

РЕЛИГИОЗНАЯ МОТИВАЦИЯ СОЗДАНИЯ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ПСЕВДОЭПИГРАФОВ

Илья Сергеевич Вевюрко

кандидат философских наук
старший преподаватель МГУ им. М. В. Ломоносова
119234, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус
«Шуваловский», философский факультет
vevurka@mail.ru

Для цитирования: Вевюрко И. С. Религиозная мотивация создания ветхозаветных псевдоэпиграфов // Библия и христианская древность. 2020. № 1 (5). С. 135–162. DOI: 10.31802/2658-4476-2020-1-5-135-162

Аннотация

УДК 229.91

В статье исследуется гипотетическое отношение авторов псевдоэпиграфов, как носителей религиозного сознания, к их собственному творчеству. Для этого выявляется специфика псевдоэпиграфа как особого типа текста, а также рассматриваются различные виды литературного творчества и его мотивации, с тем чтобы выявить наиболее релевантные мотивы. Также предпринимается обзор и критика существующих гипотез природы псевдонимии в парабиблейской литературе, включая концепции, касающиеся предпосылок и условий создания «переписанной Библии». Выясняются причины, по которым, отличаясь и от канонического текста, и от литературной фикции, но представляя собой то, что сами его создатели считают записью откровения, псевдоэпиграф не мог не быть псевдонимичным по условиям литературного процесса эпохи, его породившей. В конце статьи сделаны выводы о природе отношения псевдоэпиграфического корпуса текстов к каноническому.

Ключевые слова: Ветхий Завет, переписанная Библия, псевдоэпиграфы, апокрифы.

При установлении обстоятельств места и времени возникновения псевдоэпиграфов до сих пор уделяется мало внимания психологическим условиям процесса их творческого созидания. Возможно, это связано, в том числе, с тем, что понятие об авторстве пошатнулось в герменевтике XX в., иначе говоря, с констатацией невозможности проникновения в авторский замысел, которая переводит внимание исследователя с автора на читателя. Однако в действительности первым читателем текста является его автор, и если вообще возможна герменевтика, хотя бы как реконструкция «ожиданий» читательской аудитории, на основании которых мы постигаем и круг её «представлений», то совершенно неясно, почему из этой аудитории должен быть исключён сам автор.

С отказом от исключения автора из круга читателей, как от своего рода мистификации, порождённой «герменевтикой подозрительности»¹, возникает главная проблема понимания условий создания псевдоэпиграфов: если читатель воспринимал эти тексты как сакральные, то что думал о них сам автор, принимая на себя чужое имя? Как он рассматривал природу своего авторства, если не был обманщиком², преследующим

1 «Герменевтика подозрительности» (*herméneutique de la suspicion*) — термин, приписываемый П. Рикёру. Иногда противопоставляется «герменевтике доверия» Х.-Г. Гадамера. На принципиальной позиции подозрения автора в вольной или невольной ангажированности основан анализ практически любого текста (кроме своего собственного) в марксистской, фрейдистской, ницшеанской, феминистской традициях. Если для средневековой и раннепросвещенческой критики религии было характерным представление о фабрикации религиозных текстов как сознательном обмане (хрестоматийным примером стал анонимный трактат «О трёх обманщиках», изданный в Германии в 1753 г. на основе более раннего полемического сочинения против христианства), то герменевтика подозрительности доискивается прежде всего внутренних мотивов творчества, таких как интересы социальных групп и т. п., оставляя в стороне поверхностные мотивы, о которых сам автор может искренне думать, что он ими руководствуется. Обвинительный и негодующий уклон, характерный для этого метода, исключает презумпцию невиновности и парадоксальным образом наделяет процесс интерпретации религиозно-проповедническим пафосом. Подозрение, по самому понятию о нём, не имеет доказательного веса, но нуждается в аргументации, а потому его утверждение как *petitio principii* возможно лишь на основе веры. Для нашей темы, однако, имеет большее значение то, что установление «внешней» мотивации автора — нетривиальная задача, которая только кажется простой в свете опережающего *сердцеведенья* герменевтики подозрительности.

2 Несмотря на дискредитированность бездоказательных теорий обмана, исключать сознательный обман как возможную мотивацию при создании текста противно здравому смыслу. (Ср. тексты рекламы, политической агитации, ложных доносов и т. п., а также разного рода шифрованные сообщения.) Но установление обмана как мотива возможно только при обнаружении *выгоды* — того, «какие резоны его вызвали» (*Дройзен И. Г.*

посторонние для содержания текста цели? Этот вопрос имеет косвенное отношение и к проблеме авторства сакральных текстов, не являющихся псевдоэпиграфами: они с псевдоэпиграфами взаимно определяют друг друга как два принципиально различных типа авторства. Так, близкой по времени к возникновению или к последней редакции многих псевдоэпиграфических произведений является книга «Пастырь» Ермы, явно апеллирующая к полученным свыше откровениям, автор которой не скрывает своего имени, подтверждая его характерными биографическими чертами. «Пастырь» пользуется большим авторитетом в древней Церкви вплоть до того, что попадает в Синайский кодекс Нового Завета с подзаголовком *ἁποκάλυψις*. Если, как правило, исследователи не сомневаются в авторстве Ермы, который не был почитаем ни при жизни, ни после смерти, но его текст пробил себе дорогу в сердца и умы верующих, укрепляя их в очередных гонениях³, то что заставляло других писателей, вероятно, не менее уважаемых в своих общинах, скрывать настоящие имена?

Другую подобную загадку, только на фоне ветхозаветного псевдоэпиграфического творчества, представляет собой Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Её автор, как и его внук-переводчик, тоже не испытывает никакой потребности прятаться за чужими именами. Правда, «Премудрость» Сираха содержит ряд особенностей, отличающих её от «Пастыря» Ермы на структурном уровне: отсутствие пророчеств, по крайней мере в явной форме; отсутствие апелляции к личным видениям и откровениям; менее выраженная индивидуальность стиля,

Историка. СПб., 2004. С. 184), либо при допущении *удовольствия*, получаемого автором от введения в заблуждение других. Первое требует скрупулёзной реконструкции расклада сил, демонстрирующей, что появление того или иного текста действительно могло изменить его или предотвратить нежелательное изменение хотя бы гипотетически, с точки зрения участника событий — иначе, надо полагать, не окупались бы затраты на создание текста как материальные, так и психофизические, что противоречит самому принципу выгоды. Второе не может обойтись без шутки, глумления, либо бессмыслицы, над которой предлагается поломать голову незадачливому читателю: всего, что должно составлять сердцевину мистификации, предпринятой ради собственного удовольствия. Особенно же трудно предполагать, что автор мог испытывать удовольствие, сопоставимое с трудозатратами на создание текста, от введения в заблуждение отдалённых потомков. Наконец, возможен ещё эзотерический обман, оформляющий границу между двумя целевыми аудиториями, когда то, что для одних — только нарратив, для других — только символ. Так, например, мифы мандеев «обычно излагаются в аллегорической или фольклорной форме, поскольку они составлены в назидание несведущим в сокрытом смысле такого рода иносказаний» (Мандеи: История, литература, религия. СПб., 2002. С. 304).

3 Виноградов А. Ю., Дунаев А. Г. Ерма // ПЭ. М., 2008. Т. 18. С. 612–620.

обратной стороной чего выступает активность редакторских вторжений, заметная на полях оригинального текста и, в особенности, между ним и греческим переводом. Последнюю черту — размытость понятия об авторстве — считают чуть ли не главной для понимания литературного процесса Древнего мира, и во всяком случае объясняющей анонимность, псевдонимность и поливариантность древних текстов. Однако в действительности здесь обнаруживается только завязка нашей проблемы.

Специфика псевдоэпиграфического творчества

Древний взгляд на авторство отличался от современного (точнее, от классического для современной культуры) тем, что предполагал не самостоятельную порождающую активность автора, но его взаимодействие с традицией, общиной, потусторонними силами⁴. Даже в столь высоко индивидуализированных текстах, как послания апостолов, нас не должны удивлять буквальные совпадения, например, между 2 Пет. и Иуд. Они не являются и неоспоримым свидетельством одностороннего заимствования, поскольку оба писателя могли апеллировать к чему-то (кому-то) третьему⁵, не заботясь об «авторском праве» и полагая уникальность написанного в контексте адресата, а не адресанта. Но примеры Ермы и внука Сирахова показывают, что степень бессознательности авторства, как и отказа от него в древности не должна быть абсолютизируема. Один из них в предисловии к своему переводу подчёркивает, что не всё мог перевести буквально, таким образом представляя парафраз как форму продолжения мыслей автора. Другой просто записывает то, что сам видел и слышал, если же прибавляет что-то ещё, то мы не можем об этом знать, как и в случае с современным авторством. В обоих текстах существует авторское ядро, вокруг которого концентрируется материал традиции; это ядро не анонимно и не псевдонимно.

4 Об авторстве в традиционной культуре: *Мартынов В. И.* Конец времени композиторов. Коломна, 2016. С. 222. Здесь речь идёт об авторстве как авторитете (*autoritas*), а не как об осознанном акте творческой новации. Последняя не имеет смысла там, где ценность *переданного* выше ценности *сочинённого*.

5 Для синоптических Евангелий таким независимым источником является загадочный Q — текст, которого явным образом не существует, и остаётся непонятным, почему он не мог быть вообще устной, в высокой степени буквалистичной памятью апостолов, если, конечно, не исключать действительности виденного и слышанного ими.

Совсем иным образом обстоит дело с псевдоэпиграфическим творчеством, которое поэтому представляет собой отдельный вид⁶. Псевдоэпиграф в строгом смысле — это не просто текст, подписанный чьим-то именем, потому что такая подпись могла быть просто прибавлена переписчиком. Иногда подпись даже не претендует на фиксацию авторства, как в случае с «Паралипоменами пророка Иеремии», содержанием которых является «оставшееся» (т. е. последнее) пророчество Иеремии, но не в виде записанных, а в виде пересказанных слов. Закономерно, что в одной из рукописных традиций эта книга была надписана именем Варуха («4-я кн. Варуха»), писца Иеремии. Как мы показали в специальной работе об этой книге⁷, она представляет собой сложный иносказательный текст, литературная сторона которого принадлежит к жанру фикции. Сознательность, с которой автор создаёт именно фикцию, пропорциональна степени символичности повествования. Областью применения подобных текстов, по всей видимости, первоначально являлся досуг верующих точно так же, как область применения сказки. Но этот досуг (σχολή) мог переходить и в «школьную» свою фазу. Тексты подобного рода часто представляются нам сказочными даже до вычурности, но их «непонятность» связана с тем, что они содержат неявные сведения, которые могли быть ясны для их целевой аудитории⁸. Таким образом, речь здесь идёт об *аггаде*, которая на вершине развития, как и сказка, переходит в новеллу, не теряя аллегорически-назидательного характера, что отличает её от современной новеллы⁹. Это, помимо

- 6 Вопрос об основаниях для причисления какого-либо текста к псевдоэпиграфам должен решаться всякий раз в зависимости от релевантности тех или иных аргументов для той или иной аудитории. Например, аргумент от невозможности предведения будущего для верующего (теиста) нерелевантен, а для скептика, по меньшей мере, сомнителен; атеист или деист, напротив, будет испытывать интеллектуальный дискомфорт, имея дело с обратным допущением. Однако поскольку существуют тексты под одним именем, исключающие друг друга содержательно (например, частично 1 Ен. и 2 Ен.), нельзя отрицать, что, по крайней мере, некоторые из них точно являются псевдоэпиграфами. В настоящей статье внутренние признаки псевдоэпиграфичности будут затрагиваться по ходу анализа проблемы.
- 7 Паралипомены Иеремии пророка (Четвертая книга Варуха) / пер., комм. и религ.-ист. очерк И. С. Вевюрко. М., 2017.
- 8 Kulik A. 3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch. Berlin, 2010. S. 4. «Оказывается, — отмечает автор, — что такой способ коммуникации в 3-й кн. Варуха используется в большей степени, чем в других эзотерических произведениях». Таким образом, 3 Вар. — это мнимый псевдоэпиграф, на самом же деле символическая повесть, аналогично 4 Вар.
- 9 Wills L. M. The Jewish Novel in the Ancient World. New York, 1995. P. 7; Брагинская Н. В. «Иосиф и Асеноз»: «Мидраш» до мидраша и «роман» до романа // Вестник древней истории. 2005. № 3. С. 73–96; 2007. № 1. С. 32–75.

прочего, предполагает и анонимность авторства, так как подобный текст не является не только переданной автором *историей*, но и поэтическим авторским *высказыванием*; личность автора будет лишь отвлекать слушателей от универсальности передаваемого *смысла*.

Настоящий псевдоэпиграф должен включать в себя биографический нарратив, выступающий не просто как повествование от первого лица, но как непосредственный опыт или получение откровения. Вознесение Еноха на небеса в 1-й и 2-й книгах под его именем, передача Моисеем (представленным, как и в Пятикнижии, в третьем лице) слов Господа в «Книге Юбилеев», послание Варуха Израилю в сирийском «Апокалипсисе Варуха» («2-я кн. Варуха») — всё это примеры текстов, в которых символический смысл уступает прямому — историческому или эсхатологическому и фиктивность которых поэтому представляет собой проблему: верит ли подлинный автор в написанное им, и если да, то как он может верить в то, ради публикации чего ему приходится идти на подлог?

Неправильно думать, что литературный подлог не осознавался в Древнем мире как сознательный акт. Споры об авторстве занимали античных филологов, иудейских и христианских канонистов¹⁰. С точки зрения чисто религиозного восприятия этой проблемы, представляются характерными два высказывания апостола Павла. Он говорит, что *знает человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет... восхищен был до третьего неба... в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать* (2 Кор. 12, 1–4). Апостол, по согласному мнению комментаторов, говорит здесь о самом себе, таким образом поступая противоположным образом по отношению к авторам псевдоэпиграфов, которые, напротив, *не зная лично тех, чьим именем подписываются*, успешно пересказывают их визионерские путешествия вплоть до самого Божественного присутствия. В другом месте Павел прямо упоминает, что для него немыслимо лжесвидетельство о Боге (см. 1 Кор. 15, 15). Очевидно, что между логикой апостола и логикой создателей псевдоэпиграфов пролегает различие не эпохальное, но проведённое в рамках одной и той же эпохи обстоятельствами, которые для нас не вполне ясны. Попробуем прояснить их, насколько возможно.

10 Так, например, показательны споры вокруг Маркиона и его корпуса Павловых посланий, «Псевдоклиментин» и других документов, неортодоксальность которых уже в древности заставляла подозревать их авторство.

Формы создания письменного текста

Существуют следующие формы создания письменного текста¹¹:

1. Запись устной традиции. Автор верит в передаваемое содержание, так как получил его от других и считает ценным, хотя оно и представляет собой «молву». Сюда относится мидраш, включая такую его форму, как «экзегетические нарративные расширения» текста Библии¹². Последние заполняют лакуны в библейском повествовании, с нарративной точки зрения, тем как *могло быть* или *должно было быть* и только со смысловой, символической точки зрения тем как *было*¹³. Подобные истории рассказывали детям в качестве примеров — словесных иллюстраций, аналогичных живописным иллюстрациям в современных книгах, и потому их различные версии не исключают друг друга, будучи вариациями одного события¹⁴. Мотив записи подобных текстов составляет их сохранение для потомков.

2. Авторская сознательная новация. Прообразом такого типа творчества является письмо частному лицу, выражающее частную точку зрения. Как может быть придумано письмо фиктивного автора фиктивному адресату, так и любой жанр может быть превращён в фикцию. Вопрос: зачем, если автор не получит от этого никакой славы? Единственный мотив, обнаруживающийся здесь, есть самовыражение, сила которого проявляется в оказанном автором влиянии. Но такой мотив предполагает существование референтной группы, на которую оказывается влияние, причём она должна отличаться от группы, в которую входит сам автор, как «простецы» от «мудрецов». Мудрец не признаёт фиктивной самую мудрость, скрытую за фиктивным нарративом; поэтому

11 Говоря о «формах», мы подразумеваем умозрительную классификацию и не вдаёмся в полемику о том, все ли из перечисленных ниже форм существуют *реально*, как полемику, в сущности, мировоззренческую. Если бы некоторых из них не существовало, это значило бы, что их следует редуцировать к другим.

12 Кугел Дж. В доме Потифара. Библейский текст и его перевоплощение / пер. с англ. М. Вогмана. М., 2010. С. 19.

13 Например, в 3 Езд. 3, 14 откровение, полученное Авраамом ночью (Быт. 15), трактуется как эсхатологическое.

14 Характерно в связи с этим, что материал для настоящих *иллюстраций*, покрывавших стены и полы синагог в поздней античности, давала именно устная традиция (Hezser C. Bild und Kontext. Jüdische und christliche Ikonographie der Spätantike. Tübingen, 2018. S. 31), к которой оказывается причастной и раннехристианская живопись (Schubert K. Jewish Influence on Earliest Christian Painting: The Via Latina Catacomb // Schreckenberg H., Schubert K. Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity. Assen, 1992. P. 189–210).

раскрытие этой мудрости, а также выявление названных групп является удовлетворительным способом установления фиктивности нарратива.

3. Фабрикация документа. Составленный с этой целью текст должен удовлетворять нескольким требованиям: предъявлять конкретные права того, в чьих интересах он был составлен; иметь шанс на признание со стороны тех, кому предъявляется; поддерживать конкретное положение дел или способствовать его изменению. Если авторы сами верят в истинность фабрикуемого ими документа, то он должен быть переквалифицирован в запись устной традиции, представляя собой как бы реконструкцию ранее существовавшего текста; если нет — значит, они относятся к его тематике как к настолько малоценной, что её можно профанировать фальсификацией. Но в таком случае у них должна быть иная руководящая идея, иная вера, чем та, к которой они апеллируют в интересах своей интриги.

4. Редакция — выпуск в свет уже написанного текста. Еврейские мудрецы не находили трудности в указании на смерть Моисея в Моисеевом корпусе (см. Втор. 34, 5–8), приписывая эти слова редактору, Иисусу Навину. Хотя их можно было счесть и пророческими, такое мнение не считалось обязательным. Предание о вдохновенной *записи* по памяти всех книг Библии Ездрой после Вавилонского плена фактически тоже открывало широкий простор для предположений о редакторских вставках или глоссах, которые не противоречили бы при этом преданию об *авторстве*. Из внебиблейских примеров можно привести окончание «Странствий Синухета», где также говорится о смерти последнего, что не отнимает у повести в целом правдоподобной автобиографичности. Мотивом в данном случае является придание тексту завершённости перед выходом в свет, как и при современной издательской работе.

5. Посвящение, или писаное от имени. Так, Премудрость Соломона в каноническом списке Муратори названа «Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta» (Премудрость, написанная друзьями Соломона в его честь). Таким образом, канон не приписывает эту книгу самому Соломону. Хотя в ней есть явно биографические черты (см. Прем. 7–9), они представляют собой лишь нарративные расширения известного из более древних источников (ср. 2 Пар. 1, 7–12). Мотивом такого произведения, не являющегося ни аггадой, ни сюжетной новеллой, могла быть реконструкция, моделирование того, что действительно думал или говорил тот человек, которому она посвящена. При этом о буквальности передачи автор заботился не больше, чем при любом пересказе. «Друзьями», скорее всего, называли любителей (φιλοῖ), достигших как бы конгениальности с тем, под чьим именем они пишут.

Вероятно, в этой парадигме создавались известные нам «Книги Сивилл»: их авторы восстанавливали то, о чём *должны были* пророчествовать сивиллы; так же, наверное, обстояло дело с псевдо-Орфеем и т. п.¹⁵

6. Запись сна или видения. Исследователи сомневаются в том, что Кабтилани-Мардук, сын Дабибу, действительно записал свой сон в «Мифе об Эрре», как он сообщает в заключительном колофоне¹⁶, хотя причины для такого сомнения, кажется, исчерпываются отсутствием подобной практики в наше время¹⁷. Но даже если сочинитель сам не видел сна, он апеллировал к традиции, которая полагала сон частью процесса творчества. Текст, находящийся в диалоге с визуальным рядом и наоборот, называется «экфрасис» (греч. ἑκφρασις, «описание»)¹⁸. Мотив такой записи, как и устного рассказа о сне — это мотив сообщения божественной воли людям.

7. Запись пророчества, то есть тоже видения, но умственного и неизреченного, которое пророк перекладывает на человеческие слова так же, как сновидец — свой сон. Здесь мотивом тоже является сообщение.

8. Пословная запись откровения, понятного автору, но не являющегося ни в коей мере авторским текстом. Коран считается у мусульман такой записью, хотя лишь некоторые айаты предваряются в нём повелением «скажи». Мотив — сообщение.

9. Запись оракула — изречения одержимого пророчеством человека, которое может быть непонятно ни ему, ни записывающему¹⁹.

15 Сочинения, подобные «Священному логосу» Псевдо-Орфея, обычно трактуют как попытку иудеев (для более поздних сочинений — аналогично, христиан) улучшить отношение к себе со стороны греко-римской читающей публики. По-видимому, они действительно давали такой эффект. Однако автор, ставя перед собой подобную цель, должен был понимать, что едва ли достигнет её в краткосрочной перспективе и вкусит плодов, а также и то, что идёт на риск обратного эффекта, если ему не достанет таланта сочинить хотя бы сносно. Поэтому его труд необходимо включал в себя два условия, отсутствующие в современной рекламе и пропаганде: он должен был мыслить веками, а не годами и испытывать вдохновение. Но эти два условия исключают фальсификацию в том банальном смысле, в каком её понимает современность. Они, скорее, предполагают мотивы, подобные тем, которыми руководствовался Дж. Макферсон, создавая поэзию Оссиана.

16 Мифологии древнего мира / ред. В. А. Яacobson. М., 1977. С. 158.

17 Как характерную черту комментаторы отмечают также фразу: «Ни одной строки туда не прибавил». Неясно, имеется ли в виду то, что Кабтилани-Мардук *слышал* во сне текст поэмы, или то, что ни в одной строке он не прибавил собственного вымысла. В последнем случае мы не можем, конечно, говорить о *вербальном* стандарте откровения.

18 Kulik A. 3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch. P. 49.

19 Впрочем, вопрос о сознательности прорицаний пифии в настоящий момент является дискуссионным. См.: Кулишова О. В. Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений. СПб., 2001. С. 101–106.

Мотив здесь — фиксация исторически значимого, а также подлежащего проверке временем.

10. «Механическое письмо» — патология, выражающаяся в неконтролируемой самим пишущим письменной активности. Мотивом является подчинение некой воле, понуждающей писать.

Мы выделили умозрительно несколько чистых типов, которые в реальности, однако, могут существовать и в смешанных формах, так как в жизни мотивы редко выступают в чистом виде. Но можно настаивать на том, что при анализе текста каждый мотив в отдельности должен быть доказан, а не вменён автору исходя из презумпции подозрительности. Здесь останавливаются наши теоретические рассуждения, и мы обращаемся к опыту научного изучения псевдоэпиграфических текстов.

Гипотезы о мотивах псевдонимии

Современные гипотезы о создании таких текстов группируются вокруг ряда фундаментальных допущений, не всегда совместимых друг с другом и, как мы увидим в дальнейшем, не позволяющих создать непротиворечивую картину религиозной мотивации этого типа творчества.

Нередко можно встретить мнение (которое мы проиллюстрируем ссылкой на статью Ш. Шейнфелда²⁰), что псевдонимность просто нормальна для древних текстов вообще и для Библии в частности. Однако среди еврейских священных книг были как подписанные именем автора, так и неподписанные, излагающие события как от первого лица, так и с объективной точки зрения, поэтому вопрос о цели употребления имени в любом случае остаётся.

Кажется, что ответ лежит на поверхности, и он часто встречается в научных работах: переписывая Библию на основе канонических текстов или, как афористически выразился Джордж Брук, делая «краткое библейское изречение трамплином для нового пространного сочинительства»²¹, псевдоэпиграфист стремился придать своему труду

20 *Sheinfeld Sh. The Pseudepigrapha in Current Research // Religion Compass. 2013. Vol. 7 (5). P. 1–8.* Шейнфелд аргументирует свою мысль окольным путём — обращая внимание на то, что псевдонимность была педагогической практикой при обучении литературе в античности. Это неудивительно ввиду того, что свои тайны творчества ветхозаветные авторы не раскрывают.

21 *Brooke G. Rewritten Bible // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. Oxford, 2000. Vol. 2. P. 779.*

канонический или близкий к таковому авторитет²². Но в этой гипотезе имеется трудность, которую сами её сторонники называют «парадоксом переписанной Библии»: получается, что создатель текста опирался на авторитет памятников, которые сам же частично через этот текст отрицал²³. Добавим, что он ещё и подрывал их авторитет, размывая своим вторжением их канонический статус, а тем самым косвенно и авторитет новоявленного псевдоэпиграфа, если только речь не идёт о создании *альтернативного* канона. (Такие каноны оформились в конце концов в гностических сектах.)

Согласно другой гипотезе, высказанной, в частности, Л. Шиффманом, «переписанная Библия» всё же выступала не столько как Писание, сколько как мидраш, заполняя «лакуны»: например, в случае «1 Книги Еноха» и «Книги Юбилеев», между повествованием об изгнании из рая и синайским откровением, что кажется особенно уместным при предполагаемом недоверии садокитов²⁴, такие тексты сохранявших, к иудейской устной традиции²⁵. Данная гипотеза, однако, не объясняет того факта, что авторы псевдоэпиграфов, будучи людьми несомненно образованными, не стремились точно следовать Писанию, «лакуны» в котором они заполняли, но, сохраняя нарративную рамку, корректировали его в существенных пунктах, касаясь самого чувствительного предмета в иудаизме Второго Храма — Закона.

Попытки выхода из этого затруднения приводят исследователей к отрицанию наличия *канона* в рассматриваемую эпоху. Отрицание это может быть более или менее сильным, то есть подразумевать открытость канона, его полное отсутствие или наличие у каждой отдельной группы верующих своего особого канона. Так, по мнению Е. Мрожек, хотя «Книга

22 Segal M. Between Bible and Rewritten Bible // Biblical Interpretation at Qumran / ed. by M. Henze. Grand Rapids; Cambridge, 2005. P. 10–28.

23 The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology / ed. by M. Segal. Leiden, 2007. P. 3, footnote 7.

24 Садокиты, или цадокиты, — члены священнических семей, которые вели свой род от Садока (ср. 1 Пар. 29, 22). В кумранистике широко распространено не лишённое оснований убеждение, что часть из них, перешедшая в оппозицию во время борьбы за власть в Иерусалиме в 170-х гг. до н. э., и затем критически относившаяся также к династии Хасмонеев, составляла ядро кумранской общины. Не исключено «родство» садокитов и саддукеев по признаку всё того же аристократического происхождения, что располагает некоторых исследователей находить параллели в их учениях (включая презрение к «демократической» мудрости раввинов), несмотря на ряд очевидных расхождений между ессеизмом и саддукейством.

25 Shiffman L. Pseudepigrapha in the Pseudepigrapha: Mythical Books in Second Temple Literature // Revue de Qumrân. 2004. Vol. 21. № 3. P. 436.

Юбилеев» действительно заполняла «лакуну», то есть должна была «показать, что Бог всегда говорил с Израилем через письменность»²⁶, сама эта лакуна существовала лишь в абстракции. «Воображаемая библиотека священных текстов была безбрежной, а её каталог туманным, без определённого списка конкретных произведений»²⁷. Иными словами, «в эллинистический и римский период писатели не считали, что они обладают всеми текстами, когда-либо явленными»²⁸. Соответственно, пишет Х. Найман, «текст Юбилеев понимает себя как часть долгой пророческой традиции связанной с Моисеем. И как традиции, связанные с Даниилом и Иеремией продолжали расти в это время и позднее, так и традиции, связанные с Моисеем, оставались частью Моисеева пророчества — не ложного пророчества, но столь же аутентичного, как изречения пророков древних»²⁹. Найман очевидным образом не замечает разницы между дополнениями (если считать их таковыми), не входящими в противоречие с основным текстом, и дополнениями, отчасти противоречащими ему. Ещё более жёсткая версия гипотезы отсутствия канона выражена в статье А. Ё. Рид. По её мнению, псевдоэпиграфы и их взаимодействие с тем, что *позднее стало* каноном, отражают просто множественность *иудаизмов* той эпохи³⁰.

Подобные теории привлекают своей простотой, как бы разрубая узел проблемы ликвидацией самого предмета — иудейской религии. Они, кроме того, очень созвучны современным настроениям плюрализма и мультикультурализма. Но их защита требует ряда условий, которые нелегко выполнить: необходимо прежде всего принять радикально «молодую» хронологию создания основных текстов Библии, игнорируя различия между ранним и поздним библейским ивритом³¹; кроме того, допустить, что еврейский народ по выходе из плена не имел ни писаной истории, ни закреплённых традицией обычаев (которые на этапе устной передачи даже более устойчивы, чем на этапе письменной фиксации), ни социальных структур, призванных воспроизводить

26 Mroczek E. The Literary Imagination in Jewish Antiquity. Oxford, 2016. P. 155.

27 Ibid.

28 Ibid. P. 187.

29 Najman H. Reconsidering Jubilees: Prophecy and Exemplarity // Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees / ed. by G. Boccaccini, G. Ibba. Grand Rapids, 2009. P. 243.

30 Reed A. Y. Old Testament Pseudepigrapha and Post-70 Judaism // Les Judaïsmes dans tous leurs états aux I–III siècles / ed. by S. C. Mimouni et al. Turnhout, 2015. P. 117–148.

31 Ср.: Joosten J. Late Biblical Hebrew and Qumran Hebrew — a Diachronic View // The Reconfiguration of Hebrew in the Hellenistic Period / ed. by J. Joosten J. et al. Leiden, 2018. P. 93–103.

всё это, и вообще как целое не существовал, но представлял собой группу разрозненных общин, объединённых слабой рамкой этнического родства и отголосками общих преданий. Между тем Новый Завет, причисляемый сторонниками таких теорий тоже к *иудаизмам* своего времени, содержит и бесчисленные параллели с канонической библейской литературой, и отголоски других сочинений (или стоявшей за ними традиции), воспроизводя их именно как части сложной палитры целого, а не как различные, лишь случайно пересекающиеся среды. И христианство, отделяющееся от иудаизма сразу после своего появления, косвенным образом выявляет не лишённое, конечно, сложности единство последнего.

Но гипотезы, пытающиеся связать каноническую литературу и псевдоэпиграфы в единый литературный процесс, возвращаются к названным ранее трудностям. Прежде всего, неясной остаётся иерархия авторитетности между Библией и «переписанной Библией», когда последняя местами «подправляет» первую. В связи с этим М. Сегаль пишет: «Наше уверенное разделение текстов и рукописей на “библейские” свидетельства и “парабиблейские” произведения создаёт искусственные границы между текстами, которые изначально более взаимосвязаны, чем мы иногда предполагаем»³². То есть речь идёт о едином литературном процессе, в котором ещё только начиналась борьба за авторитет. Но когда, в таком случае, был установлен трёхчастный канон, упоминаемый уже в прологе Премудрости Сираха во II в. до н.э.? Время Ездры современная библейская критика считает слишком ранней датой. Между тем нет свидетельств того, что между V в. до н. э. и I в. н. э. какие-либо собрания устанавливали канон, поэтому более обоснованной выглядит версия, согласно которой «переписывание» всё же было именно переписыванием и целью его являлась критика предшествующих текстов либо исправление недостатков их понимания. Так, согласно А. Петерсену, «Книга Юбилеев» была направлена на исправление календаря, по убеждению ессеев безнадежно искажённого служителями Иерусалимского Храма³³. Другой исследователь, А. Джассен, видит в эссеистском псевдоэпиграфическом творчестве своего рода таргум, вдохновленный «перевод» Писания на язык новой эпохи с её

32 Segal M. Harmonization and Rewriting of Daniel 6 from the Bible to Qumran // *Hā- 'ish Mōshe: Studies in Scriptural Interpretation in the Dead Sea Scrolls and Related Literature in Honor of Moshe J. Bernstein* / ed. by B. Y. Goldstein et al. Leiden, 2018. P. 279.

33 Petersen A. Textual Fidelity, Elaboration, Supersession or Encroachment? // *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques?* / ed. by J. Zsengellér. Leiden, 2014. P. 34.

специфическими проблемами³⁴. Подобный тезис был высказан ранее относительно «Библейских древностей» Псевдо-Филона, как формы *актуализации* Священного Писания: «Переживание известных историй в другой форме могло стать действенным способом донести их до людей, изменить поведение, обновить общество»³⁵. Геза Вермеш, который, по всей видимости, в 1961 г. ввёл сам термин «переписанная Библия», приводит в пример того, как в разных текстах Сара из сводной сестры Авраама (см. Быт. 20, 12) превращается в его племянницу и, наконец, двоюродную сестру³⁶. Для Вермеша автор «переписанной Библии» — это «человек, сопрягающий библейский текст со своей интерпретацией»³⁷.

За рамками такого подхода остаётся принципиальная разница между, например, таргумистом, который сознательно создаёт перевод-интерпретацию, и псевдоэпиграфистом, из-под пера которого выходит текст с признаками самостоятельной сакральности. Здесь есть риск преуменьшить напряжение взаимоотношений между текстами. Действительно, некоторые апокрифы не противоречат Священному Писанию, только создают литературное «облако» вокруг него. Но как быть с теми, которые, апеллируя к именам библейских пророков или ещё более авторитетных лиц (Енох, Моисей, Мелхиседек), говорят нечто новое, как минимум поправляя богодухновенный текст?

Попытка понять этот расклад приводит к рассмотрению взаимоотношений между текстами на линии не горизонтальной, а вертикальной, как между ступенями эзотерической лестницы, хотя и не всегда ясно, какие из них располагались выше, а какие ниже.

Так, если оправданно допущение, что «в Апокалипсисе животных... в зашифрованной для посторонних форме представлена ранняя история Кумранской общины и её мессианско-эсхатологические и сотериологические чаяния»³⁸, то, учитывая отсутствие среди текстов Кумрана явной истории этой общины, можно предположить, что только в такой, тайной форме она и могла быть предана письму. Как отмечает Сандерс, кумраниты не просто ушли от современного им иудаизма, но, по их собственному мнению, ещё и куда-то «вернулись». «Ессе́йская

34 Jassen A. *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*. Leiden, 2007. P. 231.

35 Murphy F. J. *Pseudo-Philo: Rewriting the Bible*. Oxford, 1993. P. 5.

36 Vermes G. *The Genesis of the Concept of «Rewritten Bible» // Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques?* / ed. by J. Zsengellér. Leiden, 2014. P. 5.

37 Ibid. P. 8.

38 Тантлевский И. Р. *Иудейские псевдоэпиграфы мистико-гностического толка*. СПб., 2014. С. 11.

формула “возвращения” показывает, что они полагали: Бог действительно открыл их версию Завета и Закона Моисею, а затем садокитскому священству. Они не объясняли ясно, каким образом Закон мог быть дан Моисею и вместе с тем содержать тайны, которые позднее были открыты священникам-садокитам. Но, по их мнению, те израильтяне, которые не ищут и не находят тайных откровений, нарушают Закон, а нашедшие “возвращаются” к его соблюдению. Таким образом, ессеи обладали частично иным Заветом, частично иным Законом³⁹. Сандерсу вторит Х. Кнэвиг, излагая логику «Первой книги Еноха»: «Закон, который должен был явиться в будущем, это уже не просто Закон с Синая, но укоренённый в мудрости на линии, ведущей от Еноха и Авраама к избранным, к которым принадлежит сам автор»⁴⁰. Согласно Джексону, причастность к этой линии откровения, начинающейся с седьмого патриарха от Адама, была связана в глазах общинников с их священническим происхождением⁴¹. Иными словами, она была укоренена в прошлом Израиля и опиралась на данность Моисеева Закона, который сама же подвергала ревизии. Тогда присутствие в Кумране канонических текстов оказывается не данью библиофилии, но важным элементом легитимации.

Значит, из нашего списка форм литературного творчества нужно задействовать пункты 6 и 7 как основные формы создания пророческих текстов в библейскую эпоху. По мнению И. Р. Тантлевского, «автор кумранских Гимнов Учителя мог “встречаться” с небожителями... а затем записывать в поэтической форме то, что он “видел” и “слышал” на небесах»⁴². Не так ли создавались и псевдоэпиграфы?

Наиболее развёрнутую схему даёт в своём исследовании «Третьей Книги Варуха» А. Кулик. И хотя мы не считаем 3 Вар. в строгом смысле псевдоэпиграфом, мы полагаем, что эта схема отчасти пригодна для предмета нашей статьи. Согласно Кулику, творчество автора текста включало в себя четыре составляющие: традиционное знание, подразделяемое на предание («миф»), экзегезу авторитетных текстов и апокалипсическую традицию; экстатический опыт самого автора или его предшественников; спекулятивное мышление, способное сопрячь два

39 Sanders E. P. *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*. London, 1992. P. 378.

40 Knavig H. *Enochic Judaism – a Judaism Without the Torah and the Temple? // Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees* / ed. by G. Boccaccini, G. Ibba. Grand Rapids, 2009. P. 177.

41 Jackson D. *Jubilees and Enochic Judaism // Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees* / ed. by G. Boccaccini, G. Ibba. Grand Rapids, 2009. P. 424.

42 Тантлевский И. Р. Иудейские псевдоэпиграфы мистико-гностического толка. С. 118.

названных компонента между собой; энигматический (таинственный) стиль, который может быть связан с экстазом, с эзотерической функцией повествования, с интертекстуальностью или жанровой условностью⁴³. В качестве возможного Sitz im Leben для появления такого рода текстов Кулик рассматривает мистический опыт или мистерияльный обряд; он отмечает, что это недоказуемо, но, во всяком случае, активное использование *подтекста* указывает на эзотерический уровень смысла. «Двусмысленный и символический язык, отсылающий к известным мифам и традициям, а также к другим текстам... расширяет семантическое поле скрытого сообщения и требует более активных усилий интерпретации»⁴⁴. Если прибавить к этому, что сам язык Библии уже в ту пору считался «двусмысленным и символическим», чему мы находим много свидетельств в христианском, иудейском преданиях и кумранских пешарим, то разногласия между каноническими текстами и псевдоэпиграфами вполне могла укладываться в парадигму множественного и таинственного смысла⁴⁵.

Псевдоэпиграфы: внутренние свидетельства

Енохическая традиция — мощнейшее направление псевдоэпиграфики — позволяет выявить некоторые закономерности роста подобных движений. В самой «Первой Книге Еноха» мы не встречаем цитат из апокрифов, хотя в ней явно присутствует обильный материал каких-то преданий. В то же время Тора отражается в этом памятнике как целый, установившийся корпус⁴⁶. «Книга Юбилеев» уже ссылается отдельно на Пятикнижие то как на «книгу первого Закона» (гл. VI), то как на «небесные скрижали», а отдельно на 1 Ен. (гл. X). В свою очередь, кумранский устав 4Q265 цитирует «Книгу Юбилеев» как каноническое

43 Kulik A. 3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch. P. 38.

44 Ibid. P. 49.

45 Такой двойной «канон» представлен в 3-й кн. Ездры: «Написаны же были в сорок дней девяносто четыре книги. И когда исполнилось сорок дней, Всевышний сказал: первые, которые ты написал, положи открыто, чтобы могли читать и достойные и недостойные, но последние семьдесят сбереги, чтобы передать их мудрым из народа; потому что в них проводник разума, источник мудрости и река знания. Так я и сделал» (3 Езд. 14, 44–48). Первые 24 — конечно, канонические книги Танаха по одному из возможных их счислений (с учётом книг Руфь и Плач Иеремии). Последние 70 представляют собой, по-видимому, символическое число полноты «небесной библиотеки».

46 Himmelfarb M. A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism. Philadelphia, 2006. P. 41.

произведение⁴⁷. В «Заветах 12-ти патриархов» имеются прямые ссылки на 1 Ен. (Дан. 5, 6; Вениамин 9, 1).

Таким образом, отправляясь от известного нам канона, головной текст новой традиции совершает вторжение в него и создаёт новую стратегию. (Из канонов христианских церквей этой страте удалось закрепиться только в эфиопском, что скорее говорит о влиянии, чем о нехватке такового, учитывая изначально подозрительное отношение к ней отцов Церкви.) Что касается псевдоэпиграфичности памятника, он сам её объясняет: Псевдо-Енох не апеллирует к изначальной передаче через поколения, но подчёркивает, что его слова «не для этого рода, а для родов отдалённых, которые явятся» (гл. 1). Эти будущие поколения должны приобрести знание, недоступное промежуточным: «Им будет дано семикратное наставление обо всём Его творении» (гл. 93), сообразно моральному превосходству над современниками: «Некоторым людям из грядущих родов будут открыты пути насилия и смерти, и они будут держать себя далеко от них и не будут им следовать» (гл. 94).

Аналогичная апелляция к потомкам есть и во «Второй Книге Варуха» (гл. XXVII–XXVIII), и в ряде других памятников. Нетрудно найти прообраз подобного рода указаний: это Книга пророка Даниила⁴⁸, в которой говорится: «Сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочитают её, и умножится ведение... ибо сокрыты и запечатаны слова сии до последнего времени» (Дан. 12, 4.9). Но нетрудно увидеть и различие: Даниил пишет от своего имени. Попытки отождествить героя книги с древним мудрецом, героем угаритского эпоса Даниилу (который, возможно, упомянут в Иез. 14), настолько неубедительны, что многие исследователи, считая её также псевдоэпиграфической, всё-таки склонны думать о Данииле как о реальном человеке, который стал персонажем легенды, оформившейся в книгу. Это странно, ибо, кроме самой Книги Даниила и двух греческих мидрашей к ней, мы не встречаем о нём отзывов. Если же сопоставить её внутренние свидетельства со временем её появления в каноне (примыкая к קְטוּבֵימ / *ktûbîm*, а не к נְבִיאִים / *nbî'im*), то можно согласиться с тем, что книга Даниила была опубликована около периода маккавейских войн, имевшего признаки «последнего» (или «предельного» — קֶץ הַיָּמִים / *qēṣ qēs* — Дан. 12, 4.9). Она побуждала верующих к терпению и «переплавке»;

47 Shemesh A. 4Q265 and the Authoritative Status of Jubilees at Qumran // Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees / ed. by G. Boccaccini, G. Ibba. Grand Rapids, 2009. P. 247–260.

48 Ср.: Jassen A. Mediating the Divine. P. 213.

но часть её слов так и осталась «запечатанной»: счёт семидесяти седмин не удаётся убедительно привязать к маккавейскому времени.

Есть ещё одно существенное отличие «Первой Книги Еноха» и родственных ей текстов от Книги Даниила: они заключают в себе уже упомянутую ревизию Торы. Трудно судить о глубине этой ревизии. Среди странностей 1 Ен. в контексте библейской традиции можно выделить следующие: перенос акцента с падения Адама и Евы на падение ангелов перед потопом; порицание семи звёзд в главе 18 (которые, предположительно, олицетворяла менора, ср. Откр. 1, 20)⁴⁹; похвала «дреvu познания» (гл. 32); утверждение, что «Мудрость не нашла себе места, где бы ей жить, и... возвратилась назад в своё место и заняла своё положение между ангелами» (гл. 42)⁵⁰; чтение Енохом «небесных скрижалей» о судьбе «всех телесно рождённых» (гл. 81). Последнее может указывать на причастность енохического гнозиса к астрологии. Наконец, представление о нечистоте Второго Храма (гл. 89) является отличительной чертой именно енохической традиции, хотя с разной степенью радикализма, вероятно, было присуще всему ессеистству. Оно создавало среду, в которой нечто должно было быть противопоставлено учению служителей Храма, но это нечто могло бы и не выходить за пределы номистического пуризма. Итак, литературная активность псевдоэпиграфистов, далеко переступающая границы галахи, остаётся загадкой.

«Слово побуждает меня и дух излился на меня», — говорит Псевдо-Енох (1 Ен. 91). Если это описание опыта пророческого вдохновения, то почему оно даётся не от собственного лица автора? Основной вопрос нашей статьи мы теперь можем уточнить следующим образом: где пролегает граница между литературной нравоучительной фикцией, делающей своими героями именитых мужей древности, вкладывая в их уста прописные истины, предания или новые идеи⁵¹, и претендующим

49 Ср.: Мандеи: История, литература, религия. С. 79.

50 Сюжет с поиском жилища для Мудрости был распространён; представители иерусалимского священства указывали, что она поселилась в Израиле (Вар. 3, 37; Сир. 24, 9). Очевидно, 1 Ен. полемизирует с этой идеей; предположительно, с ним, в свою очередь, полемизирует Сирах: *Himmelfarb M. A Kingdom of Priests*. P. 42–44.

51 Пример такой фикции — «скорее литературы, чем исторического сообщения» — представляет собой обильная псевдоэпиграфика в пределах Талмуда (*Bregman M. Pseudepigraphy in Rabbinic Literature // Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls / ed. by E. G. Chazon, M. Stone. Leiden, 1999. P. 37*). Она явно отличается от нашей отсутствием пророческого пафоса и в большей своей, аггадической части приближается к фольклорной «Народной Библии». Псевдоэпиграфика такого рода

на богодухновенность, вторгающимся в канон подлинным псевдоэпиграфом? В литературном развитии этого альтернативного вдохновения представлен диапазон отхода от основной линии библейской истории: начиная с «Первой Книги Еноха», в которой смещены некоторые акценты, и кончая мандейскими текстами, в которых почти все знаки меняются на противоположные, но всё ещё с привязкой к библейским лицам и топосам. Почему, в отличие от христианства, явившего миру новые имена, этот процесс литературного развития принял именно псевдонимическую форму?

Отличие подлинного псевдоэпиграфа от литературной фикции усматривается, на наш взгляд, только там, где текст начинает пророчествовать о будущем, причём речь не идёт о пророчестве «задним числом». Именно это — способность обратиться к современникам со словом о том, что их ожидает, — и придаёт псевдоэпиграфу искомую сакральность, но вместе с тем налагает на его автора ответственность совсем иного рода, чем создание искусной новеллы и даже визионерски точного отчёта о давно прошедшем. Псевдоэпиграфист принадлежит к поколению, о котором сказано: *«Праведники собраны, и пророки почил... и Сион отнят от нас. И ничего нет сейчас у нас, кроме Всемогущего и Его Закона»* (2 Вар. LXXXV, 3)⁵². Это поколение чувствует себя потерянным на шкале древних пророческих предсказаний и их осуществления: возрождение царства, ожидавшееся после исхода из плена, не наступило, и требуется не только заново понять сказанное пророками (чему посвящены, в частности, кумранские пешарим)⁵³, но и получить новые ориентиры на карте исторического времени, о котором достоверно

изначально устная, история её превращения в литературную фикцию роднит её с новеллой и романом. См., напр.: «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и комм. О. В. Беловой. М., 2004; Бадаланова Г. Ф. Книга сущая в устах: Фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар. М., 2017.

52 Определённые группы иудеев могли сказать так только после 70 г. н. э., другие, считавшие Второй Храм осквернённым нечистым богослужением, — и раньше, вплоть до III в. до н. э. Мы приводим цитату из данного апокрифа по её характерности, а не в связи с контекстом именно этого памятника.

53 Кумраниты, по-видимому, полагали, что истинный смысл пророчеств только начинает раскрываться в их время (*Dimant D. History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Tübingen, 2014. S. 305 – 306*). Очевидно, что такая же мысль руководила и раннехристианской экзегезой, но на основе других событий. Поскольку истолкование неясных пророчеств требует пророческого дара, ессеи считали своих противников, фарисеев, также пророками, а именно «провидцами лжи» (*Ibid. P. 76*). Наряду с процессом интерпретации, основной формой откровения в сектах, подобных кумранской, были видения и сны (*Ibid. P. 202, 205*).

известно только то, что оно идёт к своему концу. Таким образом, цель создания псевдоэпиграфа одновременно и помещает его в контекст канона, и выводит за эти пределы: она в том, чтобы дать «недостающее» пророчество, связав его с каноническими текстами. Так же обстоит дело с кумранской галахой, которая представляет собой, по-видимому, правила для обитания в *новом* Иерусалиме и служения в *новом* Храме, данные через избранных Неба в близкой эсхатологической перспективе⁵⁴.

Смысл авторской псевдонимии

Причина, по которой все эти тексты могли появляться лишь под чужими, притом известными в Ветхом Завете, именами (а не так, как Премудрость Сираха), заключается именно в природе пророчества, которая к рассматриваемому периоду принципиально изменила свою форму. Чтобы понять сущность произошедших изменений, мы не должны оставлять в стороне странное признание традиции, обычно декларирующей нерушимость собственной преемственности: «С тех пор, как скончались Аггей, Захария и Малахия, Дух Святой удалился от Израиля» (Вавилонский Талмуд: Сота 48б). О древности этого признания свидетельствует ряд межзаветных текстов, иногда очень прямо, например: «*И была великая скорбь в Израиле, какой не было с того дня, как не видно стало у них пророка*» (1 Мак. 9, 27). Более того, сами пророки, по-видимому, санкционировали ожидание этого несчастного дня:

*В день тот будет истечение открытое дому Давида и всем живущим в Иерусалиме, на грех и на нечистоту*⁵⁵. *И будет в день тот, говорит Господь Саваоф, истреблю имена идолов с земли, и также пророков и духа нечистого уведу с земли. И будет, что проречёт муж ещё, и скажут ему отец его и мать его, родившие его: Не будешь жить, ибо ты ложь*

54 Так, Храмовый свиток явно претендует на то, чтобы быть частью Писания; он смешивает реалии Исхода с реалиями эпохи Второго Храма, превращая первые в символы в контексте вторых; таким образом, это как бы особый — псевдонимический — род откровения, демонстрирующий эсхатологизм тем, что поднимает нормы ритуальной чистоты мирян до уровня норм священства (ср.: *Himmelfarb M. A Kingdom of Priests*. P. 98).

55 В синодальном переводе: «В тот день откроется источник дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты». Такое понимание не противоречит букве текста и хорошо согласуется со словами Господа: *Пророки до Иоанна* (Лк. 16, 16). В то же время буквальное прочтение могло быть тем контекстом, в котором понимали прекращение пророчества ессеи, считавшие Иерусалим осквернённым.

сказал во имя Господне. И пронзят его отец его и мать его, родившие его, в пророчествовании его. И будет в день тот, постыдятся пророки, муж от видения своего, в пророчествовании своём, и не облекутся в ризу власяную ради обмана. И скажет: Я не пророк; человек, работающий на земле, я, ибо человек приобрёл меня от юности моей. И скажет ему: Что за раны это среди рук твоих? И скажет: Которыми ранен я [в] доме любимых моих. Меч! поднимись на пастыря Моего и на товарища Моего, говорит Господь Саваоф: бей пастыря, и рассеется стадо (Зах. 13, 1–6).

Разные эпизоды истории могли быть восприняты после плена в качестве исполнения этих двусмысленных слов, которые будто перетекают от запрещения ложных прорицателей к поражению «пастыря». Неудивительно, если прекращение пророчества связывали с упадком пророческого сословия, видя в нём признак неполноценности Второго Храма. Возможно, не все соглашались с тем, что пророчество иссякло, и упомянутый в Мф. 23, 35 некто Захария, сын Варахиин, был «убит между жертвенником и алтарём» именно за то, что вёл себя как пророк. Возможно, о прекращении пророчеств ничего не знали самаряне, вследствие чего «бесноватый» и «самарянин» стали синонимами (см. Ин. 8, 42), а самарянство сделалось питательной почвой для зарождения гностицизма⁵⁶. Но мнение о прекращении пророчеств со временем, видимо, возобладало, лучшее свидетельство чему — прекращение «строгой преемственности пророков» (τὸν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν)⁵⁷ после Ездры⁵⁸. Если это мнение и не всеми разделялось, то подчинение ему тех, кто не был с ним согласен, ещё более свидетельствует о его тотальности. Затишье было связано, вероятно, с напряжённым ожиданием обещанного древними пророками пришествия того, кого называли, в частности, *пророком верным* (1 Мак. 14, 41). Этот пророк, наследующий Моисею (см. Втор. 18, 15), и был тем «пророком вообще», с которым иные современники отождествляли Иисуса (см. Мк. 6, 15). Однако предсказанное никак не наступало, следствием чего в некоторых кругах становилась новая пророческая активность. Пророчество, которое, по общему мнению, не могло продолжаться, но всё же продолжалось, должно было изменить форму. Замечательно, что Иосиф

56 См.: Мандей: История, литература, религия. С. 346–347.

57 *Josephus Flavius. Contra Apionem* 1, 41 // *Josephus* / ed. E. Capps et al. London, 1926. Vol. 1. P. 178. Замечание Флавия означает, что это было не только фактом истории литературы, но и фактом истории как таковой в сознании современников.

58 Не подтверждается ли этим, что канон, по крайней мере в двух первых его частях, был заключён именно при Ездры? Отсюда понятно и распространённое в традиции отождествление последнего пророка Малахии с самим Ездрой.

Флавий, считающий себя самого не чуждым прозорливости, различает древнее и современное пророчество как профетику и мантику⁵⁹: *προφήτης* в греческом контексте считался герменевтом, тогда как *μάντις* непосредственно изрекал оракул. Таким образом, для мантика естественнее было говорить не от своего имени.

Характерными чертами этой новой пророческой активности были: ангельское посредство, позволяющее запретное для человека приписать ангелу; аскетическая подготовка к восприятию откровений; переживание видений и снов⁶⁰. Сам акт принятия на себя чужого имени может быть объяснён двояко: или через получение того же опыта, для которого истинный носитель имени является архетипом (вознесения как у Еноха, откровения как у Варуха после разрушения Иерусалима), или через связь с этим лицом и получение от него одной из книг, сохраняющихся до востребования в упомянутой «небесной библиотеке». На то, что посредниками должны были выступать ангелы, указывает многое и в образе жизни ессеев, и в самих псевдоэпиграфах. Тот пристальный интерес к демоническим существам, который повторно вспыхнет (не без посредства каббалы) только в позднем средневековье, объясняет попытку выстроить симметричную ангелологию, чтобы уравновесить злые силы добрыми в рамках относительного дуализма, пока задерживается наступление «дня Господня»⁶¹.

Разумеется, критик мог бы возразить, что наука не владеет инструментарием, позволяющим отличить духовный опыт от его имитации, а потому любой псевдоэпиграф (как и любое пророчество) может быть фикцией от начала до конца. Это возражение законно; тем не менее имитация всегда вторична по отношению к тому, что она имитирует. Кроме того, мы не слышали об удачных попытках создания неверующими религиозных текстов, которые получили бы широкое и долговременное распространение среди верующих⁶²; для верующего же имитация сакрального чревата последствиями.

59 Jassen A. Mediating the Divine. P. 16–17.

60 «Сон ведёт в Шеол, сновидения приводят к общению с умершими» (Сирийские сентенции Менандра 22 // Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы / пер. Ю. Н. Аржанова. СПб., 2011. С. 190). Подобное предостережение могло быть понято и как инструкция.

61 Этот дуализм ещё очень слабо выражен в 1 Ен., где борьба с демонами практически полностью сводится к борьбе с их помощниками на земле; но, например, в «3-й кн. Варуха» один из павших ангелов уже оказывается тем, кто насаждает древо познания, как бы вынуждая Бога искусить человека запретом его плодов.

62 Видимо, как правило, для таких экспериментов не хватает вдохновения, а может быть, и некоторого рода знания.

Наши предположения получают поддержку также со стороны книг Нового Завета. Здесь пророчество Иоилиа о возобновлении даров Святого Духа связывается с пришествием ожидаемого Мессии (см. Деян. 2, 16–21); вместе с тем следует предостережение от обольщения *самовольным смиренномудрием и служением ангелов* (Кол. 2, 18) — очевидно, читатели хорошо знали, что это такое. Христос приходит не для того, чтобы разорить Закон (см. Мф. 5, 17), не отвергает Храм (см. Мф. 21, 13), примеру чего следуют и апостолы (см. Деян. 3, 1). Таким образом, христианство с самого начала отождествляет себя не с теми сектами, которые искали пророческих даров в период их оскудения, но с *явлением Духа и силы* (1 Кор. 2, 4), полагающим конец оскудению. Этим явлением, знамением истинного Мессии, был крест.

Заключение

По итогам нашего небольшого исследования представляется возможным сделать следующие выводы:

Псевдоэпиграфы, в отличие от фикции, суть плод не только традиционной мудрости, но и личного духовного опыта, о качестве и источнике которого, разумеется, в рамках научной дискуссии нельзя делать предположений;

Непосредственной мотивацией их создания было вдохновение, которое, однако, не могло реализоваться под собственным именем писателя;

Подлинный псевдоэпиграф не осознавался как псевдоэпиграф, но приписывался тому, чьим именем был надписан или в порядке мистического взаимодействия с ним, или как апелляция к архетипу определённого опыта;

Псевдоэпиграфы создавались не в условиях отсутствия канона, но как дополнение к нему, что в глазах их авторов санкционировалось приближением последних времён;

Обращение к домоисееву откровению вместе с эсхатологией придавало этим текстам статус рамки, включающей в себя канон, как меньший объём в больший.

Источники

- Josephus / ed. E. Capps et al. London: William Heinemann, 1926. Vol. 1.
- Паралипомены Иеремии пророка (Четвёртая книга Варуха) / пер., комм. и религ.-ист. очерк И. С. Вевюрко. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2017.
- Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы / пер. Ю. Н. Аржанова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011.

Литература

- Бадаланова Г. Ф. Книга сушая в устах: Фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2017.
- Брагинская Н. В. «Иосиф и Асенет»: «Мидраш» до мидраша и «роман» до романа // Вестник древней истории. 2005. № 3. С. 73–96; 2007. № 1. С. 32–75.
- Виноградов А. Ю., Дунаев А. Г. Ерма // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. Т. 18. С. 612–620.
- Дройзен И. Г. Историка. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Кугел Дж. В доме Потифара. Библейский текст и его перевоплощение / пер. с англ. М. Вогмана. М.: Книжники, 2010.
- Кулишова О. В. Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений. СПб.: Гуманитарная Академия, 2001.
- Мандей: История, литература, религия. СПб.: Летний сад, 2002.
- Мартынов В. И. Конец времени композиторов. Коломна: Музей Органической Культуры, 2016.
- Мифологии древнего мира / ред. В. А. Якобсона. М.: Наука, 1977.
- «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / сост. и комм. О. В. Беловой. М.: Индрик, 2004.
- Тантлевский И. Р. Иудейские псевдоэпиграфы мистико-гностического толка. СПб: РХГА, 2014.
- Тертуллиан. Избранные сочинения / ред. А. А. Столярова. М.: Прогресс, 1994.
- Файер В. В. Рождение филологии. «Илиада» в Александрийской библиотеке. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2013.
- Bregman M. Pseudepigraphy in Rabbinic Literature // Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls / ed. by E. G. Chazon, M. Stone. Leiden: Brill, 1999. P. 27–42.
- Brooke G. Rewritten Bible // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. Oxford: University Press, 2000. Vol. 2. P. 777–781.
- Dimant D. History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Hezser C. Bild und Kontext. Jüdische und christliche Ikonographie der Spätantike. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

- Himmelfarb M.* A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.
- Jackson D.* Jubilees and Enochic Judaism // *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees* / ed. by G. Boccaccini, G. Ibba. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. P. 411–425.
- Jassen A.* Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism. Leiden: Brill, 2007.
- Joosten J.* Late Biblical Hebrew and Qumran Hebrew — a Diachronic View // *The Reconfiguration of Hebrew in the Hellenistic Period* / ed. by J. Joosten et al. Leiden: Brill, 2018. P. 93–103.
- Knavig H.* Enochic Judaism — a Judaism Without the Torah and the Temple? // *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees* / ed. by G. Boccaccini, G. Ibba. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. P. 163–177.
- Kulik A.* 3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch. Berlin: W. de Gruyter, 2010.
- Mroczek E.* The Literary Imagination in Jewish Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Murphy F. J.* Pseudo-Philo: Rewriting the Bible. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Najman H.* Reconsidering Jubilees: Prophecy and Exemplarity // *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees* / ed. by G. Boccaccini, G. Ibba. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. P. 229–243.
- Petersen A.* Textual Fidelity, Elaboration, Supersession or Encroachment? // *Rewritten Bible After Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques?* / ed. by J. Zsengellér. Leiden: Brill, 2014. P. 13–48.
- Reed A. Y.* Old Testament Pseudepigrapha and Post-70 Judaism // *Les Judaïsmes dans tous leurs états aux I–III siècles* / ed. by S. C. Mimouni et al. Turnhout: Brepols, 2015. P. 117–148.
- Sanders E. P.* Judaism: Practice and Belief 63 BCE — 66 CE. London: SCM, 1992.
- Schubert K.* Jewish Influence on Earliest Christian Painting: The Via Latina Catacomb // *Schreckenberg H., Schubert K.* Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity. Assen: Van Gorcum, 1992. P. 189–210.
- Segal M.* Between Bible and Rewritten Bible // *Biblical Interpretation at Qumran* / ed. by M. Henze. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2005. P. 10–28.
- Segal M.* Harmonization and Rewriting of Daniel 6 from the Bible to Qumran // *Hä- 'ish Mōshe: Studies in Scriptural Interpretation in the Dead Sea Scrolls and Related Literature in Honor of Moshe J. Bernstein* / ed. by B. Y. Goldstein et al. Leiden: Brill, 2018. P. 265–279.
- Sheinfeld Sh.* The Pseudepigrapha in Current Research // *Religion Compass*. 2013. Vol. 7 (5). P. 1–8.
- Shemesh A.* 4Q265 and the Authoritative Status of Jubilees at Qumran // *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees* / ed. by G. Boccaccini, G. Ibba. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. P. 247–260.
- Shiffman L.* Pseudepigrapha in the Pseudepigrapha: Mythical Books in Second Temple Literature // *Revue de Qumrân*. 2004. Vol. 21. № 3. P. 429–438.
- The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology* / ed. by M. Segal. Leiden: Brill, 2007.
- Vermes G.* The Genesis of the Concept of «Rewritten Bible» // *Rewritten Bible After Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques?* / ed. by J. Zsengellér. Leiden: Brill, 2014. P. 3–9.
- Wills L. M.* The Jewish Novel in the Ancient World. New York: Cornell University Press, 1995.

Religious Motives of the Creation of Old Testament Pseudepigrapha

Ilia S. Vevurko

PhD in Philosophy

Senior Teacher at the Department of Philosophy of Religion

and Religion Studies at the Moscow State University

Leninskie Gory, Lomonosov Moscow State University, Shuvalovsky Building,

Department of Philosophy, Moscow 119234, Russia

vevurka@mail.ru

For citation: Vevurko, Ilia S. "Religious Motives of the Creation of Old Testament Pseudepigrapha". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (5), 2020, pp. 135–162 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2020-1-5-135-162

Abstract. There is explored in the article a hypothetical attitude of the authors of pseudepigrapha, given that they had a religious consciousness, to their literary work. For such a purpose there is revealed a specificity of pseudepigraph as a special type of text, and different types of literary creativity and its motivation are examined in order to identify the most relevant motives. There is also undertaken the review and criticism of existing hypotheses of the nature of the pseudonymity in parabiblical literature, including concepts relating to the background and conditions for the creation of a «rewritten Bible». There are clarified the reasons for which pseudepigraph, differing from both the canonical text and the literary fiction, but representing what its creators themselves consider to be a record of revelation, could not but be pseudonymous in conditions of the literary process of the era that gave rise to it. At the end of the article, conclusions are drawn about the nature of relation between the pseudepigraphic corpus of texts and the canonical one.

Keywords: Old Testament, rewritten Bible, pseudepigrapha, apocrypha.

References

- Arzhanov Ju. N. (ed.) (2011) *Sirijskie vethozavetnye psevdopigrify* [Syrian Old Testament Pseudo-Epigraphs]. Saint-Petersburg: Dmitrij Bulanin (in Russian).
- Badalanova G. F. (2017) *Kniga sushchaja v ustah: Fol'klornaja Biblija bessarabskikh i tavrisheskikh bolgar* [A Book Existing on Lips: Folklore Bible of Bessarabian and Tauride Bulgarians]. Moscow: Universitet Dmitrija Pozharskogo (in Russian).
- Belova O. V. (ed.) (2004) *'Narodnaja Biblija': Vostochnoslavjanskije etiologicheskie legendy* [‘The People’s Bible’: East Slavic Etiological Legends]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Braginskaja N. V. (2005, 2007) “‘Iosif i Asenet’: ‘Midrash’ do midrasha i ‘roman’ do romana” [“‘Joseph and Asenet’: ‘Midrash’ to Midrash and ‘Novel’ to Novel”]. *Vestnik drevnej istorii*, no. 3, pp. 73–96, no. 1, pp. 32–75 (in Russian).

- Bregman M. (1999) "Pseudepigraphy in Rabbinic Literature", in E. G. Chazon, M. Stone (eds.) *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill, pp. 27–42.
- Brooke G. (2000) "Rewritten Bible". *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: University Press, vol. 2, pp. 777–781.
- Capps E. (ed.) (1926) *Josephus*. London: William Heinemann, vol. 1.
- Dimant D. (2014) *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Drojzen I. G. (2004) *Istorika [Historical]*. Saint-Petersburg: Vladimir Dal' (in Russian).
- Fajer V. V. (2013) *Rozhdenie filologii. 'Iliada' v Aleksandrijskoj biblioteke [Creation of Philology. The 'Iliad' at the Alexandrian Library]*. Moscow: Universitet Dmitrija Pozharskogo (in Russian).
- Hezser C. (2018) *Bild und Kontext. Jüdische und christliche Ikonographie der Spätantike*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Himmelfarb M. (2006) *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Jackson D. (2009) "Jubilees and Enochic Judaism", in G. Boccaccini, G. Ibba (eds.) *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*. Grand Rapids: Eerdmans, pp. 411–425.
- Jakobson V. A. (ed.) (1977) *Mifologija drevnego mira [Mythologies of the Ancient World]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Jassen A. (2007) *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*. Leiden: Brill.
- Joosten J. (2018) "Late Biblical Hebrew and Qumran Hebrew — a Diachronic View", in J. Joosten (ed.) *The Reconfiguration of Hebrew in the Hellenistic Period*. Leiden: Brill, pp. 93–103.
- Knavig H. (2009) "Enochic Judaism — a Judaism Without the Torah and the Temple?", in G. Boccaccini, G. Ibba (eds.) *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*. Grand Rapids: Eerdmans, pp. 163–177.
- Kugel J. (2010) *V dome Potifara. Biblejskij tekst i ego perevoploshchenie [In the House of Potiphar. Biblical Text and Its Transformation]*, in M. Vogman (ed.). Moscow: Knizhniki (in Russian).
- Kulik A. (2010) *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*. Berlin: W. de Gruyter.
- Kulishova O. V. (2001) *Del'fijskij orakul v sisteme antichnyh mezhgosudarstvennyh otnoshenij [Delphic Oracle in the System of Ancient Intergovernmental Relations]*. Saint-Petersburg: Gumanitarnaja Akademija (in Russian).
- Martynov V. I. (2016) *Konec vremeni kompozitorov [End Time Composers]*. Kolomna: Muzej Organicheskij Kul'tury (in Russian).
- Mroczek E. (2016) *The Literary Imagination in Jewish Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Murphy F. J. (1993) *Pseudo-Philo: Rewriting the Bible*. Oxford: Oxford University Press.
- Najman H. (2009) "Reconsidering Jubilees: Prophecy and Exemplarity", in G. Boccaccini, G. Ibba (eds.) *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*. Grand Rapids: Eerdmans, pp. 229–243.

- Petersen A. (2014) "Textual Fidelity, Elaboration, Supersession or Encroachment?", in J. Zsengellér (ed.) *Rewritten Bible After Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques?* Leiden: Brill, pp. 13–48.
- Reed A. Y. (2015) "Old Testament Pseudepigrapha and Post-70 Judaism", in S. C. Mimouni (ed.) *Les Judaïsmes dans tous leurs états aux I–III siècles*. Turnhout: Brepols, pp. 117–148.
- Sanders E. P. (1992) *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*. London: SCM.
- Schubert K. (1992) "Jewish Influence on Earliest Christian Painting: The Via Latina Catacomb" in Schreckenberg H., Schubert K. *Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity*. Assen: Van Gorcum, pp. 189–210.
- Segal M. (2005) "Between Bible and Rewritten Bible", in M. Henze (ed.) *Biblical Interpretation at Qumran*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, pp. 10–28.
- Segal M. (ed.) (2007) *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*. Leiden: Brill.
- Segal M. (2018) "Harmonization and Rewriting of Daniel 6 from the Bible to Qumran", in B. Y. Goldstein (ed.) *Hā-’ish Mōshe: Studies in Scriptural Interpretation in the Dead Sea Scrolls and Related Literature in Honor of Moshe J. Bernstein*. Leiden: Brill, pp. 265–279.
- Sheinfeld Sh. (2013) "The Pseudepigrapha in Current Research". *Religion Compass*, vol. 7 (5), pp. 1–8.
- Shemesh A. (2009) "4Q265 and the Authoritative Status of Jubilees at Qumran", in G. Boccaccini, G. Ibbas (eds.) *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*. Grand Rapids: Eerdmans, pp. 247–260.
- Shiffman L. (2004) "Pseudepigrapha in the Pseudepigrapha: Mythical Books in Second Temple Literature". *Revue de Qumrân*, vol. 21, no. 3, pp. 429–438.
- Stoljarov A. A. (ed.) (1994) *Tertullian. Izbrannye sochinenija [Tertullian. Selected Works]*. Moscow: Progress (in Russian).
- Tantlevskij I. R. (2014) *Iudejskie psevdopigrafi mistiko-gnosticheskogo tolka [Mystic-Gnostic Judaic Pseudo-Epigraphs]*. Saint-Petersburg: RHGA (in Russian).
- Vermes G. (2014) "The Genesis of the Concept of 'Rewritten Bible'", in J. Zsengellér (ed.) *Rewritten Bible After Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques?* Leiden: Brill, pp. 3–9.
- Veviurko I. S. (ed.) (2017) *Paralipomeny Ieremii proroka (Chetvrtaja kniga Varuha) [Chronicles of Jeremiah the Prophet (Fourth Book of Baruch)]*. Moscow: Universitet Dmitrija Pozharskogo (in Russian).
- Vinogradov A. Ju., Dunaev A. G. (2008) "Herma" ["Hermas"]. *Pravoslavnaja enciklopedija*, vol. 18, pp. 612–620 (in Russian).
- Wills L. M. (1995) *The Jewish Novel in the Ancient World*. New York: Cornell University Press.