

Рецензія на книгу *Якщо я забуду тебе, Єрусалиме! Дослідження Старого Завіту*

If I Forget You, Jerusalem! Studies on the Old Testament. By Niels Peter Lemche. Sheffield-Bristol: Equinox, 2024. 339 p.; ISBN-13: 9781800504363.

Дмитро ЦОЛІН

Український Католицький університет, Львів, Україна

ORCID: 0000-0002-4928-0045

Монографія данського біблієзнавця Нільса Петера Лемхе (Niels Peter Lemche) *If I Forget You, Jerusalem! Studies on the Old Testament* (укр. «Якщо я забуду тебе, Єрусалиме! Дослідження Старого Завіту»), яка вийшла минулого року, містить його статті, що оприлюднюються англійською мовою вперше: частина їх уже побачила світ данською та була перекладена згодом на англійську, частина ще не публікувалася взагалі. Варто зауважити, що, хоча монографія не замислювалася автором як цілісне дослідження, а складається з окремих текстів, вона об'єднана спільним методологічним концептом, який можна охарактеризувати як актуалізацію історико-критичного методу в широкому культурному та світоглядному контексті. Автор зазначає у Вступі, що його підхід – історико-критичний, але консервативний і протистоїть екзегетичному мінімалізму, який став панівним напрямком у герменевтиці Старого Завіту.

Обмежене застосування історико-критичного методу Лемхе називає екзегетичним мінімалізмом, метою якого є «показати, що нічого не збігається» (VIII). Інакше кажучи, мінімалістична критика біблійного тексту зосереджена на нижчому рівні герменевтики і спрямована на виявлення неузгодженостей у тексті, його анатомії, виокремлення в ньому гіпотетичних «джерел» та конструювання моделей компіляції. При цьому втрачається сама суть методу – аналіз історичного та культурного контексту не лише в часи написання біблійних книг, а й у різні епохи їх функціонування в юдейському та християнському цивілізаційному просторі, їхній вплив на формування світоглядних парадигм минулих століть і сучасності. У цьому плані праця Лемхе відкриває нові методологічні обрії інтерпретації Старого Завіту, бо акцентує увагу на світоглядні парадигми, соціологічний, етичний та екзистенційний виміри Святого Письма – на противагу скрупульозному дослідженню деталей та прискіпливості у виявленні фактичних чи хронологічних розбіжностей.

З огляду на це зауважимо, що монографія навряд чи відкриє читачеві якісь нові екзегетичні деталі, які не були досліджені раніше, але її цінність полягає у формуванні нових перспектив читання Старого Завіту як актуального тексту. Спрямованість досліджень Лемхе – цілісне прочитання біблійного тексту, його функціонування в конкретному релігійному та історичному дискурсі. Автор часто апелює до таких понять як *культурна* та *історична пам'ять*, які відображені в біблійному наративі та поезії і які хоч і можуть не узгоджуватися з історичними реаліями у строгому сенсі цього терміну, але відображають світоглядні парадигми, що формували цивілізаційні простори й епохи і впливають на життя й нині.

Розпочинається книга окремою статтею, яка одна утворює цілу частину монографії (на противагу іншим трьом великим частинам – «Екзегетика», «Історія», «Теологія») і назва якої взята з Пс. 137:5 – «Якщо я забуду тебе, Єрусалиме!». Цю статтю певною мірою можна вважати програмною для всієї книги, оскільки автор демонструє тут основу своєї методології – поєднання історико-критичного методу з дискурсивним аналізом функціонування біблійного тексту. Стаття нагадує радше есей, ніж екзегетичну працю, але в цьому й полягає її мета: Лемхе вказує на різницю між історичним Єрусалимом біблійних часів (яким насправді було це місто в його фізичних вимірах та реальній соціально-політичній значущості) та Єрусалимом як богословським концептом, що сформувався в юдейській, християнській та мусульманській традиціях. Місто-метафора присутньої на землі Божої слави було й залишається важливим чинником, що формує світоглядні парадигми. Попри секулярну (а часом і відверто атеїстичну) налаштованість лідерів сіоністського руху, вони апелювали до біблійних образів Обітованої Землі та «Доньки Сіону» (Єрусалима). Християнське прагнення до «святого міста» мало іншу природу, але було не менш укоріненим у Святому Письмі, породжуючи радикальні політичні рішення, такі як хрестові походи; воно проявило себе й у трепетному збереженні єрусалимської археологічної спадщини під час переходу Палестини під британський мандат у 1918 році, а також впливає на нинішню активну залученість (пост)християнського світу в події на Близькому Сході. Не менш важливим є богословський концепт Єрусалима в мусульманському релігійному й політичному дискурсі. Отже, йдеться про культурну та історичну пам'ять.

Наступною частиною монографії є «Екзегетика» – збірка різних за змістом та спрямуванням статей, об'єднаних тим самим герменевтичним підходом: «Емфатичний час у Старому Завіті», «Справедливість як передіснуючий (pre-existing) порядок світу», «Месія в Книзі Ісаї», «Старий Завіт як переписана література», «Псалом 2: між минулим і майбутнім», «Вступ до Давидових псалмів: нові рефлексії над Псалмом 2», «Соціологія і пророка література». Хоча обсяг цієї рецензії не дозволяє прокоментувати кожну з них, розглянемо декілька статей, які, на нашу думку, найвиразніше презентують методологію автора.

У статті «Емфатичний час у Старому Завіті» розглянуто неодноразово обговорювану тему представленої в Біблії хронології історичних подій, проблему симво-

лічних та реальних чисел (роки правління царів, періоди священної історії та ін.). Загалом пропонований Лемхе підхід не є новим: дослідник пропонує розрізняти «кількісний (quantitative)» та «якісний (qualitative)» часи. Перший є точним і корелює з реальною тривалістю історичних подій; другий сповнений метаісторичного символізму, а відтак він близький до гематрії, через що зазнавав «округлення» чи «припасування» до знакових чисел (7, 12, 20, 40 та ін.). Хоча інтерпретація хронологічних неузгодженостей у контексті розрізнення між оповіддю та історією теж не нова, Лемхе наводить кілька важливих спостережень. Наприклад, аналізуючи книгу Суддів, він відзначає, що періоди пригнічення з боку ворогів переважно асоціюються з якісним, тобто емоційним, підрахунком і позначені числом 40 (років). При підрахунку ж правління Суддів Ізраїлевих підкреслюється вдвічі менша кількість років відносної свободи від гніту – 20, тобто період правління Суддів у цілому представлено як час занепаду з нетривалими «проясненнями». У завершальних розділах книги (17–19) згадка про кількість років правління Суддів чи панування гнобителів узагалі відсутня, що дослідник пояснює післядевторономічним промонархічним характером цих текстів («не було царя у Ізраїля й кожен робив те, що було справедливим у його очах», Суд. 17:6; 21:25 пор. з 18:1; 19:1). Отже, «приготування до царства» позначене відсутністю чіткої хронології.

Подібне розмежування Лемхе вбачає і в хронології книг Царів: по 40 років правлять Давид і Соломон, тоді як син Соломона Рехавам царює 17, а його наступник Абія – тільки три (1 Цар. 11:42; 14:21; 15:2). Виходить, що разом вони правлять усього 20 років – половину часу царювання лише одного з їхніх славних предків. Такий емоційний обрахунок дослідник вбачає і в кількості років правління наступних Царів – від Аси до Йоаша (1 Цар. 21:42; 2 Цар. 8:17, 26; 11:3; 12:2), після чого звіт про строки перебування правителів на троні набуває винятково кількісного (фактичного) характеру. Пояснення цього явища Лемхе вбачає в тому, що історія Царів Юдеї поділена на більш-менш позитивну («якісну») частину і період поступового занепаду: Йоаш був останнім царем з династії Давида, який лагодив Храм у Єрусалимі (2 Цар. 12). Що ж до Царів Ізраїлю (Північне царство), емоційний обрахунок там не з'являється взагалі, оскільки сам факт існування цього державного утворення був пов'язаний із занепадом, нехтуванням Храмом та ослабленням Давидової монархії. Таке пояснення є альтернативним щодо відомого узгодження хронології правління Царів Юдеї та Ізраїлю на основі двох різних систем обчислення років інтронізації царів у цих двох державах, запропоноване незалежно один від одного біблієзнавцями Валеріусом Куком (Valerius Josephus Coucke) та Едвіном Тіле (Edwin Richard Thiele)¹.

Схожий метод Лемхе застосовує і до хронології подій Всесвітнього потопу, де він також розрізняє емоційний обрахунок (числа 7 і 40 у Бут. 7:4; 8:10, 12) та простий хронологічний (без символічних чисел у Бут. 7:6, 11, 24; 8:4, 5, 13, 14).

¹ Див. Edwin Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Grand Rapids: Zondervan/Kregel, 1983); V. Coucke, «Chronologie biblique» in *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (ed. Louis Pirot; Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1928), Vol. 1, col. 1251.

У цьому випадку дослідник пов'язує таке розмежування з різними джерелами історії Потопу, відповідно до Документальної гіпотези – Ягвіста (J) та Священницького кодексу (P). Ягвіст вирізняється вживанням «якісної», тобто символічної хронології, тоді як автор Священницького кодексу віддає перевагу фактичній послідовності подій. Можна було би продовжити розгляд проаналізованих Лемхе зразків емпатичного та фактичного підходів до хронології, втім обсяги рецензії обмежують нас у цьому.

Спробуємо з'ясувати засадничі принципи методології Лемхе, яку він визначає як «консервативну».

Загалом застосування широкого літературознавчого й дискурсивного підходів до вирішення найскладніших питань екзегетики Старого Завіту є величезним поступом в академічному біблієзнавстві, порівняно з тим екзегетичним мінімалізмом, який, згідно з відомою метафорою, за деревами неузгодженостей і текстуальних проблем не бачить лісу цілісних теологічних концептів, їх живого функціонування в соціумі, а проблему походження і гіпотетичних джерел тексту ставить вище богословського дискурсу біблійного послання. Цей прорив у біблійній герменевтиці характеризував другу половину XX ст. і особливо яскраво представлений ізраїльською школою біблійних досліджень². Але постає питання: чи розглядає Лемхе – як «консервативний» богослов – чинник дії Божого скерування, провидіння у тому, що біблійний текст було сформовано *саме так*? Відповісти важко, оскільки дослідник ніде не згадує дію Божого Духа як основного невидимого рушія творення сакрального тексту, який стоїть за всіма різноплановими й складними процесами формування Святого Письма.

Проілюструвати екзегетику Лемхе та її консервативність можна ще одним важливим прикладом – тлумаченням месіанського пророцтва з Іс. 7:14 у статті «Месія в Книзі Ісаї». Розглядаючи, здавалося б, найбільш дискусійний та неоднозначно обговорений та досліджений уривок про Іммануїла автор монографії пропонує напрочуд консервативне тлумачення цього фрагменту, спираючись саме на історико-критичний метод! Він категорично відкидає панівну думку, породжену згаданим уже «екзегетичним мінімалізмом», що у цьому тексті мовиться про знакове народження хлопчика, яке станеться в часи царя Ахаза (прибл. 743 р. до Р. Хр.), а тому не мало жодного «месіанського» змісту. Лемхе спирається при цьому на детальний аналіз першої частини так званого Прото-Ісаї (Іс. 1–12) і висновує, що її основною темою є Царство Боже, тоді як пророкування політичного успіху цареві Ахазу (а саме так виглядає мінімалістичне пояснення) навряд чи мало би якийсь історичний сенс в епоху занепаду Давидової монархії. Таким чином Лемхе доходить висновку, що традиційне християнське розуміння цього пророцтва є аж ніяк не результатом екзегетичного невігластва, а радше навпаки.

Заслуговує на увагу і його цілком обґрунтоване заперечення такого ж мінімалістичного тлумачення словосполучення «батько вічності» (євр. אבֿי עֶלְיֹן) з Іс. 9:6 як

² Як приклад можна навести статтю, автор якої переконливо демонструє цілісність композиції книги Плачу попри намагання «почленувати» її на джерела: Elie Asis, "The Unity of the Book of Lamentations", *Catholic Biblical Quarterly*, April (2009), 308.

всього лиш одного з титулів царя (як це було в Єгипті та Месопотамії), а не божественної природи Месії. Лемхе критикує таке пояснення з огляду на історичний контекст пророцтва (єгипетський та месопотамський вплив тут мало ймовірний) та посилаючись на вживання подібного терміну стосовно верховного бога Еля в угаритському Вааловому Циклі (*ʿabī šanīm*, KTU 1.3.V. 8). Лемхе також стверджує, що концепт божественного «безсмертного» Месії цілком природно випливає зі звістки про Царство Боже, представлені в Книзі Іммануїла (Іс. 1–12).

Власне, у цьому й виявляється «консерватизм» герменевтичного підходу дослідника – розглядати юдейські та християнські тлумачення текстів Старого Завіту (передусім месіанських) як цілком виправдані й екзегетично обґрунтовані, а не помилкові з точки зору історико-критичного методу. При цьому Лемхе висловлює оцінки датування та гіпотези походження «джерел» біблійних книг навіть радикальніші, ніж ті, які були зроблені до нього. Так, наприклад, у статті «Псалом 2: між минулим і майбутнім» він відстоює обґрунтованість месіанського прочитання цього тексту, з акцентом на божественність Царя-Месії: «У цьому випадку автори Євангелій та інших книг Нового Завіту підійшли ближче до значення Псалма 2, ніж ортодоксальна юдейська традиція чи навіть сучасні екзегети» (108). Однак він заперечує давність цього псалма (не кажучи вже про епоху царя Давида), стверджуючи, що цей текст було написано в період після Вавилонського полону, і припускає його походження з доби Маккавеїв (II пол. II ст. до Р. Х.).

Методологія, на основі якої дослідник доходить такого висновку, ґрунтується на загальному аналізі культурних та світоглядних чинників, які могли гіпотетично вплинути на формування богословського концепту. Згідно з цією методологією, у культурах Східного Середземномор'я часів II – I тис. до Р. Х. не була поширена ідея обожнення царя (хоча її знали в Єгипті), а отже, навряд чи такий концепт міг з'явитися в євреїв у часи до елліністичних завоювань (з 332 р. до Р. Х.). Та оскільки елліністичні царі (зокрема Селевкіді) широко вживали слово *θεός* («бог») стосовно самих себе, уявлення про божественного царя-помазанця могло з'явитися в євреїв не раніше цього періоду. Насправді таке пояснення ґенези богословських концептів – через культурні впливи шляхом асоціації – є методологічно слабким і вразливим, про що більше буде сказано далі. Тут варто лише зауважити, що схожі ментальні реконструкції не розглядають божественне одкровення чи натхнення як чинник формування біблійного тексту, зводячи все лише до взаємодії світоглядних парадигм та концептів.

Слабкість такого підходу полягає в довільному й часто не обґрунтованому конструюванні генеалогічних «дерев» сюжетів чи мотивів на основі їхньої схожості: якщо, приміром, розповідь про Всесвітній потоп зафіксована в месопотамських джерелах і в Книзі Буття, а тексти шумерів і аккадців написані раніше, тоді не може бути іншого пояснення, як запозичення євреями міту про Потоп у своїх далеких сусідів. Така спрощена схема ґенези сюжету застосовується й до інших біблійних історій: про Йосифа і дружину Потіфера, Йосифа і його братів, Давида і Голіата, Йова та ін. Варіативність цих розповідей та їх відмінності в деталях

пояснюються їхнім тривалим «життям» і впливом як особи оповідача, так і «накладанням» локальних інтерпретацій міфу. Досить часто інтерпретаторам достатньо більш-менш схожої сюжетної лінії та кілька подібних деталей, аби зробити висновки про походження однієї оповіді від іншої на основі хронологічної дистанції між записаними версіями.

Така генеалогічна методологія має кілька важливих прогалин, які, на жаль, виявляються і в дослідженнях Лемхе. По-перше, не враховується антропологічний аспект: сюжети оповідань можуть відображати спільні архетипи, зафіксовані в історичній пам'яті події або виражати подібні світоглядні парадигми (мітологемами). По-друге, схожість сюжетів чи мотивів ще не означає їх запозичення, адже сюжети можуть не просто «мандрувати», а й «народжуватися» зі схожих життєвих ситуацій. По-третє, у більшості випадків не враховуються різні етичні та світоглядні концепти схожих і водночас відмінних історій. Власне, про це написано чимало досліджень, й інтерпретація Лемхе видається тут не лише не інноваційною, а радше такою, що не враховує останніх досягнень у літературознавстві, дискурсивній лінгвістиці та наратології.

Окрім літературознавчого аспекту герменевтики, варто відзначити й аспект теологічний, про який побіжно було згадано вище. У статті «Старий Завіт як переписана література» Лемхе аналізує ті біблійні історії, які можна було би розглядати як «переписані» – переважно повторювані сюжети, історії та цілі хроніки, які розповідають про одні й ті ж самі події по-різному (зокрема, у Бут. 12, 20 і 26 – історія про жінку-сестру, у 1 Сам. 24 і 26 – про шляхетне збереження життя Саула Давидом, у Втор. 1–3 – переказ мандрів Ізраїля, а також Книги Хронік як «переписана» історія царів Юдеї – у Книгах Царів). Далі дослідник детально розглядає історію Потопу – як приклад теж «переписаної» історії месопотамського епосу (розповідь про Атрахасіса, епос Гільгамеша).

Щодо теологічного аспекту методології Лемхе теж варто зробити кілька зауважень. Дивно, що автор узагалі не враховує праці Роберта Альтера (Robert Alter) та Умберто Касутто (Umberto Cassuto) – дослідників техніки компіляції та формування біблійних оповідей, які демонструють у своїх ґрунтовних розвідках принцип цілісного творення тексту: у своїй остаточній версії біблійний текст є мистецьки скомпонованим та літературно цілісним³. Це означає, що техніка компіляції чи переписування підпорядковується певним *теологемам* – концептам, що утворюють цілісну богословську картину. Власне, цей – остаточно сформований і теологічно цілісний – текст розглядається не лише як продукт літературно-редакторської праці невідомих нам авторів, а як скерований Божим Провидінням текст, що має статус Святого Письма. Таке розуміння історії формування біблійного тексту є справді консервативним (не фундаменталістським): не важливо, як компілювалися чи переписувалися різні джерела, – має значення лише те, що вони виражають теологічно цілісне бачення історії, етики, екзистенційних основ світу. Такий

³ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (Publish Service, 1981); Umberto Cassuto, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch: Eight Lectures by U. Cassuto* (Jerusalem and New York: Shalem Press, 1961).

підхід пояснює, наприклад, відношення ханаанських мітів про Потоп до біблійної розповіді, підкреслюючи їхню концептуальну різницю як мотивовану монотеїстичним світоглядом. Літературна та джерельна критика при цьому поєднується зі сприйняттям біблійного тексту як сакрального. Без останнього жодні теологічні рецепції тексту не мають сенсу.

Натомість у Лемхе ми не знаходимо жодної згадки ні про Божественне скерування як чинник формування біблійного тексту, ані про теологічну єдність «переписаної літератури» (rewritten literature). Аналізуючи історію Потопу в Книзі Буття, дослідник вказує на два розпізнавані в розповіді джерела (J і P) та зіставляє їх із вавилонською версією (епос Гільгамеша). Порівнюючи біблійну розповідь із нібито «переписаною» її ассирійською версією, в якій присутні географічні та культурологічні адаптації, Лемхе відзначає, що в першій, біблійній, «змінено ідею божества», а отже воно стає одним-єдиним, відповідальним за Потоп (88). Далі дослідник розглядає біблійну історію Потопу як «цілком безглузду», оскільки рішення Бога знищити світ через нечестя людей не дає бажаних результатів – людство не виправляється. Історію знищення Содом і Гоморі (Бут. 19) він вважає «переписаною» версією розповіді про Потоп (або кару за гріхи загалом), у якій взято до уваги всі логічні неузгодженості попередньої розповіді: Авраам благає Бога про помилування, якщо в місті знайдеться хоча б десять праведників і, оскільки навіть такої малої кількості немає, грішні міста приречені на знищення.

Така інтерпретація двох історій про знищення грішників – як «переписування» – видається не обґрунтованою ні літературно, ані лінгвістично, а це вказує на слабкість методології. Те ж саме можна сказати і про інтерпретацію Лемхе розповіді про чудесне звільнення царя Єзекиї та всього Єрусалима від війська ассирійського царя Сеннахериба (2 Цар. 18–19) – як «переписаної» версії ассирійських хронік, у яких є лише коротка згадка про те, що ассирійський цар «закрив Єзекию як птаха в клітці» (облога Єрусалима). Лемхе не надає жодних філологічних аргументів на користь того, що автор Книги Царів користувався ассирійським джерелом. Загалом слід відзначити, що дослідник підходить до складної проблеми формування біблійних книг, зокрема до переписування (в літературному, не технічному сенсі) та компіляції, досить вільно, часом спираючись на поверхневі спостереження.

Друга частина монографії називається «Історія» й містить такі статті: «Історія і пам'ять у Старому Завіті», «Про історію, соціологію та теологію: старозавітна перспектива», «Про історичну пам'ять в історіографії Старого Завіту», «Езра і П'ятикнижжя», «Що ми зробили і куди ми рухаємося? Особисті зауваження щодо зміни парадигми», «Після Потопу: Копенгагенська школа чи хаос?». Із назв статей стає очевидним, що ця частина видання присвячена більше питанням історичної пам'яті та соціології в біблійному тексті.

Насправді цей напрямок у Лемхе вирізняється особливою глибиною дослідження та масштабністю думок. Починаючи ще з попередньої частини, зі статті «Соціологія і пророка література», автор порушує важливі питання соціологічного виміру біблійної герменевтики та формування історичних концептів. Зокрема він

розглядає феномен пророків у загальному контексті соціуму давнього Близького Сходу, відзначаючи поширеність цього явища, загальні риси його рецепції суспільством і владою та унікальну роль у формуванні історичного наративу Ізраїля. Лемхе стверджує, що піднесення пророчого служіння (загалом не властиве культурам Стародавнього Світу) в біблійній оповіді пов'язане із формуванням девторономічної концепції історії, якій потрібне було божественне схвалення і санкціонування. Інакше кажучи, не приборкані жодною соціальною чи владною структурою пророки, на його думку, стають саме тими людьми, які її підтримують, – йдеться про релігійні реформи царя Йосії (VII ст. до Р. Х.), що мають усунути гріхи й відступництва попередніх царів, а тому «подобатися» пророкам.

Така інтерпретація, беззаперечно, є новітною в біблійній герменевтиці у багатьох аспектах, зокрема в підважуванні усталеної думки про те, що поезія завжди передуює розповіді в історичному наративі. Проте питання щодо божественного одкровення не зникає: де воно у конструктах Лемхе? Як уже зазначалося, консервативний підхід до історико-критичного методу передбачає, що шляхи формування біблійного тексту могли бути різними, часом складними й заплутаними, як людське життя, але за тривалим процесом його концептуального становлення ми вбачаємо дію *Божого Провидіння*. Тільки в такому разі текст набуває статусу сакрального, а не через його ідеологічне функціонування як трансцендентованої історичної пам'яті. Жодних згадок про кореляцію історичних та соціальних чинників із Божественним Началом у Лемхе немає.

Стаття «Історія і пам'ять у Старому Завіті» розглядає далі тему історії як пам'яті, ментального конструкту, а не як реального відображення подій минулого. Історія не є наукою в тому сенсі, як природничі науки, радше вона є набором «свідчень», що утворюють історичний наратив і формують історичну пам'ять. Як і в попередніх і деяких наступних статтях, автор вказує на численні факти неузгодженості біблійної історії Ізраїля з історичними та археологічними даними як на докази того, що Старий Завіт часто відображає «пропаганду» (138), а не реальні картини минулого (якщо такі взагалі можливо відтворити). Так складається «культурна пам'ять», одним із прикладів формування якої всередині збірки біблійних текстів є боротьба двох традицій – Єрусалимської та Сихемської (відповідно до центрів поклоніння Богові в Старому Завіті). Отже, «наратив складається з декількох індивідуальних пригадувань» (143).

Концепція історичного наративу Лемхе, спроектованого на текст Старого Завіту, відзначається як масштабним залученням попередніх досліджень у різних галузях біблійних студій, так і власними оригінальними спостереженнями та висновками автора. Не вистачає лише відповіді на запитання: а де тут місце для теології та віри? У статті з промовистою назвою «Про історію, соціологію та теологію: старозавітна перспектива» Лемхе знову вдається (цілком справедливо, на наш погляд) до критики вад історико-критичного методу, які він раніше називав «екзегетичним мінімалізмом». Автор звинувачує дослідників цього напрямку в тому, що вони створюють щось на кшталт «мета-світу» (146), що ґрунтується виключно на

біблійному тексті, але не беруть до уваги інші свідчення про історичний контекст подій. Дослідник закидає відомим фахівцям у галузі досліджень Старого Завіту (серед них Мартін Нот і Альбрехт Альт) те, що вони творять «мета-історію» Ізраїлю як «історію спасіння» (нім. Heilsgeschichte) на основі біблійного історичного наративу, який «має небагато або не має зовсім нічого спільного з тим, що реально відбувалося в Палестині в далекому минулому» (148).

Далі Лемхе піддає нищівній критиці спроби деяких вчених знайти історичну основу головних подій біблійної розповіді, розглядаючи їх як безпідставні прагнення підтримати сакральний наратив «священної історії». Він наполягає на активнішому залученні соціологічної складової в біблійні студії. Примітним є висловлення дослідника, яке радше знищує теологію, ніж відкриває якісь нові її перспективи: «Так легко пояснити, чому чимало дослідників Старого Завіту завершують станом невизначеності (a kind of limbo) свої дослідження... Вони мають серйозні сумніви щодо того, як надати хоч якийсь сенс інформації, наведений в історичних книгах Старого Завіту від Буття до 2 Царів (не згадуючи про Хроніки). Старий Завіт не дозволяє читачеві реконструювати тяглість історії давнього Ізраїлю як такої, що справді відбувалася» (151). Зі статті випливає, що соціологія має замінити теологію, оскільки вона, соціологія, є спробою узагальнити досвід функціонування суспільства та зробити з нього практичні висновки (157). Така ж думка чітко звучить і в статті «Після Потопу: Копенгагенська школа чи хаос?», де соціологічно-антропологічний метод проголошується як базовий (209).

Третя частина монографії – «Теологія» – об'єднує статті, що розвивають далі цю ідею культурної та історичної пам'яті як основи біблійного наративу: «Історія релігії Ізраїля та історія Ізраїля: тотожні чи відмінні?», «Географія як пам'ять», «Ізраїль та його земля», «Ізраїль як ідеологічний конструкт», «Важливість соціально-критичної екзегези для теології Старого Завіту».

Підсумовуючи особисті враження від монографії Нільса Петера Лемхе *If I Forget You, Jerusalem! Studies on the Old Testament*, хочу зауважити, що слово «теологія» в ній відчувається зайвим. Це книга не про священну історію, не про дії Бога в історії, не про одкровення. Не про нові рефлексії релігійної віри в сучасному світі і не про її актуалізацію.

Dmytro TSOLIN

Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

ORCID: 0000-0002-4928-0045

Надійшла до редакції / Received 15.02.2025

Прийнята до публікації / Accepted 21.03.2025