

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

УРИМ И ТУММИМ В ДРЕВНЕМ ИЗРАИЛЕ: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ИСТОЧНИКОВ И ГИПОТЕЗ

Священник Андрей Выдрин

кандидат богословия

доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
vydan@mail.ru

Для цитирования: *Выдрин А. А., священник.* Урим и туммим в Древнем Израиле: критический анализ источников и гипотез // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 17–38. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-17-38

Аннотация

УДК 22.08 (22.07)

В статье анализируются основные научные гипотезы о том, что собой представляли урим и туммим, каково было их назначение и способ использования. Для этого привлекаются различные источники, начиная с древнейших упоминаний в рукописях Кумрана, согласно которым урим и туммим ассоциировались с драгоценными камнями на наплечниках или нагруднике первосвященнического эфода. Данной точки зрения в той или иной степени придерживалось большинство последующих древних писателей (Иосиф Флавий, авторы соответствующих эпизодов из Вавилонского Талмуда, свт. Иоанн Златоуст, блж. Феодорит Кирский и др.). Однако, по мнению некоторых западных комментаторов, урим и туммим — это названия знаков или букв на нагруднике (блж. Августин и св. Беда Достопочтенный). Согласно третьему взгляду, уримом и туммимом была надпись с именем Яхве или две надписи с Божественными именами внутри нагрудника (Раши, Рамбан и др.). Начиная с XX столетия урим и туммим стали рассматривать в качестве жребия по аналогии с месопотамскими практиками, основываясь на эпизоде в 1 Цар. 14, 41–42 по версии Септуагинты. Автор статьи полемизирует с этим представлением, доказывая, что, во-первых, оригинальное чтение данного пассажа сохранилось в более короткой версии древнееврейского текста, во-вторых, что урим и туммим не могут быть жребием, а в-третьих, что в процессе получения ответа через урим и туммим главную роль играло пророческое вдохновение, ниспосылаемое Господом священнику. Само выражение «урим и туммим» могло передавать идею «совершенного света» и, предположительно, обозначать драгоценный камень, посредством которого подтверждалась истинность слов священника.

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, Книги Царств, воля Божия, Древний Израиль, Кумран, экзегеза священного текста, Саул, Давид, священник, эфод, камни нагрудника, урим и туммим, оракул, пророчество, жребий, откровение.

В Ветхом Завете упоминается несколько способов, с помощью которых можно было узнать волю Божию: она могла быть открыта посреднику-пророку в видениях или слышании голоса для последующей передачи тому, кому она предназначалась; или она могла быть открыта человеку во сне, но тогда он вынужден был обратиться к тому, кто смог бы растолковать увиденное. Также волю Божию определял священник (כֹּהֵן [kōhēn]) с помощью урима (אֹרִיִּם [ʾûrîm]) и туммима (תִּמְמִים [tûmmîm]), а кроме этого, её иногда искали в природных знамениях (אֹתוֹת [ʾōtôt]) или в небесах¹. Согласно 1 Цар. 28, 6, были три законных способа для получения откровений от Господа в ответ на прошение: сны (חֲלֹמוֹת [hālômôt]), наставления/решения посредством урима (אֹרִיִּם [ʾûrîm]) и пророчества (נְבִיאִים [nəbîʾîm]). Данная статья, как следует из названия, посвящена второму из перечисленных способов, однако в Писании чаще встречается его полное наименование — урим и туммим.

Урим (אֹרִיִּם [ʾûrîm], мн. форма от אֹרֶךְ [ʾûr] «пламя/освещение» — традиционно понимается как «свет») и туммим (תִּמְמִים [tûmmîm], мн. форма от תָּמָּ [tôm] «полнота/совершенство»²) были принадлежностью эфода древнеизраильского первосвященника³ и находились либо внутри, либо в специальном кармане его судного нагрудника (חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט [hōšēn hammišpāʾ] — «нагрудник суда/справедливости»). Так, в Книге Исход сообщается, как Господь повелевает Моисею: *Сделай нагрудник судный искусною работою... и вставь в него оправленные [драгоценные] камни в четыре ряда... этих камней должно быть двенадцать, по [числу сынов Израилевых]...и далее: в нагрудник судный вложи⁴ урим и туммим, и они будут у сердца Ааронова, когда будет он входить [во святилище] пред лице Господне; и будет Аарон всегда носить суд сынов Израилевых у сердца своего пред лицем Господним (Исх. 28, 15.17.21.30).* Из сказанного видно, что уриму и туммиму придаётся особое значение в сравнении со всеми остальными частями первосвященнических одежд. Однако весьма необычным в повествовании Пятикнижия является то, что

1 Edelman D. V. From Prophets to Prophetic Books: The Fixing of the Divine Word // The Production of Prophecy: Constructing Prophecy and Prophets in Yehud / ed. by D. V. Edelman and Ehud Ben Zvi. London, 2009. P. 31.

2 Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament. Boston, New York, 1907. P. 1070.

3 Судя по библейскому тексту, в монархическую эпоху обращение к уриму и туммиму разрешалось любому священнику, а не только первосвященнику (1 Цар. 23, 6).

4 В Синодальной Библии: *на наперсник судный возложи*. Очевидно, переводчики следовали версии LXX, где стоит предлог ἐπί «на», тогда как в МТ стоит предлог על (ʿel) «в».

в отличие от подробного описания всех принадлежностей скинии и священнослужения, в частности самого нагрудника и драгоценных камней на нём, описание урима и туммима отсутствует⁵.

Какое назначение имели урим и туммим? Поскольку нагрудник назывался «судным», подразумевалось, что они каким-то образом позволяли первосвященнику определять решение Господа в важных вопросах, касавшихся всего израильского общества. Это изложено в Числ. 27, 21, где Иисусу Навину поручается *предстать перед священником Елеазаром, который будет спрашивать для него решение урима перед Господом*⁶. По его слову будут выходить и по его слову будут входить он и все израильтяне с ним и всё общество. Речь идёт о принятии решения о походе на войну. Хотя нигде не написано о том, что Иисус Навин когда-либо прибегал к помощи урима, тем не менее здесь представлена сама идея возможности принятия такого решения.

На протяжении всей еврейской Библии урим и туммим упоминаются всего семь раз (Исх. 28, 30; Лев. 8, 8; Чис. 27, 21; Втор. 33, 8; 1 Цар. 28, 6; Езд. 2, 63; Неем. 7, 65). Хотя в книгах Иисуса Навина и 2 Царств иногда сообщается о «вопрошании Яхве» (שאל ביהוה [*šā'al baYHWH*]) в святилище через посредничество священников и посредством эфода, эксплицитно о них не говорится. Всё же, вероятно, в некоторых из этих случаев использовались именно урим и туммим⁷.

До сих пор среди исследователей нет единого мнения о том, что собой представляли эти таинственные предметы и каковы были их функции. Согласно самой древней интерпретации, урим и туммим ассоциировались или отождествлялись с драгоценными камнями на наплечниках или нагруднике первосвященнического эфода или же с самим нагрудником. Вероятно, самым ранним свидетельством такого взгляда являются тексты рукописей из четвертой пещеры Кумрана. Рукопись 4Q376, в которой, возможно, сохранилась информация ещё от докумранских времен, прочитывается частично⁸:

5 Никифор (Бажанов), архим. Библейская энциклопедия. М., 2005. С. 655.

6 В Синодальной Библии: *и будет он обращаться к Елеазару священнику и спрашивать его о решении, посредством урима пред Господом.*

7 Horowitz W., Hurowitz V (A). Urim and Thummim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137) // Journal of the Ancient Near Eastern Society. 1992. Vol. 21. P. 95.

8 Перевод даётся в соответствии с изданием: The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. by F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar. 2 vols. Leiden; Boston; Köln, 1997–1998. Vol. 2. P. 742–743.

4Q376 (4QapocrMoses^{b?}) 4QApocriphon of Moses^{b?} — Апокриф Моисея b

Фраг. 1 кол. I (3) [...] для урима

(1) они покажут тебе светом, и он/оно («священник» или «облако») выйдет вместе с ним(?) в языках пламени; камень левой стороны, который на его (2) левой

Фраг. 1 кол. II руке будет сиять перед глазами всего собрания, пока священник не закончит говорить. И после того как [облако (?)] удалилось (3) [...], а ты соблюдай и делай всё, [что] он («священник») скажет тебе.

Очевидно, что здесь сообщается о сиянии двух выгравированных камней на наплечниках эфода первосвященника (ср. Исх. 28, 9–12). Причём это сияние имело какое-то отношение к словам священника и, следовательно, получало определённое пророческое значение, возможно связанное с проверкой самого пророчества. Упоминание об уриме вначале, по-видимому, имело целью показать близкую связь, если не тождество, урима и туммима с двумя камнями⁹. Ещё одно древнейшее упоминание урима и туммима содержится во фрагментах пещера, или комментария, на Ис. 54, 11–12, найденных в той же четвертой кумранской пещере (4QpIsa^d) и датируемых, примерно, 30 годом до Р. X¹⁰. Здесь урим и туммим ассоциируются с двенадцатью камнями нагрудника¹¹.

Иудейско-эллинистический философ и богослов Филон Александрийский (ок. 20 г. до Р. X. — 50 г. по Р. X.) отождествлял урим (греч. δῆλωσις¹², букв. «откровение, проявление, объяснение»¹³) и туммим (греч. ἀλήθεια, «истина») с двумя вышитыми на судном нагруднике (греч. λογεῖον, букв. «место произнесения речи»¹⁴) изображениями, символизировавшими добродетели или силы¹⁵.

9 Van Dam C. The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel. Winona Lake (Indiana), 1997. P. 17.

10 Cross F. M. The Oldest Manuscripts from Qumran // Journal of Biblical Literature. 1955. Vol. 74. P. 164.

11 Horowitz W., Hurowitz V (A). Urim and Thummim. P. 95, n. 1.

12 Так эти предметы называются в Септуагинте.

13 Очевидно, по мнению переводчиков LXX, др.-евр. слово אורִים происходит от אור «давать свет» (A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Part I (A-I) / ed. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Stuttgart, 1992).

14 Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. A Greek-English Lexicon, Ninth Edition with a Revised Supplement. Oxford, 1996. P. 1055.

15 Philo Alexandrinus. De vita Mosis 1, 113, 128–130; De specialibus legibus 1, 89; 4, 69. (The Works of Philo Judaeus. The contemporary of Josephus / translated from the Greek by C. D. Yonge. London: H. G. Bohn, 1854–1890. Reprint: The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Version / translated by C. D. Yonge. Peabody (Massachusetts), 1993. P. 97, 100).

Младший современник Филона, иудейский историк Иосиф Флавий (ок. 38–100 гг.), вероятно, отождествлял урим и туммим с драгоценными камнями нагрудника (который он называет ἑσσήν, передавая по-гречески еврейский термин יִשָּׁן [hōšēn]), а также с камнями на наплечниках эфода. Так, в «Иудейских древностях» (III, 214–217) Иосиф зафиксировал предание о том, что всякий раз, когда Бог присутствовал на священных церемониях, камень на правом плече первосвященника начинал очень ярко светиться, и далее он пишет: «...при помощи тех двенадцати драгоценных камней, которые первосвященник носил на своей груди, вшитыми в нагрудник (ἑσσήν), Бог возвещал победу собирающимся на войну; ибо еще до выступления войска от этих камней начинало исходить настолько сильное сияние, что всему народу становилось очевидным присутствие пришедшего на помощь Бога. Ввиду этого и те греки, которые чтут наши обычаи, не могут отрицать этот факт, и называют нагрудник (ἑσσήν) оракулом (λόγιον)»¹⁶. Как утверждает историк, камни прекратили светиться за двести лет до завершения «Древностей» (ок. 93/94 гг.), то есть около 107 г. до Р. Х. при первосвященнике Иоанне Гиркане¹⁷, «из-за того что Бог отвратил милость Свою от народа вследствие постоянного нарушения последним законов»¹⁸.

Согласно отдельным пассажам в Вавилонском Талмуде, урим и туммим также отождествлялись с драгоценными камнями первосвященнического нагрудника, на каждом из которых были выгравированы буквы. Одна традиция предполагала, что священник давал ответ на вопрос, складывая буквы в правильной последовательности; а другая, что буквы сами сгруппировывались в слова (BT Йома 73b).

Средневековые христианские экзегеты, например свт. Иоанн Златоуст и блж. Феодорит Кирский, придерживались традиции, приведённой ещё Иосифом Флавием. Так, в своей шестой гомилии «Против иудеев» свт. Иоанн Златоуст пишет, что «на камнях, находившихся на груди первосвященника, которые они называли Откровением [δῆλωσι], появлялось некоторое сияние и показывало то, что должно было произойти»¹⁹. А согласно краткому сообщению блж. Феодорита, посредством двенадцати разноцветных камней нагрудника иудеям

16 Перевод сделан в соответствии с изданием: *Josephus. Jewish Antiquities, I–IV* / trans. by H. St. J. Thackeray. Cambridge (Mass.); London, 1961 (1930). P. 418–421, а также с учётом перевода Г. Генкеля по изданию: *Иосиф Флавий. Иудейские древности* / пер. с греч. Г. Г. Генкеля. СПб., 1900. В 2 т. Переиздание: с пред. и прим. В. А. Федосика и Г. И. Довгяло. Минск, 1994.

17 *Тантлевский И. П.* Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. СПб., 2016. С. 224, сн. 68.

18 *Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae III*, 218.

19 *Joannes Chrysostomus. Adversus Judaeos VI*; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения в 12 т. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 711.

«предвещалась победа или поражение на брани, к которой они приступали»²⁰. От этого несколько отличается комментарий свт. Кирилла Александрийского, по мнению которого урим и туммим — это два камня, находившихся в центре нагрудника посреди других двенадцати камней²¹.

Иного мнения придерживались некоторые западные комментаторы, согласно которым урим и туммим были названиями знаков или букв на нагруднике. Такое предположение высказывают, например, блж. Августин в 117 вопросе на Книгу Исход в трактате «Вопросы на Семи книжие»²², а также св. Беда Достопочтенный в трактате «О скинии»²³.

Третьего взгляда придерживались некоторые средневековые еврейские комментаторы²⁴. Например, по мнению Раши²⁵, уримом и туммимом была надпись с именем Яхве, помещённая внутри нагрудника, благодаря которой последний светился и давал правильные ответы. Однако, как он пишет, во времена Второго Храма в нагруднике уже не было Божественного имени²⁶. Основываясь на этой интерпретации, Рамбан, или Нахманид²⁷, развил идеи Раши, предположив, что урим и туммим были надписями небесного происхождения с Божественными именами, которые дал Моисею Сам Бог, так что, когда священник сосредоточивал свои мысли на Божественных именах, написанных на урime, некоторые буквы высвечивались на камнях нагрудника перед глазами вопрошавшего их священника. Не зная, в каком порядке следует выстроить буквы для получения правильного ответа, священник сосредоточивал свои мысли на Божественных именах туммима, и его сердце настолько просвещалось, что он мог постичь значение светившихся букв. Рамбан считал этот процесс одним из аспектов общения

20 *Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones in Octateuchum* 60; рус. пер.: *Феодорит Кирский, блж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания*. М., 2003. С. 108.

21 Такое расположение камней имело важное значение для его типологического толкования, поскольку святитель видел здесь прообразы апостолов, между которыми находится Эммануил-Христос (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula* 55 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars. 4. P. 56. Рус. пер.: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. 3: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие*. Тверь, 2010. С. 184).

22 *Augustinus. Quaestiones Exodi* 117 // CCSL. 33. P. 126.

23 *Beda Venerabilis. De Tabernaculo* III, 616–621 // CCSL. 119A. P. 108.

24 По-видимому, Авраам Ибн Эзра (1089 или 1092–1164 или 1167 гг.), наряду с Раши, был одним из первых в истории иудейской мысли, кто отверг связь урима и туммима с камнями нагрудника (*Horowitz W., Hurowitz V (A). Urim and Thummim*. P. 96, n. 3).

25 Рабби Шломо Ицхак (1040–1105 гг.).

26 *Van Dam C. The Urim and Thummim*. P. 24.

27 Рабби Моше бен Нахман (1194–1270).

с Богом, правда, более низким, чем пророчество. Таким образом, на толкование Рамбана оказали влияние как ранние традиции, так и распространившиеся в то время в Испании мистические движения²⁸. Однако именно такой подход стал самым популярным среди традиционных еврейских комментаторов²⁹.

В сочинениях западных христианских комментаторов XVI-XIX вв. урим и туммим отождествлялись с двенадцатью драгоценными камнями первосвященнического нагрудника. Однако представление об исходившем от камней сиянии (согласно Иосифу) или о свечении вместе с нанесёнными на них буквами (согласно трактату ВТ Йома, 73b) не получило широкой поддержки, хотя сама возможность такого явления не исключалась. И в целом способ получения откровения при помощи урима рассматривался в качестве пророческого вдохновения³⁰.

По мнению отечественных библеистов конца XIX — начала XX вв., природа урима и туммима остается неизвестной. Так, согласно архимандриту Никифору (Бажанову), были ли урим и туммим «особым украшением первосвященника, или означали только свойство наперсника и камней его, или это были самые камни с вырезанными на них именами колен Израилевых, или составляли и означали другое что-нибудь — определённо неизвестно»³¹. Также, по его мнению, ничего нельзя сказать и о способе их действия. Вместо этого отец Никифор делает акцент на пророческом даре первосвященника: по его словам, можно с уверенностью говорить лишь о том, «что великий первосвященник чрез урим и туммим мог вопрошать Господа (Числ. 27, 21) и имел дар предсказывать будущее и открывать волю Божию вопрошающим о ней»³². Другой известный российский библеист А. П. Лопухин в своем комментарии на Исх. 28, 30 ограничился достаточно краткими рассуждениями, смысл которых сводился к тому, что урим и туммим — это не двенадцать камней нагрудника, а находившийся внутри последнего таинственный предмет, посредством которого открывалась воля Божия³³.

28 Van Dam C. The Urim and Thummim. P. 24.

29 Bakon Sh. The Mystery of the Urim Ve-Tummim // Jewish Bible Quarterly. 2015. Vol. 43. № 4. P. 242.

30 Ibid. P. 22.

31 Никифор (Бажанов), архим. Библейская энциклопедия. С. 655.

32 Там же. С. 656.

33 Лопухин А. П. Книга Исход // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / под ред. А. П. Лопухина. Т. 1. Пятикнижие Моисеево. СПб., 1904. С. 371–372.

Исследователи XX столетия практически полностью отказались от связи урима и туммима как с камнями нагрудника, так и с пророческим вдохновением первосвященника. В основном в них стали видеть просто жребий, а в качестве аргумента в пользу данного утверждения, как правило, приводился эпизод в 1 Цар. 14, 41–42, согласно версии LXX³⁴.

В этом рассказе описывается сражение израильтян с филистимлянами, в котором Бог через царского сына Ионафана даровал израильтянам победу и преследуемые ими враги побежали с поля боя (1 Цар. 14, 1–23). Далее, после небольшого перерыва, когда воины подкрепили свои силы (стт. 24–35), Саул решил продолжить преследование филистимлян, но находившийся при нём священник посоветовал прежде обратиться к Господу, вероятно для того, чтобы заручиться благоприятным предсказанием: *...и спросил Саул Бога... но Он не ответил ему* (стт. 36–37). Не получив ответа, царь подумал, что это произошло по вине кого-нибудь из воинов: *Тогда сказал Саул: «подойдите сюда, все командующие войсками, узнайте и посмотрите, в чём сегодняшней грех? Жив Господь, спасший Израиля, даже если это окажется на сыне моём Ионафане, он будет обречен на смерть».* Но никто из всего войска не ответил ему. «Это» в речи Саула относится к только что упомянутому «греху». Правда, не совсем ясно, являются ли его слова лишь красивой риторической фигурой или Саул, действительно, подозревает Ионафана?

Далее царь начинает процесс опознания виновника. Отделив себя и Ионафана от всего остального войска, Саул воззвал к Богу с требованием: *Господи, Боже Израилев! הַבָּה תִּמְיִם (hābā^h tāmîm)* (ст. 41). В масоретском тексте здесь находится лишь эта короткая фраза, в которой последнее выражение часто переводится как «покажи совершенный жребий»³⁵ или «дай знамение»³⁶. Однако в Септуагинте сохранилась более пространный версия этого стиха: *Господи, Боже Израилев! Почему ты сегодня не ответил рабу своему? Если есть вина на мне или*

34 Holladay W. A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Grand Rapids (Mich.), 1971. P. 7; De Vaux R. Ancient Israel: Its Life and Institutions / trans. by J. McHugh. Grand Rapids (Mich.), 1997. P. 352; Урим и туммим // Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1996. Т. 8. Кол. 1296; Уолтон Дж. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библийский культурно-исторический комментарий. Ч. 1: Ветхий Завет. СПб., 2003. С. 335; Alter R. The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel. New York, 1999. P. 122–123; Edelman D. V. From Prophets to Prophetic Books. P. 37.

35 Так в некоторых английских переводах (см., например: King James Version и The New American Standard Bible).

36 Так в Синодальной Библии.

на Ионафане, сыне моем, укажи урим, а если она на Твоем народе, Израиле, укажи туммим (ст. 41).

По мнению многих исследователей³⁷, опиравшихся на авторитет Ю. Велльгаузена³⁸, древнееврейский текст в этом месте испорчен по причине так называемого ὁμοιοτέλευτον — «тождеконечия»³⁹, в данном случае имеется в виду последовательное повторение слова «Израиль» на конце предложений. Как предполагается, в такой ситуации взгляд писца при переписывании текста мог перескочить с первого слова сразу на последнее, в результате чего весь текст между ними был пропущен, но в Септуагинте мог сохраниться оригинальный вариант⁴⁰. Восстанавливая «испорченный» древнееврейский текст на основе версии Септуагинты, исследователи видят здесь, по сути, единственное сохранившееся свидетельство процесса получения оракула при помощи жребия. Причём в качестве последнего в данном случае рассматриваются урим и туммим. Вот на этом, пожалуй, единственном месте Писания и строится в основном вся гипотеза об уриме и туммиме как о жребии.

Так, по мнению немецкого исследователя начала XX в. Антона Джирку, урим и туммим — это названия двух разного цвета сторон одного плоского камня — тёмной и светлой; соответственно, при ответе должна была открываться либо тёмная, либо светлая его сторона⁴¹. Однако чаще предполагается, что урим и туммим были двумя камушками или табличками с противоположными — «положительной» и «отрицательной» — надписями на них, по аналогии с месопотамскими практиками бросания жребия посредством двух глиняных кубиков, которые назывались *aban erēši*, «желательный камень», и *aban lā erēši*, «нежелательный камень»⁴². Так, вопрос, адресованный оракулу, должен

37 См. расширенную библиографию по этому вопросу в: *Lindblom J.* Lot-Casting in the Old Testament // *Vetus Testamentum*. 1962. Vol. 12. P. 174–175.

38 *Wellhausen J.* Der Text der Bücher Samuelis. Göttingen, 1871. S. 94.

39 *Лихачёв Д. С.* Текстология (на материале русской литературы X–XVII вв). СПб., 2001. С. 71, сн. 1; ὁμοιοτέλευτον — подобие окончаний (от греч. ὁμοιος — «подобный» — и τελευτή — «окончание»).

40 *McCarter P. K.* I Samuel. Garden City (New York), 1980. P. 247–248; *Toeg A.* A Textual Note on 1 Samuel XIV 41 // *Vetus Testamentum*. 1969. Vol. 19. P. 493–498; *Alter R.* The David Story. P. 83. Однако далеко не все с этим согласны; многие исследователи отдадут предпочтение более короткой версии MT (см. об этом ниже).

41 *Jirku A.* Mantik in Altisrael. Inaugural Dissertation. Rostock, 1913. P. 33.

42 *Reiner E.* Fortune-Telling in Mesopotamia // *Journal of the Ancient Near Eastern Studies*. 1960. Vol. 19, № 1. P. 25, n. 4; *Horowitz W., Hurowitz V(A).* Urim and Thummim. P. 97–98, 114.

был принимать форму «да» или «нет», «х» или «у», причём, по утверждению отдельных исследователей, противопоставление могло подчёркиваться тем, что урим и туммим начинаются соответственно с первой и последней буквы древнееврейского алфавита — а и t^{45} . Подобного взгляда на урим и туммим как на жребий придерживался также протоиерей Александр Мень⁴⁴.

Следует заметить, что в библейском тексте для обозначения жребия используется преимущественно древнееврейское слово גֹרָל (*gōrāl*), исходным значением которого является «камень, галька»⁴⁵. Дело в том, что в Палестине для метания жребия обычно подбирали небольшие камешки, тогда как в Европе, например в Древней Германии, по свидетельству древнеримского историка Тацита, использовали маленькие нарезанные кусочки дерева⁴⁶. В качестве исключения в Книге Эсфирь встречается аккадский термин *pûr*, который сразу же в тексте переводится словом גֹרָל (*gōrāl*) (Эсф. 3, 7; 9, 24) — «жребий»⁴⁷.

Сама методика выявляется за счёт специальных регулярно используемых в связи с бросанием жребия глаголов: «бросать, метать» (הִשְׁלִיךְ [*hišlîk*], הִפִּיל [*hipîl*], הִטִּיל [*hêtîl*]) и «ставить, класть» (נָתַן [*nānan*], букв. «давать»), например, в книге Ионы говорится: *И бросили (הִפִּיל) жребии, и пал (נָפַל) жребий на Иону* (Ион. 1, 7). В Новом Завете древнееврейская терминология появляется в греческой форме. В повествовании об избрании нового апостола на место отпавшего Иуды в Деян. 1, 23 и далее встречаются фразы: ἔδωκαν κλήρους («бросили [букв. «дали»]⁴⁸ жребии) и ἔπεσεν ὁ κλῆρος ἐπὶ Μαθθίαν («пал жребий на Матфия»).

43 Alter R. The David Story. P. 123; Lindblom J. Lot-Casting in the Old Testament. P. 170.

44 Мень А., *нпом*. Исагогика. М., 2000. С. 227.

45 Lindblom J. Lot-Casting in the Old Testament. P. 166.

46 Tacitus. Germania 10; рус. пер.: Тацит. О происхождении германцев и местоположении Германии / пер. с лат. А. С. Бобовича, под ред. М. Е. Сергеевко // Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Т. 1: Анналы. Малые произведения. СПб., 1993. С. 341).

47 Как и в современных языках, слово «жребий» появляется в Ветхом Завете также в значении «доля/судьба», предназначенная кому-либо. Метафорически об этом говорится в греческом переводе книги Эсфирь (гл. 10): ἐποίησεν κλήρους δύο ἕνα τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ καὶ ἕνα πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἦλθον οἱ δύο κλήροι οὗτοι εἰς ὄραν... (устроил [Бог] два жребия: один для народа Божия, а другой для всех язычников, и вышли эти два жребия в час...). Также подобное можно прочесть в Илиаде Гомера о Зевсе (*Homerus. Ilias VIII, 69–70; XXII, 209–210*): «καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα / ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο...» («и тогда отец [Зевс] распростёр золотые веса и на них бросил два жребия смерти, несущей печаль и страдания...») [перевод второй строки дается по: Гомер. Илиада / пер. В. В. Вересаева. М., 1953. С. 165]).

48 Ср. выше значение др.-евр. глагола נָתַן [*nānan*].

Камешки могли маркироваться различными знаками, как о том свидетельствует, например, эпизод о распределении мест служения между привратниками в Иерусалимском храме. Здесь камни обозначаются как «восточный жребий», «северный жребий» и т.д. в соответствии с расположением ворот; это говорит о том, что были промаркированы различные жребии⁴⁹. Также вавилонский царь Навуходоносор, находясь на распутье двух дорог и решая, по какой ему следует отправиться, бросает жребий, и в правой руке его оказывается жребий, указывающий на Иерусалим (Иез. 21, 21–22). Большой интерес представляет комментарий к этому эпизоду блж. Иеронима Стридонского, из которого, по крайней мере, можно понять, как в его время осуществлялось бросание жребия: «По обычаю своего народа, будет вопрошать оракула, опуская стрелы свои с надписями или с обозначением отдельных имен в колчан и перемешивая их, чтобы видеть, чья стрела выйдет и какой город прежде должно взять»⁵⁰.

Что касается камней, то, разумеется, их помещали в сосуд или любую другую ёмкость. Согласно одному из эпизодов «Илиады», жребии встряхивали вместе в шлеме⁵¹. Тацит сообщает о ткани, на которой рассыпались жребии⁵². Согласно книге Притчей, жребий бросается в חֶֿקֿ (hêq) — «грудной мешок», складку, образованную туникой поверх пояса⁵³. Однако, надо полагать, что, как правило, использовались глиняные кувшины. Камешки для жребия хорошо встряхивали (древнееврейский термин קִלְקַל [qilqal]⁵⁴), а затем вынимали, причём в особо важных случаях это делал влиятельный и заслуживающий доверия человек⁵⁵.

На самом деле Господь действительно мог явить Свою волю посредством такого доступного и ясного механизма как жребий (Притч. 16, 33). Именно так и происходило во многих случаях, требовавших простого ответа «да» или «нет»: например, когда области Обетованной Земли распределялись между израильскими коленами при Иисусе Навине (Нав. 14, 1–2; 18–20); или когда в День Очищения

49 Lindblom J. Lot-Casting in the Old Testament. P. 167–168.

50 Hieronymus. Commentaria in Ezechielem VII // PL 25. Col. 206; рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля // Творения. Ч. 10. Киев, 1886. С. 307.

51 Homerus. Ilias III, 316.

52 Tacitus. Germania 10.

53 Притч. 16, 33. Это единственное упоминание во всём Ветхом Завете подобной «ёмкости» для жребия.

54 Иез. 21, 21.

55 Lindblom J. Lot-Casting in the Old Testament. P. 169.

избирался козёл для Яхве и Азазеля (Лев. 16, 8–10). Эти и подобные вопросы могли быть с легкостью решены с помощью жребия (см. также: 1 Пар. 24–26; Притч. 18, 18)⁵⁶.

Однако едва ли священные принадлежности эфода урим и туммим могли быть таким жребием; по крайней мере, этому противоречат некоторые получаемые через них и приводимые в Библии ответы. Как правило, к уриму и туммиму обращались для решения более сложных вопросов. При этом получаемое откровение было всегда прямой речью Господа и всегда приводилось в разговорной форме как обращение к вопрошающему, например: Господь «сказал Давиду» (יְיָ אָל־דָּוִד [wayyōʾmer ʾel-dāwid]) или «отвечал Господь и сказал» (וַיַּעֲנֵנוּ יְהוָה וַיֹּאמֶר [wayyaʿānēhū YHWH wayyōʾmer]) и др.⁵⁷ Однако такие фразы никогда не употребляются в связи с бросанием жребия, для чего используются следующие выражения: жребий «вышел» (וַיֵּצֵא [wayyaʿal]; וַיִּצֵּא [wayyēsēʾ])⁵⁸ или «выпал» (וַיִּפֹּל [wayyipōl])⁵⁹. Ответы, получаемые через урим и туммим, иногда представляли собой длинные и подробные инструкции к действию⁶⁰ (1 Цар. 30, 8; 2 Цар. 5, 23–24), что было невысказано при бросании жребия. Таким образом, получение откровения через урим и туммим являлось, по сути, живым общением с Богом в противоположность открытию Его воли посредством «мёртвого» жребия⁶¹.

Выше уже было сказано о том, что одним из важнейших библейских эпизодов, на основании которого утверждается тождество урима и туммима со жребием, является пассаж 1 Цар. 14, 41–42, по версии Септуагинты. Однако если этот текст сравнить со стт. 36–37, то будет заметна существенная разница: согласно стт. 36–37, Саул «вопросил Бога» (וַיִּשַׂא אֶל־בָּאֱלֹהִים [wayyisʾal...bēʾlōhīm]), следуя требованию или совету присутствующего здесь священника; тогда как в стт. 41–42 священник не упоминается, и весь процесс находится под контролем самого Саула, который сначала молится Богу и лишь затем бросает жребий. Судя по всему, в первом случае имело место использование урима и туммима (ст. 37), а во втором — обычного жребия (стт. 41–42), и оба эти процесса, безусловно, следует различать. Кроме того, во втором случае задействована специальная терминология: глаголы נָפַל (*nāpal*) в породе

56 Van Dam C. The Urim and Thummim. P. 215.

57 См., например: 1 Цар. 10, 22; 23, 2.4.11.12; 30, 8; 2 Цар. 2, 1; 5, 23.

58 См., например: Нав. 18, 11; 19, 1.10.17.24.32.40; 1 Пар. 24, 7; 25, 9.

59 1 Пар. 26, 14.

60 См., например: 1 Цар. 23, 2.4; 30, 8; и в особенности 2 Цар. 5, 23–24.

61 Van Dam C. The Urim and Thummim. P. 216.

לְהַפִּיחַ и לָכַר (lākad) в породе Niphal, — которая никогда не используется в связи с первосвященническим оракулом⁶². Зато регулярно встречается в эпизодах, связанных с бросанием жребия (среди прочих, см. Нав. 7, 14 и далее; 1 Цар. 10, 20). В этих пассажах говорится о человеке, на которого пал жребий так, что он был буквально «схвачен/взят» — именно это означает древнееврейское слово לָכַר (lākad). Кто же подразумевается под «хватаящим» в этом выражении? Согласно израильской концепции, очевидно, тот, кто «берёт/хватает». Это Сам Яхве. То есть Он управляет жребием, который падает на определённого человека (Нав. 7, 14). Однако первоначальное значение этого выражения, по-видимому, было другим: преступника или любого другого человека, на которого падал жребий, во время бросания жребия «ловила» магическая сила, действовавшая в этом процессе⁶⁵.

Далее следует проверить, насколько оправданно принятие версии Септуагинты в качестве оригинала стиха 41, считая МТ испорченным. Во-первых, фраза в МТ הַבָּהּ תְּמִיִם (hābā^h tāmîm) сторонниками приоритета Септуагинты расценивается как странная и непонятная⁶⁴. Однако это не совсем верное утверждение. Слово הַבָּהּ (hābā^h) можно интерпретировать как эмфатическую форму императива глагола יָהַב (yāhab) в породе Qal⁶⁵. А если рассматривать слово תְּמִיִם (tāmîm), то «от значения “полный, целый, совершенный” остается только один короткий шаг до значения “правильный, истинный, достоверный”»⁶⁶.

Действительно, например, Таргум Ионатана переводит תְּמִיִם (tāmîm) в 1 Цар. 14, 41 словом קִשׁוֹף (qšôf), «правда, истина»⁶⁷. Такой взгляд поддерживается многими. Фраза הַבָּהּ תְּמִיִם (hābā^h tāmîm) часто

62 Ibid. P. 199.

63 Lindblom J. Lot-Casting in the Old Testament. P. 167.

64 Alter R. The David Story. P. 123.

65 Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. A Hebrew and English Lexicon. P. 396.

66 Lindblom J. Lot-Casting in the Old Testament. P. 176. Это утверждение было раскритиковано как не имеющее поддержки в библейском тексте, поскольку именно в таком значении это слово нигде не встречается. Однако данное возражение является «аргументом от молчания», что, безусловно, не может оправдать оценку короткого стиха 1 Цар. 14, 41 как непонятого и, следовательно, не заслуживающего доверия. Кроме того, слово תְּמִיִם (tāmîm) как прилагательное может означать «нечто совершенное, полностью соответствующее истине и реальности» (Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. A Hebrew and English Lexicon. P. 1071).

67 В «Таргуме Ионатана» (1 Цар. 14, 41) читаем: «и сказал Саул перед Господом: Боже Израиля, да придет истина (קִשׁוֹף [qšôf]). И были взяты Ионафан и Саул, а народ вышел/избежал».

переводится как: «дай истинное решение»⁶⁸; «дай совершенный жребий» (NASB⁶⁹); «дай истину»⁷⁰; «соверши праведный суд»⁷¹; «дай мне правильный ответ» (NIV⁷²) др. Однако последнее слово в этом выражении תַּמִּים (*tāmîm*) переводчики на греческий поняли как תַּמִּימִם (*tūmmîm*) и, соответственно, как обозначение принадлежности священного эфода. Это и стало отправной точкой для создания расширенного текста⁷³.

По версии МТ, при чтении настоящего пассажа создаётся впечатление, что библейский писатель намеренно дает краткое объяснение процедуре бросания жребия (см. также 1 Цар. 10, 19–20), поскольку его аудитория была хорошо знакома с этой практикой⁷⁴.

Кроме того, версия МТ выглядит вполне логичной в контексте всего эпизода в отличие от версии LXX. После того как Бог отказался отвечать через урим и туммим, Саул решил попытаться получить ответ от Господа другим способом и были брошены жребии. И как уже указывалось выше, если отдать предпочтение LXX, то употребление в 1 Цар. 14, 41–42 глаголов נָפַל (*nāpal*) в породе לָהֶפֶה и לָכַד (*lākad*) в породе Niphal будет единственным случаем во всей Библии, где они ассоциируются с уримом и туммимом. На наш взгляд, это является серьёзным аргументом против предпочтения версии Септуагинты в данном эпизоде, а также против построения гипотезы о жребии только на основе этой интерпретации Септуагинтой урима и туммима. И наконец, нельзя не указать на то, что Иосиф Флавий (а он, вероятно, пользовался греческим переводом еврейской Библии) в своем рассказе о событиях 1 Цар. 14, 39–42 не упоминает урим и туммим, говоря лишь о жребии (κλήρος)⁷⁵.

На наш взгляд, версия МТ предпочтительнее версии LXX в 1 Цар. 14, 41. Судя по всему, в 1 Цар. 14, 36–37 была сделана попытка получить откровение через священника, у которого были урим и туммим, а во втором случае, в стт. 41–42, Саул бросал жребий, который в итоге и указал на Ионафана. Следовательно, на основании этого эпизода урим и туммим нельзя отождествлять со жребием.

68 Lindblom J. Lot-Casting in the Old Testament. P. 176.

69 The New American Standard Bible (1977).

70 McCarter P. K. McCarter P. K. I Samuel. P. 248.

71 Hertzberg H. W. I and II Samuel: A Commentary. Philadelphia: Westminster Press, 1964. P. 111.

72 The New International Version (1973, 1984).

73 Lindblom J. Lot-Casting in the Old Testament. P. 177.

74 Tsumura D. T. The First book of Samuel. Grand Rapids (Michigan), 2007. P. 378–379.

75 Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae VI, 125.

Однако теперь следует попытаться ответить на вопросы о том, каким образом использовались урим и туммим и какую функцию в этом выполнял первосвященник/священник. В свете всего вышесказанного, по-видимому, можно предположить, что главную роль в процессе получения ответа через урим и туммим играло пророческое вдохновение, ниспосылаемое первосвященнику Господом. То есть Господь каким-то таинственным образом сообщал первосвященнику ответ или просвещал его, так чтобы тот получил требуемое решение (מִשְׁפָּרִי [mišpāri]). Только этим можно объяснить различные формы ответов, которые иногда были весьма пространными, а также то, что такие ответы всегда передавались от лица говорившего Господа. Соответственно, если Господь не посылал священнику вдохновения, то последний, понимая это, не мог использовать урим и туммим и сообщить божественное решение вопрошавшему.

Действительно, трудно представить, что посредством жребия можно было бы остаться без ответа на вопрос; в любом случае, при бросании жребия получали либо положительный, либо отрицательный ответ, хотя при этом необходимо было подтвердить истинность выпавшего жребия, как о том сообщают древние историки⁷⁶. В Ветхом Завете всего лишь дважды зафиксировано отсутствие ответа при вопрошании Господа, и оба случая, очевидно, связаны с уримом и туммимом, а не со жребием (1 Цар. 14, 37 и 28, 6). Несомненно, это было знаком отвержения Господом царя Саула, однако для нас это свидетельство ценно тем, что молчание урима и туммима можно объяснить лишь отсутствием у священника в тот момент пророческого озарения. Хотя сторонники гипотезы о жребии дают этому своё объяснение. Так, по мнению французского библеиста отца Ролана Де Во, урим и туммим вытаскивали из нагрудника в качестве жребия, при этом ответы оракула всегда имели форму «да» или «нет». Однако чуть далее, ссылаясь на 1 Цар. 14, 37 и 1 Цар. 28, 6, он говорит, что иногда оракул отказывался давать ответ, и это происходило из-за того, что «из нагрудника ничего не выходило либо выходило и то и другое вместе»⁷⁷. Как нам кажется, во-первых, исследователь здесь отчасти противоречит сам себе, а во-вторых, такое объяснение невозможно признать удовлетворительным, поскольку если это были жребии и их вынимали из нагрудника, то каким образом они ускользали от руки священника или как он мог взять сразу два жребия, не почувствовав этого.

76 Tacitus. *Germania* 10.

77 De Vaux R. *Ancient Israel*. P. 352.

Относительно самого процесса использования урима и туммима следует сказать, что это не было секретом или тайной одного лишь священника, а, наоборот, это был открытый процесс. В качестве свидетельств можно привести несколько библейских эпизодов. Первый: Давид, желая спросить Господа, попросил священника Авиафара принести эфод (с уримом и туммимом) к нему (1 Цар. 23, 9; 30, 7); второй: священник предложил Саулу обратиться за оракулом, сказав: *Приступим ко Господу* (1 Цар. 14, 37), чем предполагается, что Саул был свидетелем процесса получения откровения и сам мог удостовериться в молчании Господа. И есть ещё один весьма интересный в этом отношении эпизод: воины Давида, услышав от него слова Господа о нападении на филистимлян, стали высказывать возражения из-за охватившего их страха перед врагами (1 Цар. 23, 2-3); тогда Давид был вынужден вторично обратиться с вопросом, причём теперь уже, вероятно, в присутствии всех воинов, которые, став очевидцами всего процесса и убедившись в положительном ответе Господа о будущей победе, больше не выражали никаких сомнений (1 Цар. 23, 4).

К сожалению, можно лишь догадываться, как происходил весь процесс получения откровения. Но исходя из того, что он был открытым, а не тайным, логично было бы предположить, что первосвященник доставал урим и туммим из нагрудника на виду у всех присутствующих для определённой цели. А если учесть два случая, когда урим и туммим обозначаются в Библии только через слово «урим» (Чис. 27, 21 и 1 Цар. 28, 6), то, возможно, всё выражение «урим и туммим» является гениадисом, выражающим идею «совершенного света»⁷⁸. Недавно было высказано предположение, согласно которому так могли называть один драгоценный камень, вынимавшийся из нагрудника, когда первосвященник передавал пророческое сообщение от Господа в ответ на какой-либо сложный вопрос о судьбе народа. Если же идея света имела здесь существенное значение, в таком случае при произнесении священником речи камень мог светиться особым светом, что для присутствовавших служило бы подтверждением истинности его сообщения⁷⁹. Возможно, именно из такой перспективы следует понимать фразу: «решение урима» (מִשְׁפָּט הָאוּרִים) [*mišpāt hā'ūrīm*]), то есть «решение света», — в Числ. 27, 21.

Однако это предположение во многом основано на более поздних представлениях об уриме и туммиме относительно тех библейских

78 Van Dam C. The Urim and Thummim. P. 224.

79 Ibid.

текстов, где они упоминаются в последний раз. Так, последний в Библии случай «вопрошания Господа», очевидно через урим и туммим⁸⁰, описан в 2 Цар. 5, 23–24, когда Давид просит совета относительно сражения с филистимлянами и получает план целой стратегии, которая приводит его к решающей победе. После этого периода в библейском тексте нет никаких свидетельств о сообщении воли Божией с помощью урима и туммима. В любом случае, был ли это один камень или два или это было что-то ещё, к сожалению, на современном этапе исследования данного вопроса нельзя сказать ничего более определенного, кроме того, что обращение к этому особому средству прекратилось в связи с возрастающим влиянием пророческого движения в Древнем Израиле, когда пророки постепенно заменили собой эти священные предметы⁸¹. Представление о несомненном преимуществе пророка над священником с уримом и туммимом было выражено в словах пророка Амоса (VIII в. до Р.Х.): *Господь Бог ничего не делает, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам* (Ам. 3, 7).

Согласно Езд. 2, 63 и Неем. 7, 55, в после пленный период священника с уримом и туммимом уже не было, но поскольку в эпоху Второго Храма пророчество тоже постепенно прекратилось, урим и туммим заменила собой Тора. Однако память о значительной роли урима и туммима в жизни израильского народа в древние времена отражена в словах Иисуса, сына Сирахова: *Разумный человек доверяет Закону (Торе); Закон (Тора) для него истинен как ответ урима*⁸² (Сир. 33, 3).

80 Хотя эксплицитно они здесь не упоминаются.

81 *Bakon Sh. The Mystery of the Urim Ve-Tummim. P. 244.*

82 Древнееврейский оригинал второй части этого стиха, по-видимому, имел следующее прочтение: *w^etōratō ke²ūrīm ne²ēmānāh*; см. реконструкцию текста в соответствии с фрагментами рукописей Ms B, E и F, найденными в Каирской генизе (*Liesen J. A Common Background of Ben Sira and the Psalter: The Concept of תורה in Sir 32:14–33:3 and the Torah Psalms // The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology / ed. by Angelo Passaro and Giuseppe Bellia. Berlin; New York, 2008. P. 202*).

Источники и переводы

- Josephus*. Jewish Antiquities, I-IV / trans. by H. St. J. Thackeray. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1961 (1930).
- Augustinus*. Quaestiones Exodi // *Aurelii Augustini Opera*. Pars V: Quaestionum in Heptateuchum libri VII / ed. J. Fraipont. Turnholti: Brepols, 1958. P. 70–174. (CCSL; vol. 33).
- Beda Venerabilis*. De Tabernaculo // *Bedaе Venerabilis Opera*. Pars II: Opera Exegetica. 2 A / ed. D. Hurst. Turnholti: Brepols, 1969. P. 5–139. (CCSL; vol. 119A).
- Hieronymus Stridonensis*. Commentaria in Ezechielem // PL. T. 25. Col. 15–490.
- The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. by F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar. 2 vols. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1997–1998. Vol. 2.
- The Works of Philo Judaeus. The Contemporary of Josephus / transl. from the Greek by C. D. Yonge. London: H. G. Bohn, 1854–1890. Reprint: The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Version / transl. by C. D. Yonge. Peabody (Mass.), 1993.
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Т. 3: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Тверь: Герменевтика, 2010.
- Гомер*. Илиада / пер. В. В. Вересаева. М.: Гослитиздат, 1953.
- Иероним Стридонский*, блж. Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля / Творения. Ч. 10. Киев: Киевская духовная академия, 1886.
- Иоанн Златоуст*, свт. Против иудеев: слово VI // Творения в 12 т. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 705–718.
- Иосиф Флавий*. Иудейские древности / пер. с греч. Г. Г. Генкеля. СПб., 1900. В 2 т. Переиздание: с пред. и прим. В. А. Федосика и Г. И. Довгяло. Минск: Беларусь, 1994.
- Тацит*. О происхождении германцев и местоположении Германии / пер. с лат. А. С. Бобовича, под ред. М. Е. Сергеевко // *Корнелий Тацит*. Сочинения в двух томах. Т. I: Анналы. Малые произведения. СПб.: Наука, 1993. С. 337–355.
- Феодорит Кирский*, блж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М.: Издательский совет РПЦ, 2003.

Литература

- Лихачёв Д. С.* Текстология (на материале русской литературы X-XVII вв). СПб.: Алетейя, 2001.
- Лопухин А. П.* Книга Исход // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. писания Ветхого и Нового Завета / под редакцией А. П. Лопухина. Т. 1. Пятикнижие Моисеево. СПб.: Типография П. Сойкина, 1904. С. 272–407.
- Мень А., прот.* Исагогика. М.: Фонд им. Александра Меня; Общедоступный Православный университет, осн. прот. Александром Менем, 2000.
- Никифор (Бажанов), архим.* Библейская энциклопедия. М.: «Локид Пресс», 2005.

- Тантлевский И. П.* Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. СПб.: Издательство РХГА, 2016.
- Уолтон Дж. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно-исторический комментарий. Часть 1: Ветхий Завет. СПб.: Мирт, 2003.
- Урим и туммим // Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим: Керет, 1996. Т. 8. Кол. 1296.
- Alter R.* The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel. New York: W. W. Norton & Company, 1999.
- Bakon Sh.* The Mystery of the Urim Ve-Tummim // Jewish Bible Quarterly. 2015. Vol. 43. P. 241–254.
- Brown F., Driver S. R, Briggs Ch. A.* A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Boston, New York: Clarendon Press, 1907.
- Cross F. M.* The Oldest Manuscripts from Qumran // Journal of Biblical Literature. 1955. Vol. 74. P. 147–172.
- De Vaux R.* Ancient Israel: Its Life and Institutions / trans. by J. McHugh. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans; Livonia (Mich.): Dove, 1997.
- Edelman D. V.* From Prophets to Prophetic Books: The Fixing of the Divine Word // The Production of Prophecy: Constructing Prophecy and Prophets in Yehud / ed. by D. V., Ehud Ben Zvi. London: Equinox, 2009. P. 29–54.
- Hertzberg H. W.* I and II Samuel: A Commentary. Philadelphia: Westminster Press, 1964.
- Holladay W.* A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans Publishing Company, 1971.
- Horowitz W., Hurowitz V(A).* Urim and Thummim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137) // Journal of the Ancient Near Eastern Society. 1992. Vol. 21. P. 95–115.
- Jirku A.* Mantik in Altisrael. Inaugural Dissertation. Rostock: Erben, 1913.
- Liesen J.* A Common Background of Ben Sira and the Psalter: The Concept of תורה in Sir 32:14–33:3 and the Torah Psalms // The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology / ed. by A. Passaro, G. Bellia. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2008. P. 197–207.
- Lindblom J.* Lot-Casting in the Old Testament // Vetus Testamentum. 1962. Vol. 12. P. 164–178.
- McCarter P. K.* I Samuel. Garden City (New York): Doubleday, 1980.
- Reiner E.* Fortune-Telling in Mesopotamia // Journal of the Ancient Near Eastern Studies. 1960. Vol. 19. P. 23–35.
- Toeg A.* A Textual Note on 1 Samuel XIV 41 // Vetus Testamentum. 1969. Vol. 19. P. 493–498.
- Tsumura D. T.* The First book of Samuel. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans Publishing, 2007.
- Van Dam C.* The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel. Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns, 1997.
- Wellhausen J.* Der Text der Bücher Samuelis. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1871.

Urim and Thummim in Ancient Israel: Critical Analysis of Sources and Hypotheses

Priest Andreï Vydrin

PhD in theology

Associate Professor of the Department of Biblical Studies of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

vydan@mail.ru

For citation: Vydrin Andreï A., priest. "Urim and Thummim in Ancient Israel: Critical Analysis of Sources and Hypotheses". *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 17–38. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-17-38

Abstract. The article analyzes the main scientific hypotheses about what Urim and Thummim were, what was their purpose and method of use. For this purpose, various sources are involved, starting with the oldest references in the manuscripts of Qumran, according to which Urim and Thummim were associated with precious stones on the shoulder pads or breastplate of the high priest's ephod. This view in one way or another adhered to the majority of subsequent ancient writers (Josephus, the authors of the relevant episodes of the Babylonian Talmud, st. John Chrysostom, Theodore Kirsky, etc.). However, according to some Western commentators, Urim and Thummim are the names of the signs or letters on the breastplate (st. Augustine and St. Bede the Venerable). According to the third view, Urim and Thummim was an inscription with the name Yahweh or two inscriptions with Divine names inside the breastplate (Rashi, Ramban, etc.). The beginning of the twentieth century, the Urim and Thummim began to be regarded as a lot similar to Mesopotamian practices, based on the episode in 1 Sam. 14, 41–42 according to the Septuagint. The author argues with this idea, arguing that, firstly, the original reading of this passage is preserved in a shorter version of the Hebrew text, and secondly, that the Urim and Thummim can not be a lot, and thirdly, that in the process of receiving an answer through the Urim and Thummim played a major role prophetic inspiration sent down by the Lord to the priest. The very expression «Urim and Thummim» could convey the idea of «perfect light» and, presumably, denote a precious stone, by which confirmed the truth of the words of the priest.

Keywords: Bible, old Testament, Book of kings, the will of God, Ancient Israel, Qumran exegesis the sacred text, Saul, David, the priest, the ephod, stones of the breastplate, the Urim and Thummim, the Oracle, the prophecy, fate, and the revelation.

References

- Alter R., *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York: W. W. Norton & Company, 1999.
- Augustinu, "Quaestiones Exodi", *Aurelii Augustini Opera*, J. Fraipont (ed.), Turnholti: Brepols, 1958, (CCSL; vol. 33), pars V: Quaestionum in Heptateuchum libri VII, pp. 70–174.

- Bakon Sh., "The Mystery of the Urim Ve-Tummim", *Jewish Bible Quarterly*, 2015, vol. 43, pp. 241–254.
- Beda Venerabilis, "De Tabernaculo", *Beda Venerabilis Opera*, D. Hurst (ed.), Turnholti: Brepols, 1969, (CCSL; vol. 119A), pars II: Opera Exegetica, 2 A, pp. 5–139.
- Biblejskie komentarii otcov Cerkvi i drugih avtorov I-VIII vekov. Vethij Zavet. [Biblical comments of the Church fathers and other authors of I-VIII centuries. Old Testament]*, Tver: Germenevtika, 2010, T. 3: Knigi Ishod, Levit, Chisla, Vtorozakonie [Vol. 3: Books of Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy] (in Russian).
- Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Boston, New York: Clarendon Press, 1907.
- Cross F. M., "The Oldest Manuscripts from Qumran", *Journal of Biblical Literature*, 1955, vol. 74, pp. 147–172.
- De Vaux R., *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, J. McHugh (trans.), Grand Rapids (Mich.): Eerdmans; Livonia (Mich.): Dove, 1997.
- Edelman D. V., "From Prophets to Prophetic Books: The Fixing of the Divine Word", *The Production of Prophecy: Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, D. V., Ehud Ben Zvi (ed.), London: Equinox, 2009, pp. 29–54.
- Feodorit Kirs'kij, blzh, *Iz'jasnenie trudnyh mest Bozhestvennogo Pisanija [Explanation of difficult places of the Divine Scripture]*, Moscow: Izdatel'skij Sovet RPC [Publishing Council of ROC], 2003 (Russ. translation).
- Hertzberg H. W., *I and II Samuel: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1964.
- Holladay W., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans Publishing Company, 1971.
- Homer, *Iliada [The Iliad]*, V. V. Veresaev (per.) Moscow: Goslitizdat, 1953 (Russ. translation).
- Horowitz W., Hurowitz V (A.), "Urim and Thummim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137)", *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 1992, vol. 21, pp. 95–115.
- Iosif Flavij, *Iudejskie drevnosti [Antiquities of the Jews]*, G. G. Genkel' (per.). Minsk: Belarus', 1994 (Russ. translation).
- Josephus, *Jewish Antiquities, I-IV*, H. St. J. Thackeray (trans.), Cambridge (Mass.): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1961 ('1930) (English translation).
- Liesen J., "A Common Background of Ben Sira and the Psalter: The Concept of חררה in Sir 32:14–33:3 and the Torah Psalms", *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, A. Passaro, G. Bellia (ed.), Berlin; New York: W. de Gruyter, 2008, pp. 197–207.
- Lihachjov D. S., *Tekstologija (na materiale russoj literatury X-XVII vv) [Textology (by the material of Russian literature X-XVII centuries)]*, Saint-Peterburg: Aletejja, 2001.
- Lindblom J., "Lot-Casting in the Old Testament", *Vetus Testamentum*, 1962, vol. 12, pp. 164–178.
- Lopuhin A. P., "Kniga Ishod" ["Book of Exodus"], *Tolkovaja Biblija, ili Kommentarii na vse knigi Sv. Pisanija Vethogo i Novogo Zaveta [Explanatory Bible, or Commentary on all the books of*

- St. Scripture of the Old and New Testament*, A. P. Lopuhin (ed.), Saint-Peterburg: Tip. P. Sojkina, 1904, vol. 1, pp. 272–407.
- McCarter P. K., *I Samuel*, Garden City (New York): Doubleday, 1980.
- Men' A., prot., *Isagogika [Isagogics]*, Moscow: Fond im. Aleksandra Menja, 2000.
- Nikifor (Bazhanov), arhim., *Biblejskaja jenciklopedija [Bible encyclopedia]*, Moscow: «Lokid Press», 2005.
- Reiner E., “Fortune-Telling in Mesopotamia”, *Journal of the Ancient Near Eastern Studies*, 1960, vol. 19, pp. 23–35.
- Tacit, “O proishozhdenii germancev i mestopolozhenii Germanii” [“On the origin of the Germans and the location of Germany”], A. S. Bobovicha (per.), M. E. Sergeenko (ed.), *Sochinenija v 2 t. [Works in 2 vol.]*, Saint-Peterburg: Nauka, 1993, vol. 1, pp. 337–355 (Russ. translation).
- Tantlevskij I. R., *Car' David i ego jepoha v Biblii i istorii [“King David and his epoch in the Bible and history”]*, Saint-Peterburg: Publishing house of Russian Christian Humanities Academy, 2016.
- The Dead Sea Scrolls Study Edition*, F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar (ed.), Leiden; Boston; Köln: Brill, 1997–1998, vol. 2.
- Toeg A., “A Textual Note on 1 Samuel XIV 41”, *Vetus Testamentum*, 1969, vol. 19, pp. 493–498.
- Tsumura D. T., *The First book of Samuel*, Grand Rapids (Michigan): Eerdmans Publishing, 2007.
- “Urim i tummim” [“Urim and Thummim”], *Kratkaja evrejskaja jenciklopedija [Brief Jewish encyclopedia]*, Jerusalem: Keter, 1996, vol. 8, col. 1296.
- Van Dam C., *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel*, Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns, 1997.
- Walton J. X., Matthews V. X., Chavalas M. U., *Biblejskij kul'turno-istoricheskij komentarij [Biblical cultural and historical review]*, Saint-Peterburg: Mirt, 2003, part 1: Vethij Zavet [The Old Testament] (Russ. translation).