текста – когда Господь приказывает Зеруббавелу идти дальше и приводит его к человеку: «увидел я человека опозоренного и разбитого» - וראיתי איש נבזה ופצוע (одинаково в обоих источниках). Но текст манускрипта дополняет этого человека двумя дополнительными эпитетами: דכא ומכאוב – «угнетенный и больной». Позже из текста мы узнаем, что это и есть Мессия. Однако слова «опозоренный» и «разбитый» также отсылают нас к образу «страдающего Мессии», который можно встретить в трактате Санхедрин 98a<sup>94</sup> («Сказал Илия рабби Йехошуе: «Сидит Мессия у ворот Рима среди прокаженных»). В контексте *Сефер Зеруббавел* вместо Рима исследователи считают правильным «читать» Константинополь. Как считает Марта Химмельфарб, что, использованный в данном пассаже образ «страдающего Мессии» вряд ли создавался автором апокрифического произведения на основе сюжета трактата из Вавилонского Талмуда. Она полагает, что в этом случае данный пассаж не содержит особенно важную деталь этого сюжета – Мессия изображен не просто сидящим среди прокаженных, но также постоянно перевязывающим их раны. Этот момент вряд ли бы остался незамеченным автором «Книги Зеруббавела». Поэтому Химмельфарб полагает, что источником для «страдающего Мессии» стала другая традиция, отличная от Талмуда.

Следующее расхождение двух текстов во фразе, с которой прокаженный человек обращается к Зеруббавелу: «Зеруббавел! Что у тебя здесь?». В тексте Эйзенштейна она выглядит просто – מה לך פה – автор использует библейскую формулу.<sup>95</sup> В манускрипте фраза более развернутая - מה מלאכתך בזה או מי הביאך היום – «какое дело у тебя здесь или кто привел тебя сюда». Слово מלאכה<sup>96</sup>, распространенное слово в библейском повествовании, и сочетание מה מלאכתך встречается у Ионы в 1:8.

<sup>94</sup> Образ страдающего Мессии также встречается в тексте Ис. 53:3.

<sup>95</sup> Встречается у Исаи в 22:16, 52:5, 1 Цар. 19:13, Судей 18:13.

<sup>96</sup> На основе словарной статьи BDB.

Печатный текст и манускрипт по-разному называют Рим – когда человек говорит Зеруббавелу «Не бойся того, что (собирается) Он показать тебе». Но так как смысл слов его был пустым для меня, то спросил я у него (человека) название этой местности. Он ответил: «Это Великий Рим...». У Эйзенштейна Рим - רומא רבה, в манускрипте - רומי רבתי. Далее в печатном варианте текста человек сообщает Зеруббавелу, что он (этот человек) Мессия<sup>97</sup>, и что ему нельзя находиться здесь до наступления конца времен. В тексте из Ozar Midrashim используется сочетание קץ לט – «конец времен» - этот термин исследователи считают так называемым *terminus technicus* для обозначения эсхатологических времен, который отсылает читателя к книге Даниила 8:17; 11:25, 40; 12:4, 9.<sup>98</sup>

В манускрипте его сообщение предваряется вопросами Зеурббавела о том, кто он, как его имя и что он здесь делает. Зеруббавел обращается מוֹרֵי – распространенное в Библии обращение к уважаемому и почтенному человеку (больше всего в таком значении используется в книге Бытия – 40:7, 24:9, 18:12, 23:6 и др.)<sup>99</sup>. Далее в тексте манускрипта человек говорит о том, что он Мессия, сын Иезекии. Весь этот пассаж отсутствует в печатном тексте Книги Зеруббавела Эйзенштейна. Некоторые исследователи, в частности Израэль Леви, сообщают: уточнение, что Мессия является сыном Иезекии, отсутствует во многих манускриптах и печатных изданиях Сефер Зеруббавел, фрагмент «сын Иезекии» был в манускрипте немного затерт и был, возможно, приписан автором этого извода. Исследователь предполагает, что переписчик мог основывать свои предложения на том, что ниже в тексте говорится о Мессии Менахеме сыне Амиэля, при этом помнить фразу из

---

<sup>97</sup> Весь пассаж - с начала текста и вплоть до момента встречи с Мессией и Метатроном – исследователи полагают как нечто, что не совсем свойственно духу иудаизма. А именно, если смотреть с позиций христианства на то, как Зеруббавел свободно напрямую обращается к Богу, то его можно принять за некоего Святого, у которого есть привилегированное право общения с Богом. До момента встречи с шестикрылым человеком, у Зеруббавела есть уникальная возможность внимать словам Бога непосредственно.

<sup>98</sup> John C. Reeves Sefer Zerubbabel, p. 17.

<sup>99</sup> В таком же значении используется в Исходе, Второзаконии, у пророков, в Псалмах, Притчах, 1-2 Книгах Царей, в Хрониках.

трактата Санхедрин 98b: ויש אומרים מנחם בן חזקיה שמו – «Говорят, что его имя (Мессии) Менахем сын Иезекии».<sup>100</sup>

После того, как повествование выравнивается, в обоих источниках идет следующая фраза: в варианте Эйзенштейна «Как услышал это, то чтобы понять (смысл), спрятал лицо своё от него; потом вернулся и снова спрятался, так как увидел я» - «...הסתרתי פני...>והסתרתי כי ראיתי...», но в манускрипте вместо «спрятал свое лицо» автор пишет: «Я замолчал и спрятал свое лицо от него, и загорелась во мне ярость» - «...>ותבער בי חמתי» - «הקרשתי ואסתיר». Леви считает, что этот фрагмент в манускрипте следует читать иначе – не «во мне загорелась ярость», а «его лицо покраснело (от злости) и его одежды сменились» - ...ויאדמו פניו וישתנו...». Свое предположение Леви основывает на тексте манускрипта T-S A45.19.<sup>101</sup> Выражение הסתרתי פני отсылает к Ис. 50:6, особенно к 54:8, а также к Иер. 33:5.<sup>102</sup>

Далее оба текста используют два разных эпитета для Мессии. В печатном тексте это נר ישראל<sup>103</sup> – «свеча Израиля», в оксфордском манускрипте - אור ישראל – «свет Израиля». Если мы обратимся к словарной статье BDB, то там отдельно будет выписано это сочетание, которое следует понимать в качестве образного выражения для обозначения процветания и благополучия. Тогда в контексте *Сефер Зеруббавел* «свечу Израиля» можно трактовать следующим образом - с приходом Мессии грядет наступление лучших времен.

В следующем пассаже обоих источников автор сообщает, что перед Зеруббавелом предстает «человек с крыльями». При этом в тексте Эйзенштейна этот фрагмент на иврите выглядит так: איש בעל [שש] כנפים – при этом, мне видится возможным трактовать שש не числом «шесть». Возможно, автор имел в виду человека, у которого «есть» (יש) крылья – он мог пропустить букву «йуд» между двумя буквами «шин». Если принять такой

<sup>100</sup> Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Mishnah* (New York: Macmillan, 1955), p. 463-65.

<sup>101</sup> Levi, «L'Apocalypse», p. 132.

<sup>102</sup> На основе словарной статьи BDB.

<sup>103</sup> На основе словарной статьи BDB, сочетание נר ישראל приводится на слово נר. В частности, в статье говорится, что это выражение встречается только во 2-й книге Царств 21:17.

вариант трактовки, то диссонанса с текстом манускрипта будет меньше. Но, скорее всего, верным является вариант печатного издания. Шестикрылый человек – отсылка к пассажиру из книги Иезекиила. В оксфордском варианте написано человек этот *איש בעל כנפים* – «человек с крыльями», и только дальше уточняется *ולו שתי כנפים* - «и у него два крыла». Из дальнейшего повествование мы узнаем, что человек с крыльями – Михаэль/Метатрон. Любопытно, что в оксфордском манускрипте рассказ Михаэля/Метатрона предваряется вопросами Зеруббавела о том, кто он. В издании Эйзенштейна «человек с крыльями» сразу же начинает рассказывать о себе и описывать Зеруббавелу свое могущество: «И он сказал мне, что был он начальником армии всего Израиля, которая сражалась с Синнахерибом и с царями Ханаана; а (теперь) он готов сразиться в Войне Господа вместе с Мессией (*ה משיח*) против сильного царя Армилуса, рожденного от камня». Но о том, что он и есть Метатрон/Михаэль читатель сможет узнать только в следующей фразе. В манускрипте этот пассаж выглядит несколько иначе, после вопроса Зеруббавела о том, кто он, «человек с крыльями» отвечает и сразу говорит, что «Я Михаэль, тот, кто принес добрые вести Саре». <sup>104</sup> В тексте Эйзенштейна Метатрон получает следующие эпитеты: *מטטרון המלאך* - «ангел Метатрон» и дальше написано так *אני הוא מט"ט שר הפנים ומיכאל שמי* – «я Метатрон, начальник воинства, и имя мое Михаэль». В оксфордском варианте Михаэль ни разу напрямую не ассоциирует себя с Метатроном. Но есть один фрагмент в манускрипте *ויען מיכאל למטטרון ויאמר אלי* – «ответил Михаэль Метатрону, потом сказал мне» - Израэль Леви, а с ним и Джон Ривз, полагают, что трактовать надо этот отрывок иначе – «Михаэль, он же Метатрон, ответил мне». Тогда перед нами стандартная формула, предваряющая прямую речь *ויען...ויאמר*, которая переводится на русский язык просто «ответил» или «сказал».

Выше упоминалось, что для апокрифической литературы свойственно наличие в тексте дополнительных сил в виде ангелов. В данном пассаже они

---

<sup>104</sup> Быт. 18:10.



появляются, точнее появляется один из них – Метатрон/Михаэль (в обоих текстах)<sup>105</sup>. Метатрон<sup>106</sup> представляется в текстах второй половины первого тысячелетия в виде посредника в эсхатологических таинствах. Он выступает в роли ангела и учителя, который может передавать секретное знание человеку, а тот, в свою очередь, передает это ценное знание в письменном виде всем остальным людям. В роли таких посредников были Михаил, Гавриил, Уриил, Иисус и Илия. Метатрон появляется в этом ряду в Третьей Книге Эноха. Появление этой книги соотносят со временем особенного интереса и мессианских идей в VII и VIII веках. Как полагает Гершом Шолем, ядро книги (3 – 15 главы) создавалось в течение V – VI вв.<sup>107</sup> В Третьей Книге Эноха описывается путешествие на небеса рабби Ишмаэля – мудреца II века эпохи таннаев, выдающаяся личность в *литературе хэчалот* (*литературе чертогов*). Когда он достигает врат седьмого и последнего дворца (чертога), то там он встречается с Метатроном, ангелом Божественного присутствия, который сопровождает рабби Ишмаэля в его путешествии по седьмому чертогу.

Как мы помним, в варианте текста Эйзенштена, Метатрон называется двумя эпитетами: מטטרון המלאך - «ангел Метатрон» и מטטרון שר הפנים «Метатрон, начальник Божественного присутствия». Такие определения для Метатрона из «Книги Зеруббавела» безусловно коррелируют с Метатроном из Третьей Книги Эноха. Поэтому мы не исключаем возможность знакомства анонимного автора *Сефер Зеруббавел* с сюжетом еврейской книги Эноха, а может и с самой книгой. Помимо упомянутых эпитетов в издании Эйзенштейна встречается еще один эпитет для Метатрона - שר צבא – «начальник воинства». Если говорить о библейском тексте, то Метатрон ни разу не появляется в нем. Исследователи, в частности, Джон Ривз<sup>108</sup>,

---

<sup>105</sup> Если мы принимаем вариант прочтения отрывка «сказал Михаэль, он же Метатрон» вместо «сказал Михаэль Метатрону» в манускрипте.

<sup>106</sup> В Вавилонском Талмуде Метатрон упоминается трижды: в трактатах Хагига, 15a; Санхедрин, 38b; ,Авода Зара, 3b.

<sup>107</sup> G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, 7 n.19; Alexander, *OTP* 1:227-28

<sup>108</sup> John C. Reeves *Excursus on Metatron as apocalyptic persona*, p. 7.

полагают, что возможно ассоциировать Михаила (ангела) из Дан. 12:1<sup>109</sup> с Метатроном, так как в данном пассаже из Библии Михаил получает эпитет - השר הגדול.

В обоих источниках, в том пассаже, где «ангел Метатрон» сообщает Зеруббавелу о своей готовности сразиться вместе с Мессией против сильного Армилуса, используется эпитет עז פנים – «сильный лицом» или просто «сильный». У Эйзенштейна это определение относится к Армилусу. Это сочетание отсылает нас к библейским пассажам в текстах Втор. 28:50 и Дан. 8:23, причем у Даниила это сочетание согласовано дополнено המלך, получается, сочетание עז פנים המלך – «сильный царь», которое мы встречаем в *Сефер Зеруббавел*, имеет прямую отсылку к книге Даниила.<sup>110</sup> Однако, если мы посмотрим текст манускрипта, то там разделены Армилус, царь и «сильный» - выглядит это так - עם מלך ועז פנים ועם ארמילוס. В этом варианте текста у Метатрона и Мессии, вместо одного противника, получается целых три.

В обоих источниках есть один и тот же пассаж, в котором Метатрон рассказывает свою «биографию». «Я Метатрон<...> Я тот, кто вел Авраама по всей земле Ханаана; я тот, кто спас Исаака<sup>111</sup>, я был с Йаковом, когда тот переходил (реку) Йавок (יבוק)<sup>112</sup>; я вел Израиль по пустыне сорок лет во имя Господа; я тот, кто открылся Иехошуе в Гилгале.<sup>113</sup> Я тот, чье имя подобно имени Учителя (רבי), Его имя внутри меня. А ты, Зеруббавел [сын Шалтиэля], спроси у меня, и я скажу (тебе), что произойдет у твоего народа в конце дней (באחרית הימים)». Этот отрывок содержит множество отсылок к библейскому тексту. Также в этом пассаже содержится важная фраза, которая отсылает нас к книге Исхода 23:21. Метатрон говорит: «Я тот, чье имя подобно имени

---

<sup>109</sup> «И восстанет в то время Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа твоего; и наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени; но спасутся в это время из народа твоего все, которые найдены будут записанными в книге».

<sup>110</sup> Контекстуально пассаж из Даниила дополняет образ злодея Армилуса из «Книги Зеруббавела». В Дан. 8:23 сказано: «Под конец же царства их, когда отступники исполнят меру беззаконий своих, восстанет царь наглый и искусный в коварстве». Текст на русском языке приводится по Синодальному переводу Библии.

<sup>111</sup> Быт. 22:11 – 13.

<sup>112</sup> Быт. 32:25 – 31.

<sup>113</sup> Иисус Наввин 5:13 – 15.

Учителя (רבי), Его имя внутри меня». Г. Шолем обнаруживает в одном из отрывков Талмуда – в трактате Санхедрин, 38b, отсылку к традиции IV в., которая утверждает, что Метатрон – это ангел, о котором говорится в Исх. 23:21 следующее: «Блуди себя пред лицом его<...> ибо Имя Мое в нем».<sup>114</sup> И. Тантлевский предлагает толкование, которое основывает на 10-й главе *Апокалипсиса Авраама*.<sup>115</sup> «Такое толкование относится к ангелу Йахоэлу (Йаоэлу), глаголющему Аврааму: «Я наречен Йахоэлом... сила, благодаря несказуемому Имени, пребывает во мне». То, что имя Йахоэл заключает в себе Имя Бога, очевидно».<sup>116</sup> Стоит также заметить, что в тексте манускрипта есть еще одно уточнение относительно имени Метатрона – הוא בגימ' שדי<sup>117</sup> מטטרון, где גימ' – сокращенное גמטריא – «гематрия». Если посчитать, то в оба имени имеют числовое выражение – 314. Возможно этот вариант – интерпретация фразы «Его имя внутри меня», которая в тексте манускрипта отсутствует.

В следующем пассаже оба варианта расходятся в описании Армилуса: издание Эйзенштейна пишет ארמילוס בן אבן שיצא מהאבן – «Армилус, сын камня, вышедший из камня». Образ Армилуса из сказанного ассоциируется с неким истуканом или идолом, который был создан из камня. В манускрипте говорится, что Армилус, «сын Сатана» и он вышел из каменной статуи - האבן הוצא מן צלמת ארמילוס בן שטן הואש יוצא מן צלמת. Следует заметить, что используемый в данном варианте глагол יוצא, может помочь в интерпретации сочетания שיצא в печатном издании. Тогда оно будет переводиться как «который вышел». Упоминание Сатана в издании Эйзенштейна в контексте с Армилусом будет позже, но там не будет говорится о том, что Армилус, сын Сатана, а фрагмент будет сказано «Камень этот покоится у Сатана. От него (камня)

<sup>114</sup> И. Р. Тантлевский отмечает, что «в оригинальном тексте имеется в виду Ангел, которого Господь посылает пред израильянами на пути из Египта в Землю Обетованную».

<sup>115</sup> Время создания этого текста относят к I – II вв., полагают, что оригинал был написан на еврейском языке; однако до нас дошла только славянский вариант текста.

<sup>116</sup> Тантлевский И. Книги Еноха. Сефер Йецира. Книга создания. (Серия "Bibliotheca Judaica". Арамейские фрагменты книги Еноха из Кумрана. Еврейская книга Еноха, или книга небесных дворцов (3 Енох). Издательство Гешарим, 2002 г. С. 132.

<sup>117</sup> Как известно יטו – один из эпитетов, применяемых для характеристики могущества Бога.

произошел Армилус». Получается, что в обоих текстах Армилус происходит «от камня», но в одном случае он בן אבן – «сын камня», в другом он – «בן שטן». Так или иначе, в сюжете появляется еще одна сила – демоническая. Использование в тексте фигуры Сатана, по всей видимости, объясняется влиянием христианского представления о нем, так как в *Сефер Зеруббавел* он приобретает антагонистический характер, как противник Бога и Мессии. Подобная идея развивалась больше в рамках христианского учения. В текстах Нового Завета Сатан (Антихрист) – тот, кто правит царством тьмы, он противник Иисуса, который стремится постоянно ввести его в заблуждение. В традиции Ветхого Завета Сатан – нарицательное имя, он не является демоническим героем; он тот, кто мешает или препятствует.

Обращаясь к вопросу трактовки фигуры Армилуса/Антихриста в тексте, важно упомянуть, что первым, кто обращается и упоминает о нем был это Саадия. Он говорит о существующей еврейской традиции VIII века, которая заключалась в следующем: если евреи не признают, что они достойны мессианского спасения, то Всевышний накажет их ужасными страданиями. Тогда придет потомок из рода Иосифа и освободит евреев от мучений и от эдомитян (христиан). Но придет Армилус, который завоюет и разрушит Иерусалим и убьет население вместе с потомком (Мессией) из поколения Иосифа. Затем Армилус отправит евреев в изгнание в пустыню, но когда он очистятся, то появится (второй) Мессия, который освободит Иерусалим от Армилуса и убьет злодея. Только после этого наступит настоящее спасение. Этот фрагмент с упоминанием Армилуса дает возможность предположить, что представление об этой фигуре возникла во времена мусульманского правления (возможно, что даже под влиянием постройки храма Купола Скалы в конце VII века). Тогда пассаж о Мессии, который снова завоюет Иерусалим из рук Армилуса – интерполяция исламского Халифата. В подобном же ключе можно трактовать Армилуса из «Книги Зеруббавела» (сын Сатана и прекрасной мраморной статуи), «который будет править над всем миром, ни один человек не сможет устоять

перед ним. Все, кто не будет верить ему, умрут от его тяжелого меча <...>придет...в Израиль (אַרְצֵי יִשְׂרָאֵל), в Иерусалим, с десятью царями и убьет там Мессию сына Йосефа, а с ним его 16 праведников, а потом отправит Израиль в изгнание в пустыню» - это не кто иной, как пророк Мухаммед (арабский Мессия) и культ Каба.<sup>118</sup>

Стоит сразу упомянуть, что позже в обоих текстах также появится фигура Велиала.<sup>119</sup> «Статуя/камень», которая породит Армилуса, названа женой Велиала.<sup>120</sup> При этом в манускрипте автор делает интересный поворот и говорит, что «придет Сатан и познает ее, и от нее родится сын по имени Армилус». В тексте печатного издания автор соблюдает порядок и сообщает нам, что «Камень этот – жена Велиала. Когда познала она его (Велиала), то забеременела и родила Армилуса...». Однако, в тексте манускрипта фраза выглядит так – «אַבֵּן זֶה אֵיִשׁ בְּלִיעַל הוּא. וַיְבֵא שָׁטָן וַיִּשְׁכַּב עִמָּה» - исходя из контекста, фразу можно перевести иначе «Камень этот – злодей. Тогда придет Сатан и ляжет с ним». У автора, может показаться, есть несогласованность в роде. Но так как слово אֵבֶן – женского рода, и если мы хотим сказать «ляжет с ней (с камнем)», то согласование верно и предлог עִמָּה употреблен правильно. Но если мы хотим сказать, что «ляжет с ним (с человеком)», то согласование неверно. Как мне кажется, второй вариант трактовки является верным. Поэтому предложение<sup>121</sup> исследователей читать אֵבֶן вместо אֵיִשׁ мне кажется неуместным. Этот фрагмент из манускрипта также помогает понять пассаж в печатном тексте - אַבֵּן זֶה אֵיִשׁ שְׁכַב עִמָּה – фраза выглядит достаточно спорно, но

---

<sup>118</sup> Так называется храм в Мекке – главное место для паломников. В северо-восточном углу храма лежит «черный камень», который по преданию упал прямо с неба.

<sup>119</sup> Велиал - (בְּלִיעַל – букв. бесполезность, разрушение, также Белиал) используется для обозначения зла и часто встречается в словосочетаниях, характеризующих злых людей (напр., «человек Велиала», «сыны of Велиала»). Использование данного слова как имени собственного для Сатаны не найдено в еврейской Библии, но Велиал в качестве лидера сил Тьмы повсеместно встречается в псевдэпиграфических и кумранских документах, а также встречается один раз в Новом Завете в качестве определения для дьявола (2 Кор 6:15). В Кумранских текстах (Свиток войны 1QM, Благодарственные гимны 1QH) описывается борьба добра, которые представляет Учитель праведности, и зла, тёмных сил. Дуализм, борьба Правды и Кривды происходит также и на небесах между Архангелом Света и Архангелом Тьмы - ими являются арх. Михаил и Велиал.

<sup>121</sup> Предложение Джона Ривза.

можно было бы перевести ее так – «камень этот будет лежать у Сатана», при этом принять во внимание, что есть явное несогласование существительного אבן в женском роде и глагола שכב – в мужском. Но, сравнив с подобной фразой манускрипта становится ясно, что, скорее всего, в этом месте недостает слов <...> ויבא. הוא. איש בליעל הוא, тогда цепочка повествования и согласованность между словами восстанавливаются. Однако, в связи с этим появляется несоответствие в повествовании в целом, так как далее в печатном тексте сообщается, что «Камень этот – жена Велиала. Когда познала она его (Велиала), то забеременела и родила Армилуса». Тут возможно следующее: либо для автора Велиал и Сатан – фигура одна и та же, с одинаковыми характерными для нее чертами; либо текст был так компилирован, что появилось это несоответствие.

В качестве небольшого экскурса и дополнения относительно образа Армилуса интересно упомянуть о лже-мессии, о котором повествует хроника Исидора<sup>122</sup>, где говорится о мессии – Антихристе, замаскированном под видом Моисея. Этот лже-мессия был арестован халифом Язидом II и передал его на суд евреям Пумбедиты. В 748 году Абу Иса аль-Исфахани (Персия) утверждал, что он был предвестником появления Мессии. Он собрал армию с целью захватить Святую Землю и напал на Марвана II, но потерпел поражение в 749 году. Позже его сторонники организовали свою секту – Исаритов – первую секту после падения Израиля, которая просуществовала до X века.

В определенный момент в тексте появляются две новые фигуры, о которых рассказывает Метатрон Зеруббавелу. «Он ответил, что это Мессия (משיח), прибереженный для этого места до наступления конца времен (в другой редакции<sup>123</sup>: И сказал мне: «(Это) Мессия (משיח), который придёт при наступлении конца (בעת קץ), имя его Менахем сын Амиэля, который был

---

<sup>122</sup> Хроника Исидора (560 – 636 гг.).

<sup>123</sup> Здесь, скорее всего, в редакции Ozar Midrashim Юлиуса Эйзенштейна говорится об издании Вертхаймера, так как в опубликованном им манускрипте приводится такое же дополнение – «в пришествие Навуходносора в Иерусалим».

рожден от рода Давида, царя Израиля [в пришествие Навуходоносора в Иерусалим]». <sup>124</sup> Далее в печатном издании Эйзенштейна Зеруббавел задает вопрос, который снова приводится в квадратных скобках «[что за знаки уготовит Менахем сын Амизля?] <sup>125</sup> ». Этот фрагмент в манускрипте отсутствует, но, по всей видимости, он должен быть там, так как до и после лакуны написано - «И я, Зеруббавел, спросил у Метатрона, начальника воинства <далее идет пропуск> и ответил он (Метатрон) мне». Далее Метатрон говорит, что «Даст он (Шомрон и Иехуда) скипетр (жезл) спасения Хафцебе, матери Менахема, и явится перед ней звезда, [и все звезды со своих путей войн]. Жезл символически отсылает нас к жезлу Моисея (Исх. 4:1-3), который олицетворяет собой связь между Моисеем и Богом, в нашем случае – между матерью Мессии Хафцебой (כַּפְצִי-בָהּ у Эйзенштейна, כַּפְצִי-בָהּ в оксфордском манускрипте) и Богом. Явление звезды – ознаменование прихода Мессии (Менахема сына Амэля). Скипетр будет снова упомянут далее в тексте, но уже с некоторыми уточнениями, важными для понимания текста. Будет сказано – «Скипетр, который вручит Господь Хафцебе, матери Менахема, (будет) из миндального дерева. Этот скипетр спрятан в Раккате (городе Нафтали), это посох <sup>126</sup> Аарона, Моисея, Давида, царя Израиля. Он цветет в укрытом месте в определенное время и выпускает бутон, затем созревает миндаль. Элияху сын Элизера прячет его (скипетр) в Раккате, которая есть Тверия <sup>127</sup>, там же прячет он Мессию сына Эфраима». <sup>128</sup> Данный образ этого Мессии встречается, в том числе, и в других псевдэпиграфических сочинениях. В частности, в так называемом «Предсказании, приписываемом Даниилу», манускрипт которого хранится в Санкт-Петербурге, в Российской Национальной Библиотеке (коллекция А. С.

<sup>124</sup> Приведенная фраза – мой перевод на русский язык *Сефер Зеруббавел* из издания Ozar Midrashim Юлиуса Эйзенштейна.

<sup>125</sup> В издании Вертхаймера так же присутствует этот фрагмент, однако написание фразы различается: у Эйзенштейна - מה אותת שעשה מנחם עמיאל, у Вертхаймера - מה האותות אשר יעשה מנחם בן אמאל.

<sup>126</sup> Для обозначение слова «посох, скипетр, жезл» автор использует слово מטע.

<sup>127</sup> В печатном издании текста есть уточнение, что Ракката – это Тверия (также локализуется это место у И. Нав. 19:35). В манускрипте написано просто «спрятан в Раккате, что в Нафтали».

<sup>128</sup> Приведенная фраза – мой перевод на русский язык *Сефер Зеруббавел* из издания Ozar Midrashim Юлиуса Эйзенштейна. Мессия сын Эфраима далее в етексте будет фигурировать и как Мессия сын Иосифа.

Фирковича). В этом тексте Мессия называется *הַצְדִּיק בֶּן אֶפְרַיִם* - «праведником из Эфраима».<sup>129</sup>

В связи с темой Мессии стоит сразу упомянуть фрагмент *Сефер Зеруббавел*, в котором говорится «Этот скипетр спрятан в Раккате (городе Нафтали), это посох Аарона, Моше, Давида, царя Израиля. Он цветет в укрытом месте в определенное время и выпускает бутон (צֶצַח), затем созревает миндаль». Возможно, что бутон – это побег или отросток, который трактуется по-разному. Например, в Таргуме Ионатана слово «отросток» трактуется как царь, «побег» - как Мессия. У кумранитов в Благодарственном гимне Учителя (1QНа) 16:4-12 говорится о «деревьях, дающих жизнь» или «деревьях жизни», которые отождествляются с кумранской общиной, которые вскоре произведут «святой побег» - Мессию из дома Давида; побег произрастет из «ствола» - Учителя праведности. Побег - порождение всего Сада, получается, члены общины причастны к приближению пришествия Мессии. С помощью «ствола» и «деревьев» «побег» будет питаться «живой водой».<sup>130</sup>

Таким образом, в тексте *Сефер Зеруббавел* прослеживается тема двух Мессий. При этом отчетливо видно, что Мессии из рода Давида (Менахему сыну Амиэля) отводится главная и решающая роль в эсхатологической истории, он появляется только после смерти Мессии – Неемии сына Хушиэля (из рода Иосифа/Эфраима), который погибает в битве с Армилусом и его армией. Далее в тексте сообщается: «после этого придет Менахем сын Амиэля с Неемией и Элияху – придут они в Иерусалим в месяц Ав...». Этот пассаж рассматривают в качестве эксплицитного разворачивания темы воскресения и обнаруживают, в связи с этим, влияние христианской идеи смерти и следующего за ней воскресения.

---

<sup>129</sup> Нередко Эфраим символизирует новое царство Израиля: Иер 31:9, 18, 20; Иез 37:16, 20).

<sup>130</sup> Тантлевский И. Р. Когда [Бог] породит Мессию с ними...»: идея рождения Мессии Израиля в лоне Кумранского сообщества, Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина, Изд. ЛГУ им. А.С. Пушкина, Санкт-Петербург, 2014. С.97-98.



В качестве дополнения к рассуждению о Мессиях, не лишним будет упомянуть факт из *Хроники 754 года*.<sup>131</sup> В 721 году появляется некий сирийский еврей по имени Сиренус, который называет себя мессией. Он обещает, что восстановит Святую Землю. Сиренус мог сохраниться в сознании евреев как претендент на роль Мессии.

Необходимо подробнее рассмотреть тему матери Мессии, именуемой в тексте Хафцебой – ее образ очевидно коррелирует с Девой Марией. Ее появление видится исключительным для текста. Хафцебе выделяется одна из центральных ролей в *Сефер Зеруббавел*. Перед нами предстает воинствующая мать, так как в тексте сказано: ותצא חפצי בה ותהרוג ב` מלכים - «выйдет Хафцеба и убьет двух царей». Трактовку дополнительного героя – Хафцебы, которую предлагает исследователь Марта Химмельфарб, видится мне наиболее логичной. Химмельфарб полагает, что Хафцеба в «Книге Зеруббавела» появилась под влиянием существующей художественной традиции у христиан. Образ Девы Марии-Воительницы активно использовался в эпоху, современную автору Книги Зеруббавела. В Византийской империи, в период с конца VI до начала VIII вв. зачастую изображения Девы Марии брали в битвы<sup>132</sup> (что гарантировало победу), а также их помещали на городских стенах для защиты.<sup>133</sup> М. Химмельфарб также констатирует тот факт, что более поздние работы (эпохи становления ислама) используют образы Армилуса (в том числе образ его матери – каменной статуи), Неемии сына Хушиэля, но не матери Мессии.<sup>134</sup> Вероятно, здесь сказалось нежелание видеть фигуру, которая ассоциируется исключительно с христианством.

Развивая далее тему Матери-Воительницы, хочется также обратить внимание на фрагмент, который стоит в контексте с матерью Мессии: «Даст

---

<sup>131</sup> «The Chronical of 754» in K. B. Wolf *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain* (Liverpool: Liverpool University Press, 1990). P. 139 – 140.

<sup>132</sup> Например, А Кэмерон упоминает о роли Девы Марии-Заступницы в спасении Константинополя от нашествия аваров, о чем говорится в источниках, начиная с 626 г. (A. Cameron, *The Virgin's Robe: an Episode in the History of Early Seventh-Century Constantinople*, Byzantion 49, 1979, pp. 42–56).

<sup>133</sup> Martha Himmelfarb *The Apocalypse A Brief History*, P. 121.

<sup>134</sup> Martha Himmelfarb *The Apocalypse A Brief History*, P. 122.

он (Шомрон и Иехуда) скипетр спасения Хафцебе, матери Менахема, и явится перед ней звезда, [и все звезды со своих путей войн]». <sup>135</sup> В связи с этим тут же важно остановиться на символической трактовке звезд в тексте и в контексте образа Матери-Воительницы. Снова обратимся к Византии и ее иконографической традиции изображения звезд с Богородицей. Как отмечают исследователи, в македонский период <sup>136</sup> византийская культура активно начинает возрождать и перенимать классические (эллинистические) мотивы в искусстве. <sup>137</sup> В частности, символическая база и традиция изображения на мафории (ризе) <sup>138</sup> Девы Марии пополняется звездами <sup>139</sup> (до этого периода она изображалась с тремя крестами). Звезды в богородичном культе Византии связаны с тем, что Богоматерь почиталась как Воительница. В свою очередь, Богоматерь Оранта имеет своим истоком культ Афины (афиняне верили, что она будет биться с врагами вместе с афинскими воинами). Наряду с этой точкой зрения существует мнение исследователей, что одним из прообразов выступил Моисей, воздевший руки (тем самым помогал воинам одолевать соперника) во время битвы израильтян и амалекитян. <sup>140</sup>

Помимо упомянутых центральных героев, в обоих вариантах текста встречаются имена нескольких царей. Сначала текст повествует о двух царях, которых убьет Хафцеба: один из них некий Ноф (נוף) из Теймана (в обоих сравниваемых источниках он называется одинаково) и некий Итрис/Атрас (אטרס) – у Эйзенштейна или Истриан (איסריין) – в манускрипте, оба из Антиохии. Относительно имени Итрис есть одно важное замечание. Если мы предположим, что имя Итрис – это то же самое, что и имя Идрис, то

---

<sup>135</sup> Приведенная фраза – мой перевод на русский язык *Сефер Зеруббавел* из издания Ozar Midrashim Юлиуса Эйзенштейна.

<sup>136</sup> IX – XI вв.

<sup>137</sup> V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina*, Torino 1967. PP. 124–125.

<sup>138</sup> Верхняя одежда в виде длинного покрывала.

<sup>139</sup> Аналогичного вида звезды византийским мы обнаруживаем на изображениях древнегреческих воинов (например, изображение Ахилла на фрагменте краснофигурной амфоры) и пластинках из захоронений в Фессалониках в форме щита.

<sup>140</sup> Позиция С. С. Аверинцева в его работе К уяснению смысла надписи над конхой центральной абсиды Софии Киевской // *Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси*. М., 1972. С. 46.

получается очень интересная и важная отсылка к фигуре исламского пророка Идриса. Он дважды упоминается в тексте Корана, многие ранние комментаторы, как, например, Абу Джафар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари<sup>141</sup> и Аль-Байзави, соотносят фигуру Идриса с библейским Енохом.<sup>142</sup> Учитывая, что текст *Сефер Зеруббавел* мог создаваться в период, когда силу набирал ислам, то его влияние могло сказаться и в создании образа царя Итриса. Другой вариант имени – Истринан (איסרינן) – это, возможно, игра слов.<sup>143</sup> Имя Ноф – נוף тоже может быть игрой слов. В тексте манускрипта говорится (у Эйзенштейна этот пассаж отсутствует) - אשר הניף ידו על ירושלים - נוף מלך תימן и связано с глаголом «размахивать», «поднимать (руку)». Далее, ближе к концу текста, появляются 10 царей, которые будут править в течение семи лет до прихода Мессии: «(Перед приходом Мессии) будут править народами десять царей в течение семи лет: первый – Селикус из Асфамии, второй – Артимуc из страны Моря, третий – Килус (Телис) из Гитании, четвертый Фаулус из Галии, пятый - Дометрис (из Эдора) из Мортании (Мавритания – написано ממרטיא), шестой - Миракулус из Италии, седьмой – Архтонус из Эдомуса (из Родэма), восьмой из Сафлисаниса (Апалатус) с рек Арама, девятый – Фарос (Широн) из Персии<...>Десятый царь – Армилус, сын камня». <sup>144</sup> Написание имен и названий местностей практически не совпадает. Например, первый царь – Селикус (Силкус – в манускрипте) не только из Асфамии, но также есть уточнение – из «Сфарада, страны моря»; второй царь Артимуc не из страны моря, а из Гитании; третий Килус (в манускрипте Плиус или Флавий <sup>145</sup>) не из Гитании, а из Готии (גאלי); четвертый Фаулус (в манускрипте Галуас גלואס) из Галии; пятый Дометрис (в манускрипте Рамошдис или Аматрос) не из некоего Модитива, из Мавритании; седьмой Архтонус (в манускрипте Октиноc) не из Эдомуса, а из

<sup>141</sup> Комментатор, деятельность которого относится к IX – X вв.

<sup>142</sup> A Dictionary of Islam, T.P. Hughes, Ashraf Printing Press, repr. 1989. P. 192

<sup>143</sup> На иврите אסיר означает «заключенный, пленник».

<sup>144</sup> Приведенная фраза – мой перевод на русский язык *Сефер Зеруббавел* из издания Ozar Midrashim Юлиуса Эйзенштейна.

<sup>145</sup> Предположение Джона Ривза.

Дормиса; восьмой Апаластус - в манускрипте написано, что он просто с рек Арама, у печатного издания есть еще дополнительная локация Сафлисанис. Если учитывать, что изводы текста Книги Зеруббавела создавались в разное время, в разных местах и разными авторами, то не удивительна разница в наименованиях царей и местностей. Названия, которые автор использует, которые явно заимствованы из других языков. Очевидно, что некоторые названия калькированы с греческого языка. Тогда перед нами текст, в том числе, с заимствованиями, об этом явлении упоминалось выше в главе, посвященной разбору существующей в Средние века традиции калькирования иностранных слов.

Следующий пассаж, в котором упоминается еще один царь – посвящен персидскому правителю и его армии: «И встанет царь Персии (править) над Израилем, и настанет большое горе в Израиле; тогда выйдет Хафцеба, жена Натана-пророка с тем жезлом, который дал ей Господь; а Господь вселит в них (в персов) извращенный дух (רוח עוועים)<sup>146</sup>, и станут они убивать друг друга. И умрет нечестивец». Здесь важно отметить следующее: в обоих текстах нам сообщается, что это именно царь Персии, но в тексте манускрипта даже называется имя этого царя – некий Šērōy (שִׁירוֹ<sup>147</sup>). Это вполне историческая личность, Сассанидский царь Кавад II, который правил меньше одного года, придя к власти в 628 году. Тот факт, что Сассаниды с 614 г. распространяют свою власть над Палестиной, вполне мог повлиять на автора «Книги Зеруббавела», с помощью которой он выразил свои переживания относительно недавних политических событий.

После пассажа с Персидским царем и его армией, в текстах начинаются расхождения, начиная с фразы «упал я (на землю) и сказал<sup>148</sup> ему (Метатрону/Михаэлю): «Скажи мне правду о народе святом». В манускрипте Зеруббавел просит у Метатрона разъяснить ему слова пророка Исаяи и

---

<sup>146</sup> Ис. 19:14.

<sup>147</sup> The History of al-Ṭabarī, Volume V: The Sāsānids, the Byzantines, the Lakmids, and Yemen (trans. C. E. Bosworth; Albany: State University of New York Press, 1999). P. 381-99.

<sup>148</sup> В тексте написана форма перфекта, первого лица - ואמרתי, единственного числа – автор нарушает здесь библейскую стилистику, которой он придерживался в тексте.

говорит цитату из Исаяи 27:10: «Там будет пастись теленок, и там он будет покоиться и объедать ветви его». И Метатрон говорит ему, что «теленок этот – Ниневия, город крови, который и есть город Рим». Этот пассаж отсутствует в печатном тексте. Далее в обоих текстах продолжается повествование, в котором Метатрон говорит, что «От него (камня) произойдет Армилус, который будет править над всем миром, ни один человек не сможет устоять перед ним».

Эта фраза в манускрипте выглядит абсолютно по-другому: «И произойдет от него сын, имя которого Армилус, и разрушит<sup>149</sup> (погубит) народ и язык иврит». Исследователи полагают, что фраза могла быть искажена. Но здесь есть возможная игра слов между именем Армилуса и глагола «разрушать» (הרס) и с тем, что «Армилус разрушил народ». Игра связана с этимологией имени разрушителя: от греческого Армилус - ερημολαος<sup>150</sup> – «разрушитель людей». Такая этимология соответствует «валааму» - בעל עמ - трактуется в трактате Санхедрин 105а, как «разрушитель людей».

Последний из рассматриваемых пассажей, который важно упомянуть – фрагмент, который закрывает рассказ: «Это поведал Метатрон, начальник армии Господа, Зеруббавелу, сыну Шалтиэля, начальнику Иехуды во время изгнания, в дни персидского царя. И написали Захария сын Иддо<sup>151</sup> и пророк Элияху народу, что доживут они до конца времен (אחרית היםים). И выбрал Господь Зеруббавела и назначил вечно править с Менахемом сыном Амиэля. Приведет он с собой конец времен во все общины Израиля. И это место будет удостоено того, чтобы увидеть Храм и в скором времени увидеть Мессию – да будет так! (אמן אמן אמן), навсегда (סלה סלה סלה)». Здесь сразу обращает на себя внимание небольшое несоответствие – нам сообщается, что

<sup>149</sup> Использует глагол הרס – «разрушать».

<sup>150</sup> David M. Olster, Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994). PP. 170-71; 173-74

<sup>151</sup> Автор псевдэпиграфического текста по какой-то причине выбирает версию книги Эзры 5:1 и 6:14, где Иддо (אִדּוֹ) выступает отцом пророка Захарии; при этом, согласно тексту Зах. 1:1 и Зах. 1:7, является его дедом, отец пророка Захарии – некий Берахия (בְּרַחְיָהוּ).

«это поведал Метатрон...Зеруббавелу». Если вернуться к самому началу текста, то там Зеруббавел напрямую общается со Всевышним, и только потом появляется Метатрон. Возможно, для автора «Книги Зеруббавела» это расхождение не является существенным. Отличаются оба источника друг от друга тем, что в печатном издании текста говорится: «И написали Захария сын Иддо и пророк Элияху народу, что доживут они до конца времен (הַיָּמִים וְעַד־אַחֲרֵיהֶם)», здесь постулируется, что спасение еще только будет, народ доживет до этих дней, но эти времена только ожидаются. Тогда как манускрипт говорит иначе: «Эти слова, которые пересказал Метатрон Зеруббавелу, сыну Шалтиэля, правителю Иудеи, когда он жил в изгнании в период Персидской империи». И далее говорится, что «Захария сын Анана и Элияху записали (слова, переданные Метатроном Зеруббавелу), когда период изгнания завершился». В манускрипте этот фрагмент завершает текст, а в печатном издании отрывок больше, финальная фраза, отсутствующая в манускрипте, выглядит так: «И выбрал Господь Зеруббавела и назначил вечно править с Менахемом сыном Амиэля. Приведет он с собой конец времен во все общины Израиля. И это место будет удостоено того, чтобы увидеть Храм и в скором времени увидеть Мессию – да будет так! (אֲמֵן אֲמֵן אֲמֵן), навсегда (סְלָה סְלָה)».

Подводя итог рассмотрению вышеописанных случаев, на которые было важно обратить внимание в рамках комментария к тексту «Книги Зеруббавела» в данной главе, следует сделать ряд основных замечаний и общих впечатлений о двух редакциях *Сефер Зеруббавел*, представленных в печатном издании Ozar Midrashim Юлиуса Эйзенштейна и в манускрипте Бодлеанской библиотеки Oxford Ms. Heb. d. 11 (2797). Смысловое содержание и хронология повествования текстов совпадают, источники различаются своей нюансировкой. Иногда, как мы увидели, один текст в большей степени разворачивает тот или иной пассаж, а другой в меньшей, и наоборот. Местами в обоих текстах используются различные грамматические формы в одинаковых, в повествовательном плане, предложениях.

Помимо этого, текст манускрипта видится мне более историчным, в то время как у Эйзенштейна (а значит и у Йеллиника, который выступил редактором этого варианта, включив его в свой сборник *Бет ха-Мидраш* до Эйзенштейна) текст кажется более выхоложенным – имею в виду, что в этом варианте текста исторический контекст прослеживается не так явно. Под историческим контекстом я понимаю: упоминание тех или иных реальных личностей (в данном случае знаковых для еврейской истории). К ним относятся имена персидских правителей, название конкретных географических местностей, а также упоминание определенных исторических событий (например, военных столкновений по поводу территориального влияния над Палестиной: в контексте изучаемого произведения – выяснение отношений между Персией и Византией).

Исходя из степени выраженности в текстах исторического момента, можно заключить, что анонимными авторами преследовались разные цели. В основе задумки текста, издававшегося у Эйзенштейна, лежала в основном художественная составляющая. В дальнейшем первый редактор и издатель печатного издания Адольф Йеллинек, возможно, далее реализовал и развил эту идею «художественности» текста, выпустив его в составе второго тома своей *Бет ха-Мидраш*. А вслед за Йеллинеком это сделал Эйзенштейн. Кстати, стоит отметить, что у составителя антологии *Ozar Midrashim* на художественность текста намекает предисловие к *Сефер Зеруббавел*, информация в котором представлена больше в виде предания, нежели реальной исторической справки (особенно примечательно в этом плане упоминание слов Йеллиника относительно датировки текста, он говорит просто «sehr alt» - «очень старый». В тексте Эйзенштейна, например, единственный раз встречается отсылка к упоминанию Персии (פרס), когда в сюжете сообщается о приходе персидского царя: «И станет царь Персии

(править) над Израилем, и настанет большая горе в Израиле». <sup>152</sup> Далее «персидский царь» будет упоминаться только в заключительном пассаже текста. Как мне кажется, на основе данного, печатного, извода сложно проводить какой-либо исторический анализ.

В свою очередь, манускрипт Oxford Ms. Heb. d. 11 (2797) претендует на роль создателя альтернативной истории определенного исторического периода – персидского владычества. Хотя, безусловно, в нем может смущать тот факт, что автор искажает имена персидского царя, наряду с правильным именованием самого государства Персии (פרס). В то же время, поскольку сочинение анонимного автора не стремится стать историческим трактатом, а все же остается, в значительной степени, художественным произведением, то: во-первых, автор в праве использовать имена, не соответствующие реальным историческим персонажам; во-вторых, эти имена могут быть полностью вымышленными, аналогов которым не будет ни в исторических хрониках, ни в любом другом художественном тексте.

---

<sup>152</sup> Приведенная фраза – мой перевод на русский язык *Сефер Зеруббавел* из издания *Ozar Midrashim* Юлиуса Эйзенштейна. В пассаже видят аллюзию на реальное историческое событие, связанное с завоеванием территории Палестины персами в 614 году.



## Глава IV. Экскурс. Манихейская традиция

псевдэпиграфической литературы В связи с жанром еврейской псевдэпиграфической литературы, к которой относится исследуемая в данной работе «Книга Зеруббавела», хочется сделать небольшое отступление от центральной темы данного исследования -экскурс в традицию манихейской апокалиптической литературы. Он позволит более полно сформировать представление о явлении еврейской псевдэпиграфической литературы в целом, и апокалиптического жанра, в частности.

Как полагают исследователи, манихеи переняли еврейские художественные образы и создали на их основе ряд текстов, апокалипсисов. В ряде исследований<sup>153</sup> ученый приходит к выводу, что манихейские тексты во многом обязаны еврейской мысли и литературе эпохи Второго Храма. Несмотря на то, что тексты манихеев редко ссылаются на еврейскую Библию. Но очевидно, что в них появляются герои и события, описанные в ней. Пассажи о сотворении, о первых людях и их потомках, о роли Еноха и Ноя и другие значимые для библейского повествования сюжеты. Основные герои, которые появляются в таких текстах – Адам, Шет, Энош, Енох, Ной и Шем<sup>154</sup> (ссылкаб). Кёльнском Кодексе Мани – греческий манускрипт содержит в себе текст, который повествует о жизни Мани. Был составлен лидерами манихейской общины. Для нас этот текст важен тем, что в нем описываются религиозные практики и учения самого Мани. В том числе, в тексте Кодекса<sup>155</sup> содержатся «воспоминания» первых патриархов – это пять «апокалипсисов» от Адама, Шета, Эноша, Шема и Еноха.

Исследователями принято относить данные упоминания и отсылки к текстам «ранних патриархов» к жанру еврейских. Каждый фрагмент

---

<sup>153</sup> John C. Reeves, *Jewish Pseudepigrapha in Manichaeae Lite*. P. 174.

<sup>154</sup> John C. Reeves, *Jewish Pseudepigrapha in Manichaeae Lite*. P. 174.

<sup>155</sup> Помимо «воспоминаний» патриархов, в Кодексе есть две цитаты из посланий апостола Павла, а также несколько текстов с цитатами на тексты самого Мани. John C. Reeves, *Jewish Pseudepigrapha in Manichaeae Lite*. P.176.

озаглавлен «апокалипсисом», названный по имени того или иного автора. В каждую включены упоминания других текстов, якобы написанные также ими, которые дополняют их видение. В каждом подобном провидческом произведении мы обнаруживаем одного или более ангельских существ: чаще всего Балсамос (Адам) и Михаил (Энох). Также обязателен пассаж, в котором тот или иной провидец попадает на небеса, где ему открывается то, что обычный человек не увидит и не сможет, но также и различные секретные знания. Как, например, Шем оказывается в комнате, где на троне восседает Бог, которого Шем не только видит, но и слышит. В апокалиптическом тексте обязательно описываются экстатические состояния, в которые обязательно попадает главный герой: кто-то описывается дрожащим (как у Эноша и Еноха), кто-то падает ниц (как, например, Шем, простерся на земле пока голос из тронной комнаты не поднял его и не вдохнул жизнь в него, которая увеличила его силу и славу). В конце концов, тайное откровение обязательным образом должно быть тщательно сохранено и передано остальным. Самое важное во всех подобных текстах – близость их к такому жанру еврейской литературы, которые относятся к традиции *литературы хэхамот*.

В связи с этим необходимо упомянуть книгу некоего провидца по имени Эльхасая – основателя баптистской секты, среди которой некоторое время находились манихеи. Он жил в начале II века, и ему могла быть доступна некая «небесная книга». О тексте Эльхасая и о содержании нам известно из фрагментов Ипполита и Епифания<sup>156</sup>. Несмотря на то, что книга сохранилась частично, но написана она в духе эсхатологических идей. Среди пророчеств книги содержится пассаж о последней битве, которая пройдет между «злыми ангелами севера» (пассаж, явно созданный под влиянием отрывка из книги пророка Иезекиила, посвященного войне Гога и Магога – Иез. 38 – 39). Другой отрывок – фрагмент молитвы – «Я буду свидетельствовать от твоего

---

<sup>156</sup> A. F. J. Klijn and G. J. Reinink *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Leiden: Brill, 1973). P. 54 – 67, 114 – 123, 154 – 161, 194 – 197.

имени в день великого суда». В выражении «день великого суда» исследователи видят, в частности Баумгартен, заимствование из традиции Энохической апокалиптической литературы, для которой тема «дня великого суда» являлась лейтмотивом. Ипполит и Епифаний свидетельствуют также, что в видении Эльхасая также присутствуют два божественных существа гигантских размеров.<sup>157</sup> Совместное пребывание с группой Эльхасая могло повлиять на передачу группе манихеев традиций апокалиптической литературы и традиции меркавы, которые были в поле интересов секты Эльхасая. Манихейские тексты доказывают, что в них присутствовал значительный эсхатологический компонент.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> J. M. Baumgarten *The Book of Elkesai and Merkabah Mysticism*, JSJ 17 (1986). P. 219 – 220.

<sup>158</sup> J. C. Reeves *The Elchasaite' Sanhedrin of the Cologne Mani Codex in Light of Second Temple Jewish Sectarian Sources*. JJS 42 (1991). P. 88 – 91.

## Заключение

В заключении исследовательской работы хотелось бы отметить и подытожить все те моменты, которые я постаралась осветить в ходе анализа псевдэпиграфического текста «Книга Зеруббавела». Главным образом, что привлекает в этом тексте – его насыщенность образами, аллюзиями и цитатами на библейский текст. Главную черту, присущую подобного рода литературе, можно отметить уже из самого названия, так как авторство присваивается выдающейся личности еврейской истории и лидеру возвращения из пленения - Зеруббавелу.

Будучи написанным в жанре апокалиптической литературы, текст имеет все признаки, свойственные подобного рода сочинениям. Во-первых, в книге есть главный герой – Зеруббавел, к которому Всевышний направляет свое слово, и ему открывается видение. Это стилистически отсылает нас к таким библейским каноническим книгам, как книга Даниила или Иезекиила. Во-вторых, в тексте также встречаются сверхъестественные существа – посредники между Богом и человеком – Метатрон/Михаэль. Двойное написание имени ангела выбрано не случайно. В анализируемом тексте Метатрон называет себя Михаэлем: «я Метатрон, начальник воинства, и имя мое Михаэль». Это можно считать одной из особенностей анализируемого текста, когда в одной фигуре сливаются сразу два персонажа. И это добрый персонаж, который сообщит Зеруббавелю о грядущем спасении. Помимо доброй стороны в тексте также появляется воплощение демонской силы, имя которому Армилус. Злодей этот – порождение Сатана и прекрасного камня (в одном месте в тексте говорится, что это мраморный камень). Ему отводится роль убийцы «первого» Мессии – Неемии сына Хушиэля. Говоря о трактовке этой фигуры важно упомянуть рассуждения Саадии Гаона, который видит в образе злодея – наказание, посланное Всевышним за то, что они не признают, что достойны мессианского спасения. В тексте также, помимо вышеупомянутого Мессии – Неемии сына Хушиэля (из рода Иосифа),

появляется «второй» Мессия – Менахем сын Амиэля (из рода Давида), которому отводится главенствующая роль. Он станет единственным и последним провозвестником избавления.

В *Сефер Зеруббавел* представлен один из самых необычных и совсем не характерных фигур для еврейских псевдэпиграфических текстов – мать Мессии, которая именуется Хафцебой. В произведении ей отводится одна из самых центральных ролей. Мать предстает в образе матери-воительницы (в тексте есть пассаж, в котором сказано: «выйдет Хафцеба и убьет двух царей»). Возможно, что появление образа матери Мессии, тем более в образе воительницы, стало не случайным. Это могло произойти под влиянием существующей традиции у христиан. Такой необычный образ можно считать примером интертекстуального подхода автора в создании художественного произведения. И это безусловно не может привлекать исследователей. Возможно, что пассаж с матерью Мессии в еврейских текстах требует рассмотрения в отдельной работе.

Помимо сюжетной составляющей текста «Книги Зеруббавела» и обилия героев в нем, интерес представляет также история самого сочинения. Он известен как в ряде манускриптов и печатных изданий, каждый из которых отличается детально, но при этом все изводы и редакции имеют одинаковый сюжет и набор героев. Бывает, что один вариант произведения дополняет другой и наоборот.

Также важно упомянуть, что повествование истории в книге имеет определенный исторический фон. Многие исследователи сходятся во мнении, что *Сефер Зеруббавел* стал реакцией на происходящие исторические события, а именно – на завоевание Палестины Персией и дальнейшее пребывание евреев под владычеством этого государства. Возможными маркерами, отсылающими к этому факту, является неоднократное упоминание в тексте Персии (פרס) и ее царя (מלך פרס). Однако при сравнении двух текстов можно было сделать вывод, что в основе задумки текста, издававшегося у Эйзенштейна в *Ozar Midrashim*, лежала в большей степени

художественная составляющая. В этом плане примечателен факт, связанный с датировкой текста: в предисловии к первому изданию *Сефер Зеруббавел в Бет ха-Мидраш* Адольфа Йеллиника, а вслед за ним и в издании Юлиуса Эйзенштейна, говорится просто, что текст «очень старый»; вся другая информация в них представлена кратко.

В любом случае, перед нами текст, тщательно составленный анонимным автором так, чтобы не было упущено ни одной важной составляющей, свойственной для текстов, написанных в жанре апокалипсиса. Помимо этого автор обнаруживает крайнюю оригинальность, находчивость и смелость, когда вводит новых дополнительных героев.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. BHS - Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart, 2010;
2. BDB - Fransis Brown, S.R. Driver, Charles A. Briggs A Hebrew and English lexicon of the Old Testament. Oxford, 2000;
3. JD - M.Jastrow A dictionary of the targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the mishnaic literature. Jerusalem, 1995;
4. Тантлевский И. Книги Еноха. Сефер Йецира. Книга создания. Серия "Bibliotheca Judaica". Арамейские фрагменты книги Еноха из Кумрана. Еврейская книга Еноха, или книга небесных дворцов (3 Енох). Издательство Гешарим, 2002 г.
5. Тантлевский И. Р. Когда [Бог] породит Мессию с ними...»: идея рождения Мессии Израиля в лоне Кумранского сообщества, Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина, Изд. ЛГУ им. А.С. Пушкина, Санкт-Петербург, 2014
6. Baron S. W., A Social and Religious History of the Jews (2<sup>nd</sup> ed.) (New Yourk and Philadelphia: Columbia University Press and Jewish Publication Society, 1957);
7. Baumgarten J. M., The Book of Elkesai and Merkabah Mysticism, JSJ 17 (1986)
8. Beit-Arie M., Publication and Reproduction of Literary Texts in Medieval Jewish Civilization: Jewish Scribality and its Impact on the Texts Transmitted (in Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and
9. Cameron A., The Virgin's Robe: an Episode in the History of Early Seventh-Century Constantinople, Byzantion 49, 1979
10. Cecilia A. A. «El Libro de Zorobabel». Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes (№61);
11. Dan J., «Armilus: The Jewish Antichrist and the Origins and Dating of the Sefer Zerubbavel» in Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco (ed. Peter Schäfer and Mark Cohen; Leiden: Brill, 1998);

12. Eisenstein J. D., ed., *Ozar Midrashim: A Library of Two hundred midrashim* (Edited with introductions and notes by J. D. Eisenstein; 2 vols.);
13. Even-Shmuel, *Midreshey ge'ullah* (2d ed.; Jerusalem: Mosad Bialik, 1954);
14. Gil M., "The Apocalypse of Zerubbabel in Judaeo-Arabic," *Revue des Études Juives* 165/1-2 (2006)
15. Ginzberg L., *The Legends of the Jews* (7 vols.; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1909-38);
16. Himmelfarb, M. (2010) *Apocalyptic Movements in the Modern Era*, in *The Apocalypse: A Brief History*, Wiley-Blackwell, Oxford, UK;
17. Jellinek A., ed., *Bet ha-Midrasch: Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der jüdischen Literatur* (6 vols.; Leipzig, 1853-77; repr., Jerusalem: Bamberger & Wahrmann, 1938);
18. Klausner J., *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Mishnah* (New York: Macmillan, 1955);
19. Lazarev V., *Storia della pittura bizantina*, Torino 1967
20. Lévi I., «L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroes»
21. Neubauer A. and Cowley A. E., *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*, vol. II (Oxford, 1906);
22. Neubauer A., *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes* (2 vols.; Oxford, 1887-95; repr., Amsterdam: Philo Press, 1970);
23. Olster D. M., *Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994).
24. Reeves J. C. *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005);
25. Reeves J. C., *Excursus on Metatron as apocalyptic persona*
26. Reeves J. C., *Jewish Pseudepigrapha in Manichaean Lite*
27. Reeves J. C., *The Elchasaite' Sanhedrin of the Cologne Mani Codex in Light of Second Temple Jewish Sectarian Sources*. *JJS* 42 (1991)

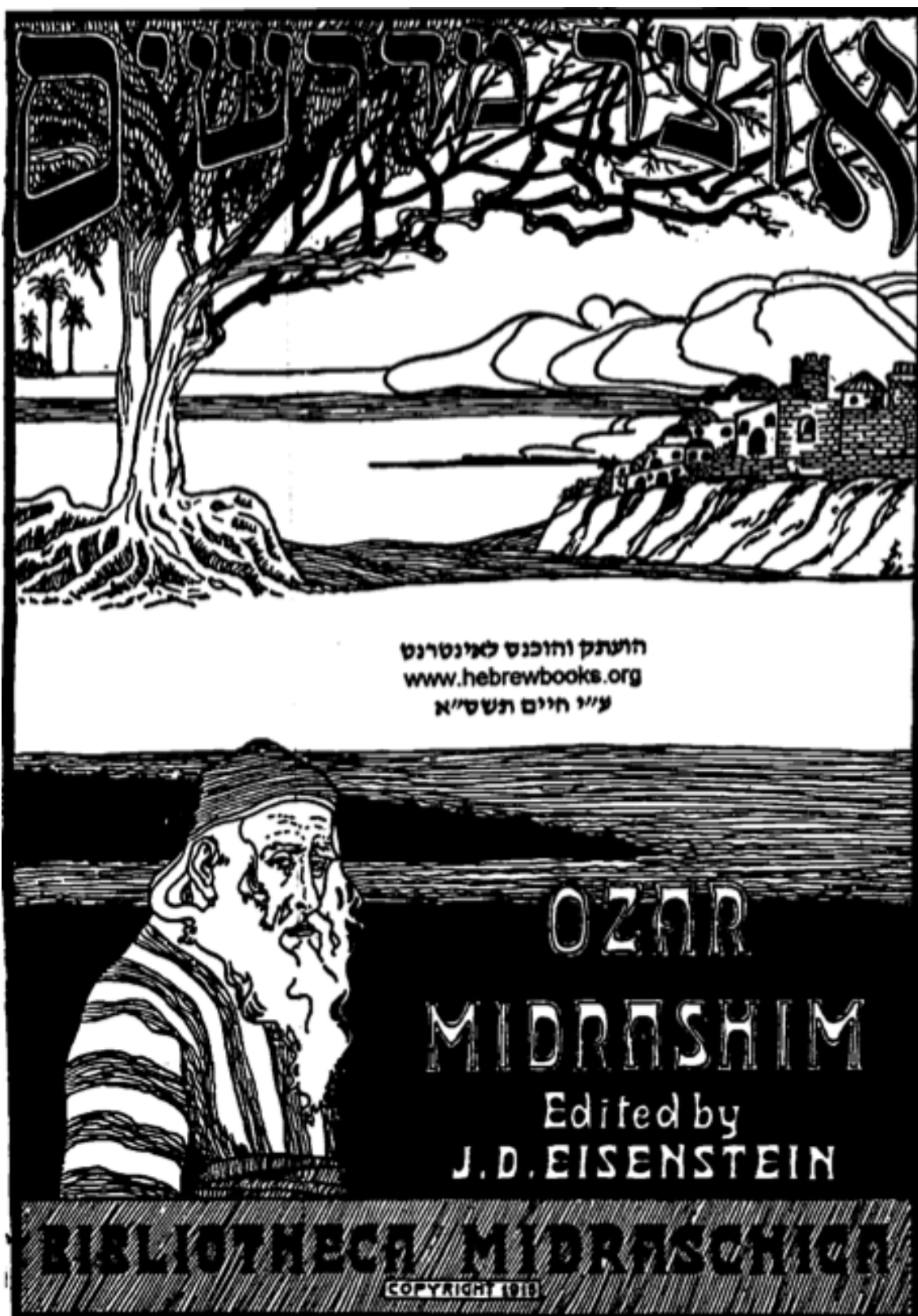


28. Sacramento M., *Three Apocalypses of the early Muslim Period in the Context of Confrontations*, Cardiff University, 2005;
29. Scholem G., *Jewish Gnosticism*
30. Schreiner M., “Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Literatur,” in *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander-Kohut* (ed. George Alexander Kohut; Berlin: S. Calvary & Co., 1897);
31. Swartz M. D., “Hekhalot Rabbati ##297-306: A Ritual for the Cultivation of the Prince of the Torah,” in *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook* (ed. Vincent L. Wimbush; SAC; Minneapolis: Fortress Press, p. 1990);
32. Wertheimer S. A., *Batey Midrashot* (4 vols. in 3; Jerusalem: M. Lilyenthal, 1893-97);
33. Yassif E, ed., *Sefer ha-Zikronot hu’ Divrey ha-Yamim le-Yerahme’el* (Tel Aviv: Tel Aviv University, 2001);
34. Bauckham R., Davila J., Panayotov A.  
*Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scripture. Vol 1* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013);
35. *Hebrew to Latin, Latin to Hebrew: The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism : Colloquium Held at the Warburg Institute, London, October 18-19, 2004*;
36. *Messianic Mystics* (Yale University Press, New Haven, London, 1998)
37. Wolf K. B., *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain* (Liverpool: Liverpool University Press, 1990)
38. *A Dictionary of Islam*, T.P. Hughes, Ashraf Printing Press, repr. 1989
39. *The History of al-Ṭabarī, Volume V: The Sāsānids, the Byzantines, the Lakmids, and Yemen* (trans. C. E. Bosworth; Albany: State University of New York Press, 1999)
40. Klijn A. F. J. and Reinink G. J. *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Leiden: Brill, 1973).

## ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ:

1. קיצורים וראשי תיבות בעברית: сокращения в иврите  
<http://www.kizur.co.il>
2. Abarim publications  
<http://www.abarim-publications.com>
3. King James Bible (Библия Короля Иакова)  
<http://www.kingjamesbibleonline.org>
4. Сайт Бодлеанской библиотеки  
<http://bav.bodleian.ox.ac.uk>
5. BibleHub: Online Bible Study Suite  
<http://biblehub.com>
6. Эссе Малахи Бейт-Арье на сайте Бодлеанской библиотеки  
<http://bav.bodleian.ox.ac.uk/hebrew-manuscripts>
7. Статья С. Н. Гуковой на сайте «Христианство в искусстве. Иконы, фрески, мозаики»  
[http://www.icon-art.info/book\\_contents.php?book\\_id=74](http://www.icon-art.info/book_contents.php?book_id=74)
8. Сайт Академии языка иврит  
<http://hebrew-academy.org.il>
9. Текст Бодлеанского манускрипта «Книги Зеруббавела» - Oxford Ms. Heb. d. 11 (2797)  
<http://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?mishibbur=512000&page=1;>  
<http://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?mishibbur=512000&page=2;>  
<http://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?mishibbur=512000&page=3>
10. Сайт библиотеки Кембриджского Университета  
<http://www.lib.cam.ac.uk>

Приложения



# Ozar Midrashim

חנות ומוכנס לאינטרנט  
www.hebrewbooks.org  
ע"י חיים תשס"א

## A LIBRARY

OF TWO HUNDRED MINOR MIDRASHIM

EDITED WITH INTRODUCTIONS AND NOTES

BY

J. D. EISENSTEIN

Volume I.

—  
ל-א

NEW YORK

J. D. EISENSTEIN

121 CANAL STREET

1915.

שנחזור ויבא... לקושי בתר לקושי בתי (194), כתוב ועוד מצינו בספר זרובבל שהיה שם סמח של אתר שנמל שקרם וכר שלא להטיל קנאה עמד משה והלקי לי"ב סמות עכ"ל, והנה חסמה שנמל שקדים נזכר בנוסחא שלפנינו אבל הסר שהלקי לי"ב סמות, וכנראה היה לפני רש"י נוסחא אחרת, בעל הרקת חשבו לכריתא וז"ל בספר יין הרקת ליות על סמוק יתן ה' את תאשת וגו' וקרא שם כבית להם, זה חמשה באותו שם לך אל נינוח היא רומי כדאחא בכריתא דזרובבל עכ"ל, המשומר איזענמענגער בספרו, ענמדעקטעס יורענמעטס" (ח"ב 704-718) אומר כי ספר זרובבל כונן נגד דת הגזרים ומשיחם,

ספר זרובבל נרסם ראשונה בקובץ מדרשים קמנים וספורים קושטא רע"ס, ובתוספת דברים ספיקי חיכלוח ופסיקתא רבתי וילקום וס' הסדר לאברהם ווילנא תקע"ס (ועם ס' מליכאל, שם), וע"י יעלינעק בבית המדרש הדר ב' עש"י שני כ"י מליפציג והוא שונח מנוסחת קושטא ונוסחת ווילנא, ונרסם ג"כ ע"י ווערשהיימער בלקט מדרשים (ירושלם תרס"ג), מובא פה נוסחת יעלינעק, והשינויים בנוסחאות אחרות מוסגר בכאן בסוגר מרובע.

### ספר זרובבל

[בית המדרש הדר ב']

הרבר אשר היה אל זרובבל פחת יהודה [בעשרים וארבעה להרש השביעי בחג (אחר ההג)] המראה הזה [תראני ה'] ואני הייתי מתפלל לפני ה', כחזיון המראה אשר ראיתי על נהר כבר, ואומר ברוך אתה ה' מחיה המתים.

נהם לבבי עלי לאמר איך יהיה צורת הכית לעולמים. ויענני מדלתות השמים ויאמר לי האתה זרובבל פחת יהודה? ואומר אני עברך. ויצא אלי קול וידבר עמי כאשר ידבר איש אל רעהו, קולו

שני שאני אסור בה בכלא ער בא קיצי (נ"א אני משיח השם שאני אסור מה ער עת קץ). וכשמעי זאת הסתרתני פני רגע ממנו ואשוב ואביט אליו והסתרתני עור כי יראתי, ויאמר אלי אל תירא ואל תחת למה אתה מחריש [והסתרת פניך ממני]. ואומר שמעתי שמעך בי משיח אלהי [יעקב] אתה, ומיר נוסחא אלי בנער סכלול יופי תעים אין כמותו. ואומר אליו מתי יאיר נר ישראל? [ומתי תבוא הנאולה] ובאמרי לו הרברים האלה והנה איש בעל [שש] כנפים בא אלי ויאמר אלי (נ"א מוסיף עוד: מה תשאל למשיח השם? ועניתי ואמרתי מתי יבא קץ הישועה ויאמר לי) בי הוא היה שר צבא ישראל שנלחם עם סנהריב ועם מלכי בנין ועתיר הוא להלחם מלחמת ה' עם משיח ה' ועם המלך עז פנים ארמילוס בן אכן שיצא מהאבן. ויוסף ממטרון המלאך ויאמר לי [אני הוא ממ"ט שר הפנים ומיכאל שמי וישימני לחיות על עמו ועל אוהביו] אני שנהנתי את אברהם בכל ארץ בנין ואני תוא אשר פריתי את יצחק ונאבקתי עם יעקב במעבר יבוק, ואני שנהנתי את ישראל במדבר מ' שנה בשם ה', ואני שננלתי ליהושע בגלגל ואני הוא ששמי בשם רבי רשמו בקרבי. ואתה זרובבל [בן שאלתיאל] שאל ממני ואנירה מה יקרה לעמך באחרית הימים. [ואען ואומר מי האיש הזה] ויאמר לי זה משיח ה' הצפון כאן ער עת קץ (נ"א ויאמר לי משיח ה' אשר יבא בעת קץ ושמו מנחם בן עמיאל ונולד לבית דוד מלך ישראל [בבוא נבוכדנצר על ירושלם] וישאתו רוח ויצפנהו כאן ער עת קץ). ואני שאלתי לממטרון [מה האותות אשר יעשה מנחם בן עמיאל זה] ויאמר אלי סמח ישועת יתן הש"י לחפצי בת אם מנחם ובכב יניח לפניו. [ובל הכוכבים מססלות מלחמותיהם], ותצא הפצי בה ותחרוב ב' מלכים, שם האחד נוף סתימן [שיניף ידו על ציון]



ושם השני אמרם סאנסוכיא, ואותות האלו יהיו  
 [בשנה החמישית] בהג השבתות, ואספה הרבר כשיבנה  
 העיר ארבע מאות ועשרים שנה רהרב שנייה, ועשרים  
 שנה לכשיבנה רוסא ויטליבו בה שבעים מלכים, ובשנתו  
 עשרה מלכים בה והעשירי יהרוב בית המקדש ויוסר  
 החסיר, ומאותו יום הישוב לך תשע מאות וחששים  
 שנה תחיה תשועה ה' וזכור עם קדשו לנאלם לנטלם  
 לנטאם ולקבצם, והמטה אשר יתן ה' להפצי בה אם  
 מנחם ססקר (מן שקרים) הוא והוא נמסן ברקת (עיר  
 נפתלין), והוא מטה אהרן ומטה ודור סלך ישראל, והוא  
 המטה אשר פרה באוהל סוקר ויצן צין וינסול  
 שקרים, ואליהו בן אלעזר ננו ברקת, היא מבריה,  
 ושם ננו משיה בן אפרים, ויען זרובבל בן שאלתיאל  
 ויאמר (לטיכא): בי ארזני מתי יבא נר ישראל ומת  
 יהיה אחרי כל זאת, ויאמר לי משיה בן יוסף יבא  
 חמש שנים אחר חפצי בה ריקבץ כל ישראל באיש  
 אחר ויעטרו ארבעים שנה בירושלם ויקריבו קרבן,  
 [ויתחסו בני ישראל למשפחותיהם] ואז יעלה סלך  
 פרם על ישראל ותהיה צרה גדולה בישראל, והצא  
 חפצי בה אשה נתן הנביא עם המטה אשר יתן ה'  
 לה, ויתן ה' בהם רוח עניים ויהרגו איש את אחיו,  
 ושם ימות רשע, וכשסעי דבריו נפלתו על פני ואסרתו  
 לו הגידה לי האמת על עם קדש, וירבק בי ויראני  
 אבן ברמות אשה ויאמר אלי אבן זאת ישבב שסן עמה  
 ויצאו מסנה ארסילום והוא יסלך על כל העולם כלו  
 ואין סי יעסור לפניו וכל סי שלא יאסין בו ימות בהרבו  
 הקשה, ויבא ארץ ישראל עם עשרה המלכים לירוש':  
 ויהרגו שם משיה בן יוסף וששה עשר צריקים עמו  
 ויגלו ישראל בטרבר, וחפצי בה אם מנחם עוסרת שם  
 לא יראת אותו רשע, [והאותות המגיעות האלה יהיו  
 בשנה הששית לחורש החמישי הוא חורש אב בששה  
 לחורש] וס'לחמה זו תהיה בחורש אב, אז ואז תהיה  
 צרה בישראל שלא חיתה כמותה בעולם ויטפו בצריחים  
 ומערות ומטרבות, וכל או"ה יסעו אחר אותו רשע  
 שסן ארסילום חוץ מישראל [וידקור שירון את נחמיה],  
 ויספרו כל ישראל את נחמיה בן הושיאל שנהרג ותהיה  
 נבלתו משלכת לפני שערי ירושלם והיה עוף לא יגע  
 בת, [ולאחר אחר וארבעים יום יקברו הקב"ה בקבורת  
 בית יהודה, ואני זרובבל הוספתי לשאול לסט"ם שר  
 חפנים על אותות נגיד ברית עם קודשים, ויאמר לי  
 העגל הזה הוא ירבק ויכרת סעיפה של חכך חות היא  
 ניינה עיר חרטים והיא רוסא רבתי, ואסרתו לו ארזני  
 מתי קץ? ויבא וירבק בי ויאחו בידי, ויביאני בית  
 חלצות ויראני שם אבן שיש ולא כפני בתולה אשר  
 לא ידעה איש, ויאמר אלי מת אתה רואה, ואוסר אני  
 רואה אבן אחת ברמות אשה ודמות פניה כאשה  
 יפסיה, ויען חסרבר אלי ויאמר האבן הזאת היא אשת  
 חבליעל, ובשעה שידעה אותו חבליעל ותהר ותלך את  
 ארסילום, והיא תהיה ראש לכל עבדה זה, והרבר

הזה כנבואת ה' אל זרובבל]. בשסעי דבריו ויצר לי  
 סאר ואקום להחפלה לפני ה', וישמע וישלח אח סלאכו  
 אלי ארע כי הוא הסלאך הרובר בי ואשתתוח לפניו,  
 ויאמר אלי מה לך זרובבל, ואוסר אליו חבילני רוח,  
 ויעסור מססרוק ויען ויאמר זרובבל! שאל מסני בסרם  
 אלך סעסק, ואשאל לו ואוסר מתי יבוא נר ישראל?  
 ויען אלי ויאמר חי ה' אשר שלחני בי אוסר אלך את  
 סעשה חש"י, כי הקול הקודש שלחני אליך לחניוך את  
 כל אשר השאל, ויאמר אלי סיכאל גשה נא אלי ושים  
 לכך לאשר אני אוסר אלך כי אמת הרבר בשם אלהים  
 חיים, ויאמר אלי: מנחם בן עטיאל יבא פתאום  
 בהרש ניסן [בארבעה עשר בו] ויעסוד על בקעת  
 ארכאל [אשר ליהושע בן שרף] ויצאו אליו כל חבמי  
 ישראל, ולחם יאמר בן עטיאל, אני הוא משיה אשר  
 שלחני ה' לבשרכם ולחצילכם מיד צורריכם, ויביטו  
 בו החכמים ויכוחו בסו שאתה בית אותו [ולא  
 יאמינו בו], ותבער בו חסרו וילכש בגדי נקם תלבשת,  
 ויבא בשערי ירושלם ועמו אליהו הנביא וקיצו וחיזו  
 את נחמיה בן הושיאל הנהרג ויאמינו במנחם בן  
 עטיאל.

[תה רבר ה' אשר דבר סט"ם שר צבא ה'  
 באמת, אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצור  
 את אפרים תעזת שלום תחיה בין שניהם], ובך חשביעני  
 מססרוק כי [ביום אחר תעשרים לחורש הראשון] למלאות  
 חרבות ירושלם תשע מאות וחששים שנה תחיה חשתת  
 ה' [יבא מנחם בן עטיאל ביסי ארסילום אשר תלך  
 העלם], מנחם ואליהו יעטרו על חים חרול וקראו  
 בסבואיו, ויצאו כל פגרי ישראל שהשליבו עצמם בים  
 מסני שוכיחם [בעסק יהושפט בי שם יהיה משפט  
 לרשעים ושמחה לצריקים], בהרש חשני הוא חורש  
 אייר], ואז תעל ערת קרה ויבואו אצל משיה וחיזו  
 מתי סרבר ואסף רגל הקדחי [אשר פצתה הארמה את  
 פיה ובלעה אותם ואת בתיהם ואה אהליהם בערבות  
 ויחיו על נחל השיטים, ובשמונה עשר בו ירעשו חחרים  
 וחגבעות ותתגודד הארץ וכל אשר עליה חיים וכל אשר  
 בו, ובאחר לחורש השלישי יבואו מתי סרבר ויעשו  
 חבורות חבורות עם אחיהם על נחל השיטים, ובשמונה  
 עשר בו לחורש סין יהיה רשע בבתים ובתומות  
 ובסגדלים ותרגו הארץ וישוביה], וירד חש"י בטר  
 נרזים וזהר יבקע סנערות וילחם בגרים החם, כאיש  
 סלחמות יעיר קנאה, ויבא משיה בן דוד ויפח כאפיו  
 של ארסילום ויסיתו, וכל ישראל יראו בשוב ה' ציון  
 [שנאמר עין בעין יראו בשוב ה' ציון] כאיש סלחמות  
 וכובע יסועה בראשו וילכש שריון וילחם בארסילום  
 ובתייליו, ויפלו כלם פגרים ממים בבקעת ארכאל,  
 ויסלטו שרידים ויחקצו בסלע חמשה אלף חמש  
 מאות, ולבטי שריון סאה אלף חמש מאות מישראל  
 ותחמיה בראשם ויהרגם, ואחרי זאת יבא מנחם בן  
 עטיאל ותחמיה ואליהו ועלו לירושלם ובחורש אב [בו]

ביום אשר ספרו על נחמיה] ישבו בחרבות ירושלים, וזיהה שמחה נחלה לישראל ויקריכו קרבניהם וערכו לה' מנחת יהודה וישראל כבראשונה וירח ריה נחמיהו וישמח סאר כהרד חביה חבני למעלה [ויצא משיח ח' ובל ישראל אחיו ברנליהם ועמדו לפני שערי ירושלים סול הר נרזים, וחאל חקרוש יעמור בראש החר, והאיסח חכבר על חשמים ושמי השמים ועל חמים ותנוכיהם ועל החרים ויסורותיהם, ולא ימצא בכל בריח רוח ונשמה, כי יעלה הקב"ה נגר הבל על הר הזיתים, ותראינה ציון ירושלים ותאמר ציון מי ילך לי את אלה ואלה איפה הם [ישעיה ס"ט ב"א], ויעל נחמיה לירושלים ויאמר חנה בניך אשר ילרת ואשר נלו ססך, נילי סאר בת ציון חריעי בת ירושלים חרזיבי מקום אחלך ויריעות משכנותיך [שם נ"ד ב']. ויראני סס"ט חרזבר בי את כל הרברים חאלח], והעסיף נח באורך וברוח, [וראיתי חומותיה מקיפות סביבותיה] סן חסרכר וחלבנן וסן חנחר חנרל נחר פרת ועד חים חחרת, ויראני חבית וחזיבל בני על חסשה ראשי חרים, ואשאל לו מה שסם, ויען לי לבנן וחר חמריה וחבור וברטל חורסן [ויען סס"ט ויאמר אלי חאות חזה יהיה למלאות לחרבות ירושלים חשע סאות וחשעים שנה חשותע לח', אם תבעין בעיו שוכו אחיו [ישעיה ב"א י"ב], בשנה החמישית יבא נחמיה בן חושיאל ויקבץ ישראל לירושלים, בשנה חששית חעמוד חפצי נח אשת נתן בן רור חנלר בחברון [עי' זכריה י"ב ובפירושם שם] ותחרונ שני מלכים נוף חמרס [עי' לעיל], ובשנה חשביעית יציץ שרש ישי חוא סנחם בן עמיאל].

ואלו הם חעשרה מלכים אשר יקומו על חאומות כשבע שנים [קודם כוא חמשיה]: הראשון סליקום סאספמיא, השני ארמיסוס סמדינת חים, השלישי קילום [מלים] מנינו, חרכיעי פאולוס סנליא, חחמישי חמטריס [מארוז] סטרטניא, חששי סוקולוס סאיטליא, חשביעי

ארכמונוס סארמוס [מרוסא], השמיני סספליסניס [אפעלסמוס] סארס נהריס, חחשיעי פרס [שירח] ספרס [יבוא ויערך מלחמה בבקעת ארבאל ויצא עליו נשרכ ויבהו ויבוא וימלוך באותו בקעה, חוא מתחיל ליטע אשרות אשר שנא ח', בי ביום חחוא שכר ארס לא נחיה ושכר חכמה אינו, וארבע מזבחות יבנה ויכעוס לה' כמעשיו, ורעב נחל יהיה על פני כל חארץ חמשה וארבעים יום, וישראל וסלכיהם ונביאיהם יפרצו על סרכר ירושלים ועל נחל חשיטים, ומלוח על שיה קוטפים למחיתם, בו ביום ומעיין מבית ח' יצא וחשקה את נחל חשיטים], ומלך העשירי חוא ארמילוס בן אבן [שיש שכבית חתורף של לעים, ובל חנים כבל חמקומות יבואו ויעמדו לפני חאבן, וקסמיה לפניה, ולא יוכלו לראות פניה סיופיה, ובל אשר ינבה לבו לחביט אליה לא יוכל], חח סימן רמות ארמילוס: שער ראשו [צבוע] כוחב וכבול, וידיו ער עקבי רנליה, [ושתים עשרה אמות קומתו] ופניו ארוך חרת בין עין לעין, ועיניו עקומות ושני קרקדין לו, ובל רואיו ייראו סמנו, [ואחרי כן יבא לפניו מנחם בן עמיאל סן נחל חשיטים ויפה כאמיו וימיתו בו שנסמר וכרח שפתיו ימית רשע [ישעיה י"א ר']], סיר אחרו חחיתח לה' חמלובה, ועיניו תראינה חקריה חנסוכה, אשר כגלות נמשכה, בחמאנו ער חנה חחוחלת נמשכה [ויקבלן מלכותא קדישי עליונים, אלה חרברים שחניד סס"ט שר צבא ח' לוחכבל בן שאלתיאל פחת יהודה בתוך חנולה ביסי סלך פרס, ויכתבם זכריה בן ערוא ואליהו חנביא לעם שיניעו באחרית הימים, ויקח ח' את זרובבל וישימחו עם סנחם בן עמיאל לימים ושנים ועחים, עת קץ יביא עמו לבל קחל ישראל רברי שלום, חמקום יזכנו לראות בית חמקדש כבנינו ולראות משיח צדקנו כמחרת כימינו אמן אמן אמן, סלח סלח סלח].

סליק ספר זרובבל