

Библейско-богословская коллекция
Серия «БИБЛЕИСТИКА»
Золотой фонд русской библеистики

В.С. ЯВОРСКИЙ

СИМВОЛИЧЕСКИЕ ДЕЙСТВИЯ ПРОРОКА ОСИИ

Последовательное толкование
первых трех глав книги
пророка Осии

Магистерская диссертация

© Сканирование и создание электронного варианта:
Кафедра библеистики Московской православной духовной
академии (www.bible-mda.ru) и Региональный фонд
поддержки православного образования и просвещения
«Серафим» (www.seraphim.ru), 2006.



Кафедра
библеистики МДА



Фонд
«Серафим»

Москва
2006

Василій Яворскій.

СИМВОЛИЧЕСКІЯ ДѢЙСТВІЯ

ПРОРОКА ОСІИ.

*(Послѣдовательное толкованіе первыхъ трехъ главъ
книги пророка Осіи).*



СВЯТО ТРОИЦКАЯ СЕРГІЕВА ЛАВРА
СОБСТВЕННАЯ ТИПОГРАФІЯ
1903

Отъ Совѣта Московской Духовной Академіи печатать разрѣшается
1903 года, Февраля 10 дня.

Ректоръ Академіи *Епископъ Арсеній.*

О Т Ъ А В Т О Р А .

Когда была почти уже окончена настоящая наша работа предъ представленіемъ ея въ Совѣтъ Московской Академіи, мы получили диссертацию г. Бродовича „Книга пророка Осіи“ (Введеніе и экзегезисъ. Кіевъ. 1901). Солидный трудъ г. Бродовича затрогиваетъ вопросы, которые мы ставимъ въ своемъ сочиненіи. Нѣкоторые вопросы мы рѣшаемъ иначе, многія мѣста 1—3 главъ книги пр. Осіи комментируемъ съ иныхъ сторонъ. При сравнительномъ чтеніи нашихъ работъ это для cadaго ясно. Мнѣнія г. Бродовича по нѣкоторыхъ частнымъ вопросамъ мы сочли нужнымъ присоединить подъ строкою и сопоставить съ нашими. Въ трудѣ г. Бродовича не могло быть удѣлено преимущественнаго вниманія вопросу о символикѣ въ книгѣ и жизни пророка и не такъ подробно прокомментированы нѣкоторыя мѣста 1 и 3 главъ кн. пр. Осіи и особенно вся вторая глава, что естественно и понятно при широтѣ задачъ автора. Все это даетъ намъ смѣлость думать, что и нашъ посильный трудъ будетъ не лишнимъ и дастъ что-либо полезное для уясненія избраннаго нами отрывка Ветхаго Завѣта.

В. Я.

ВМѢСТО ПРЕДИСЛОВІЯ.

Считаемъ не лишнимъ предпослать нашей работѣ перечень главныхъ источниковъ и пособій, какими мы пользовались при ея составленіи ¹⁾.

Источники:

Священные книги Ветхаго Завета въ русскомъ переводѣ. 4 ч. Изданіе четвертое. СПБ. 1875. По благословенію Святѣйшаго Правительствующаго Синода.

Библиа, сирѣчь книги Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго Завета. Москва. 1879. Благословеніемъ Святѣйшаго Правительствующаго Всероссийскаго Синода.

„ספר חינוך ונתיבות“ . בפלג . 1896.

Biblia Sacra Vulgatae Editionis. Sixti V. Pontificis Max. jussu recognita, et Clementis VIII. auctoritate edita Venetiis. MDCCXX.

Strack, H.. Hosea et Joel Prophetae ad fidem Codicis Babylonici Petropolitani. Petropoli. 1875.

Kennicott, B., Vetus Testamentum hebraicum; cum variis lectionibus. T. II. Oxonii. 1780.

Sirete, H. B., The Old Testament in greek according to the Septuagint. Vol. III. Cambridge. 1894.

Field, F., Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. T. II. Oxonii. 1875.

Holmes, R. et Parsons, I., Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus. T. IV. Oxonii. 1827.

¹⁾ При послѣдующей цитации какого-либо изъ помѣченныхъ здѣсь сочиненій называемъ автора его и часто страницу.

Tischendorf, C., Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Editio tertia. T. I и II. Lipsiae. 1860.

Wallonus, Br., Editor, Biblia sacra polyglotta complectentia textus originales versionumque atiquorum. T. III. Londini. 1656.

Mandelkern, S., Veteris Testamenti Concordanciae hebraicae atque chaldaicae. Lipsiae. 1896.

Hatch, E. a. Redpath, H., A Concordance to the septuagint and the other greek versions of the Old Testament (including the apocryphal books). Oxford. Part. I—VI. 1892 — 1897.

Gesenius Wilhelm. Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von *E. Kautzsch*. 26 Aufl. Leipzig. 1896 ¹⁾.

—, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament in Verbindung mit Prof. *A. Socin* und Prof. *H. Zimmern* bearbeitet von *F. Buhl*. 13 Aufl. Leipzig. 1899 ²⁾.

Штейнбергъ, О. Н., Еврейскій и халдейскій этимологическій словарь къ книгамъ Ветхаго Завѣта. Томъ I. Еврейско-русскій. Вильна. 1878.

Пособія: ³⁾

Alber, I., Interpretatio Sacrae Scripturae per omnes Veteris et Novi Testamenti libros. T. XI. Daniel. et Propetae minores. Pesthini. 1803.

Bachmann, J., Praeparationen zu den Kleinen Propheten. Heft 8: Hosea: Cap. 1—VII, 4. Berlin. 1892.

Bleek, F., Einleitung in das Alte Testament. Vierte Aufl. nach der von *A. Kamphausen* besorgten dritten bearbeitet v. *J. Wellhausen*. Berlin. 1878.

Bunsen, Chr., Die Bibel oder die Schriften des Alten und Neuen Bundes. Uebersetzung und Erklärung. B. II. Th. II: Die Propheten. Leipzig. 1860.

Cheyne, T. K., Hosea, with notes and introduction (The Cambridge Bible for Schools and Colleges). Cambridge. 1889.

¹⁾ При цитаціи обозначаемъ—G.-K.

²⁾ При цитаціи—HWB.

³⁾ Мы перечисляемъ главныя пособія сначала на иностранныхъ языкахъ, затѣмъ святоотеческія толкованія и, наконецъ, сочиненія (очень немногія) на русскомъ языкѣ.

Cornelius a Lapide, Commentaria in dvodecim Prophetas minores: Antverple. 1685.

Cornill, C. H., Einleitung in das Alte Testament. 2 Aufl. Freiburg i. B. 1892.

Driver, S. R., Einleitung in die Litteratur des alten Testaments. Nach der fünften englischen Ausgabe übersetzt *J. W. Rothstein*. Berlin. 1896.

Fiehbörn, I., Die hebräischen Propheten. B. I. Göttingen. 1816.

Graetz, H., Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti Libros secundum veterum versiones nec non auxiliis criticis caeteris adhibitis. Fasc. II. Breslau. 1893.

Hastings, I., A Dictionary of the Bible. Vol. II. Edinburgh. 1899. См. слово „Hosea“. Статья *A. B. Davidson's* ¹⁾.

Hävernick, H. A. Ch., Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament. Th. II. Abth. II. Erlangen. 1844.

Hengstenberg, E. W., Christologie des Alten Testamentes und Commentar über die Messianischen Weissagungen. T. I. Zweite Ausgabe. Berlin. 1854.

Herzog, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Aufl. III. B. 8. Leipzig. 1900. См. слово „Hosea“. Статья *Bolck's* ²⁾.

Hirsch, M., מסעי תרי עשר. Die zwölf Propheten übersetzt und erläutert. Frankfurt a. M. 1900.

Hitzig, F., Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Erste Lieferung. Die zwölf kleinen Propheten. Vierte Aufl. besorgt v. *H. Steiner*. Leipzig. 1881.

—, Ibid. 2 изд. 1852 г., исправленное и распространенное сравн. съ изд. 1838 ³⁾.

—, Die prophetischen Bücher des Alten Testamentes übersetzt. Leipzig. 1854.

Kautzsch, E., Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums. Freiburg i. B. u. Leipzig. 1897.

Keil, C. F., Biblischer Commentar über die zwölf kleinen

¹⁾ При цитации—Hastings.

²⁾ При цитации—Herzog.

³⁾ Мы цитируемъ по изд. 1881 г. Но вставки Steiner'a указываемъ каждый разъ, какъ и пропущенныя мѣнья Hitzig'a (по изд. 1852 г.).

Propheten. Zweite Aufl. Leipzig. 1873. (Bibl. Comm. ü. d. A. T. Keil u. Delitzsch. Th. III. B. IV').

—, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in d. A. T. Aufl. III. Frankfurt A. M. 1873. ¹⁾

Köhler, A., Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testamentes. II Half. 2 Th. Erlangen und Leipzig. 1893.

König, Ed., Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudepigraphen Alt. Testaments. Bonn. 1893.

Kuenen, A., Histoire critique des livres de l'ancien Testament, traduite par *M. A. Pierson* avec une préface *M. Er. Renan* T. II. Paris. 1879.

Linden, R., Bemerkungen über einige Stellen im Propheten Hosea (Theologische Studien und Kritiken. 1860. IV').

Lübker, Archäologisch—biblische Observationen. II. Die symbolische Handlung Hosea's (Theolog. Stud. u. Krit. 1835. III).

Maurer, F. J. et Rosenmueller, Ern., Commentationes Theologicae. Tomi secundi. Pars prima. Lipsiae. 1827. Observationes in Hoseam vatem scripsit *Maurer*.

—, Commentarius grammaticus, historicus in Hoseam, Ioelam... Часть 2. Lipsiae. 1840 г.

Nowack, W., Der Prophet Hosea erklärt. Berlin. 1880 ²⁾.

—, Handkommentar zum Alten Testament. Abth. III: Die prophetischen Bücher; Band 4: Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt. Göttingen. 1897.

Orelli, C., Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes (Strack'a u. Zöckler'a). 5 Abth., 2 Hälfte: Die zwölf kleinen Propheten. München. 1896.

Reusch, F. H., Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. 4 Aufl. Freiburg im Breisgau. 1870.

Reuss, Ed., La Bible traduction nouvelle avec introductions et commentaires. T. I. Les Prophètes. Paris. 1876.

¹⁾ Когда мы цитируемъ: „Keil, стр.“, то разумѣемъ комментарий на кн. пр. Осии; если же имѣемъ въ виду „Einleitung“, то отмѣчаемъ это каждый разъ.

²⁾ Эту монографію Nowack'a въ отличіе отъ позднѣйшаго краткаго толкованія, написаннаго въ духъ отрицательной критики, мы цитируемъ далѣе: „Nowack, моногр., стр.“ или „Nowack, стр.“; позднѣйшій же комментарий называемъ каждый разъ.

Riehm, Ed., Einleitung in das Alte Testament. Bearbeitet und herausgegeben v. *A. Brandl*. Band II. Halle. 1890.

Rosenmüller, E. F. C., Scholia in Vetus Testamentum in compendium redacta. Vol. VI: Scholia in prophetas minores. Lipsiae. 1836.

Schegg, P., Die kleinen Propheten uebersetzt und erklärt. 1 Theil. Regensburg. 1854.

Schmoller, O., Die Propheten Hosea. Joel und Amos. Bielefeld und Leipsig. 1872 (*Lange, J.*, Theologisch-homiletisches Bibelwerk. XVIII Theil.).

Scholz, A., Commentar zum Buche des Propheten Hoseas. Würzburg. 1882.

Schröder, J. F., Die Propheten Hoshea, Joel und Amos uebersetzt und erläutert. Leipzig. 1829.

Sebök (Schönberger), M., Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten. Breslau. 1887.

Sharpe, J., Notes and dissertations upon the prophecy of Hosea. Cambridge. 1884.

Simson, Aug., Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt. Hamburg u. Gotha. 1851 ¹⁾.

Strack, H., Einleitung in das Alte Testament. 3 Aufl. Nördlingen. 1888.

Töttermann, K. A. R., Die Weissagungen Hosea's bis zur ersten assyrischen Deportation (1—VI, 3). Leipzig. 1879.

Valeton, I. I. P., Amos und Hosea. Ein Kapitel aus der Geschichte der israelitischen Religion. Nach d. holländ. Originalausgabe unter Mitwirkung des Verfassers übersetzt v. *Fr. K. Echternacht*. Giessen. 1898.

Vatke, W., Historisch—kritische Einleitung in das Alte Testament. Bonn. 1886.

Wellhausen, I., Scizzen und Vorarbeiten. 5 Heft: Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten. 2 Aufl. Berlin. 1893.

Wünsche, Aug., Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt. Leipzig. 1868.

¹⁾ По этой книгѣ, а также по монографіямъ Nowack'a и Wünsche мы излагаемъ нѣкоторыя частныя мнѣнія Ewald'a и Umbreit'a; нужныхъ намъ сочиненій этихъ авторовъ мы, къ сожалѣнію, не могли имѣть подъ руками.

Святоотеческія толкованія на кн. пр. Осіи:

Ефрема Сирина, иже во святыхъ отца нашего, творенія. Часть шестая. Москва. 1861.

Блаж. Иеронима Стридонскаго творенія. Ч. 12. (Библиотека твореній св. Отцевъ и Учителей Церкви Западной, изд. при Кіев. Дух. Академіи. Кн. 21). Кіевъ. 1894.

Кирилла Александрійскаго творенія. Часть 9 (Твор. Св. Отцевъ въ русскомъ переводѣ, изд. при Московской Дух. Академіи. Томъ 57). Москва 1891.

Блаж. Оеодорита, епископа Кирскаго, творенія. Часть 4 (Твор. Св. От., изд. при Моск. Дух. Академіи. Томъ 29).

Изъ переводной и русской литературы можно отмѣтить:

Казанскій, П., Объ историческомъ значеніи книгъ малыхъ пророковъ (Твор. св. Отцевъ, изд. при М. Д. Акад. 1872, кн. 1).

Смирновъ, Ив., Св. пророки Осія и Іоиль. Рязань. 1873.

Палладія, сп. Сарапульскаго. Толкованіе на святыхъ пророковъ Осію и Іоиля. Выпускъ 1. Вятка. 1872.

Ружемонтъ, Фр., Краткое объясненіе двѣнадцати послѣднихъ пророческихъ книгъ Ветхаго Завѣта. Переводъ съ франц. Ю. Д. З. С.-Штербургъ. 1880.

Мы перечислили главные источники и пособія, послужившіе намъ при составленіи нашей работы; тѣ же сочиненія, которыя не соотвѣтствовали прямо темѣ и задачамъ нашей работы, и которыми мы пользовались отчасти, мы называемъ при дальнѣйшей цитации, напр., Ed. Mahler'a „Bibl. Chronologie und Zeitrechnung der Hebräer“. Wien. 1887; Billeb'a „Die wichtigsten Sätze d. neueren alttestamentlichen Kritik v. Standpunkte d. Proph. Amos u. Hosea“, Halle a. S. 1893; Oettli „Amos und Hosea“, Gütersloh, 1901; Корсунскаго „Переводъ LXX“ и др., а также толкованія на малыхъ пророковъ различныхъ авторовъ, библейскіе словари и журнальныя статьи.

Нѣсколько словъ еще о планѣ нашей работы. Послѣдовательному толкованію 1—3 главъ книги пророка Осіи мы считаемъ нужнымъ предпослать такъ называемыя предварительныя свѣдѣнія о пророкѣ и его книгѣ, насколько эти общія свѣдѣнія необходимы для ясности пониманія текста. Эта краткая исагогическая часть состав-

ляетъ у насъ „Введеніе“. Послѣдовательное объясненіе 1—3 гл. книги пр. Осіи — центральная часть нашей работы—дѣлится на три части по главамъ (въ ихъ распредѣленіи по масоретскому тексту). При толкованіи мы выдѣляемъ вопросъ: „какъ понимать повѣствованіе 1 и 3 главъ книги пророка Осіи о его семейной жизни?“ Рѣшеніе этого вопроса составить у насъ „Приложеніе I“. Въ заключеніе, въ „Приложеніи II“, мы приводимъ текстъ 1—3 главъ книги пр. Осіи въ переводѣ, составленномъ по нашимъ сравнительно-кригическимъ замѣчаніямъ при детальномъ анализѣ текста ¹⁾, и дѣлаемъ нѣсколько краткихъ замѣчаній о масоретскомъ текстѣ этихъ главъ и его переводахъ.

¹⁾ Считаю не лишнимъ сдѣлать это въ тѣхъ видахъ, что мы при послѣдовательномъ толкованіи 1—3 главъ приводимъ ихъ текстъ по Русской Библии: къ тому же, такой переводъ—какъ бы сводъ нашихъ текстуральныхъ изысканій.

ВВЕДЕНІЕ.

- 1) Свѣдѣнія о писателѣ книги.
 - 2) Время пророческой дѣятельности Осіи; предположенія о времени и мѣстѣ написанія его книги.
 - 3) Состояніе Израильскаго царства по книгѣ пр. Осіи въ религіозномъ, нравственномъ и общественно-государственномъ отношеніяхъ.
 - 4) Краткія замѣчанія о задачѣ, характерѣ и содержаніи проповѣди пр. Осіи, о планѣ и раздѣленіи его книги, о языкѣ ея и неповрежденности.
-

СВѢДѢНІЯ О ПИСАТЕЛѢ КНИГИ.

(Имя пророка. Свѣдѣнія о его семейномъ и общественномъ положеніи; преданія о мѣстѣ его рожденія и смерти. Происхожденіе пророчка).

Имя пророка Осии— ושׁי у Евреевъ было довольно употребительнымъ. Въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ мы встрѣчаемъ нѣсколько лицъ съ этимъ именемъ: таково было первоначальное имя Иисуса Навина (Числѣ 13, 9. 17; евр. 13, 8. 16), такъ назывались—последній Израильскій царь (4 Цар. 15, 30; 17, 1. 3. 4. 6...), главный начальникъ сыновъ Ефрема при Давидѣ (1 Парал. 27, 20) и одинъ изъ начальниковъ народа при Ездрѣ (Неем. 10, 23, евр. 10, 24).

Корень „ ושׁ “, составляющій основу еврейскаго имени „ ושׁי “, съ араб. значитъ „быть широкимъ, вольнымъ“, въ евр. „быть свободнымъ, избавленнымъ, спасеннымъ“. Въ последнемъ значеніи глаголь ושׁ употребляется во многихъ мѣстахъ Ветхаго Завета (Псал. 7, 2; Числ. 10, 9; Ис. 33, 22; 45, 20 и др.). Отсюда имя ושׁי большинство толковниковъ переводятъ „помощь, спасеніе“ (абстрактное понятіе)¹⁾, а нѣкоторые словомъ „спаситель, помощникъ“ (какъ абстрактное вмѣсто конкретнаго)²⁾. Въ томъ и другомъ случаѣ ושׁי правильно³⁾ принимается за неопредѣленное наклоненіе гифильнаго вида отъ основы

¹⁾ Orelli, Vatce (стр. 671), Töttermann, Bleek, Wünsche и др.

²⁾ Такъ понимаетъ Иеронимъ (стр. 152). Ср. Wünsche. Въ смыслѣ Иеронима понимаетъ Riehm. Иерониму же склоненъ слѣдовать Schegg (стр. 3 прим. 1).

³⁾ Gesenius HW. Ср. Orelli (стр. 3), Wünsche (1—11 стр.), Simson (стр. 6) и др.

„ יְשׁוּעַ “. Maurer въ своихъ „Observationes in Hoseam vatem“ ¹⁾ переводитъ имя пророка: „iuva, sc. deus“, т. е. принимаетъ „ יְשׁוּעַ “ за повелительное наклоненіе вида гифиль и въ такомъ имени пророка видитъ указаніе для современнаго ему грѣховнаго Израиля на необходимость исканія помощи и спасенія у Іеговы.

Имя „ יְהוֹשֻׁעַ “, по справедливому замѣчанію Reuss'a ²⁾, „есть въ сущности сокращеніе какой-то болѣе полной формы, выражающей идею, что спасеніе приходитъ отъ Бога.“ Извѣстно, что въ собственныхъ имена евреевъ имя Бога входило часто, какъ составной элементъ. „ יְהוֹשֻׁעַ “ было имя Иисуса Навина, данное ему Богомъ, какъ вождю и преемнику Моисея, и въ полной формѣ звучало: „ יְהוֹשֻׁעַ “ и „ יְהוֹשֻׁעַ “. ³⁾ Весьма возможно, что въ этомъ сложномъ имени при его обычномъ употребленіи полное имя Іеговы исчезло, сохранились только его элементы ⁴⁾. Мы видимъ, что у Нееміи (8, 17) тотъ же Иисусъ Навинъ именуется уже „ יְשׁוּעַ “ ⁵⁾. Примѣръ подобнаго сокращенія сложныхъ именъ, при чемъ исчезаетъ или сокращается въ урѣзанной формѣ имя Божіе, представляютъ еще и другія имена Ветхаго Завета, напр. „ נָחֻם “ (очевидно, сокр. изъ נְחֻמָּה или נְחֻמָּה , נְחֻמָּה или נְחֻמָּה), מִיָּחִי (ср. מִיָּחִי), עֲבָדָה ср. עֲבָדָה и עֲבָדָה (עֲבָדָה — рабъ) и т. п.

Имя пророка „ יְהוֹשֻׁעַ “ указывало, очевидно, на ту *помощь*, которую Богъ давалъ народу Своему въ лицѣ грознаго обличителя его грѣховъ—пророка, и на то „конечное спасеніе“ ⁶⁾ въ будущемъ, которое вѣщалъ пророкъ отъ лица Божія Израилю подъ условіемъ его раскаянія, исправленія и послушанія Іеговъ.

¹⁾ Commentationes Theologicae стр. 275.

²⁾ Стр. 130.

³⁾ Числь 13, 16 (евр.); 14, 38 и проч. Еще Втор. 3, 21, Суд. 2, 7 и др. יְשׁוּעַ —помощь, слѣд. имя значило: „Господь помощь“, ср. יְשׁוּעַ —„мой Богъ есть помощь“ 2 Ц. 5, 15 (по Рус. Б.); 1 Пар. 14, 5.

⁴⁾ Reuss ibid.

⁵⁾ Ср. имя пророка въ вавилонскомъ кодексѣ изд. Strack'a, здѣсь יְשׁוּעַ .

⁶⁾ Выраженіе Schmoller'a (Lange, стр. 7). Онъ хочетъ въ наименованіи *перваго* изъ малыхъ пророковъ видѣть указаніе даже на цѣль и призваніе всѣхъ малыхъ пророковъ.

Имя „ושׁוּחַ“ у LXX передается Ὠσηε, Ὠσηέ, Ὠσηè (такъ въ цит. изъ Осіи у ап. Павла Римл. 9, 25), въ нѣкоторыхъ кодексахъ А'σ' ¹⁾, Вульгата—Osce. Въ переводахъ сирійскомъ и арабскомъ сохраняется форма имени еврейская ²⁾.

О семейномъ положеніи пророка Осіи мало извѣстно. Изъ надписанія его книги мы узнаемъ, что онъ былъ сынъ какого-то Беери (בְּעֵרִי, у LXX Βεηρηί), но, кто былъ Беери ³⁾, мы не знаемъ. Нѣкоторые іудейскіе толковники отождествляютъ отца Осіи съ упоминаемымъ въ 1 Пар. 5, 6 княземъ Рувимлянъ Беера (בְּעֵרִי, у LXX Βε'λ), „котораго отвелъ въ плѣнъ Феглаѳелласаръ, царь ассирійскій“ (1 Пар. 5, 6). Исторически возможно, что въ царствованіе Факея, когда произошло выселеніе Феглаѳелласаромъ іудеевъ въ Ассирію (4 Цар. 15, 27—30), отецъ пророка Осіи былъ еще живъ и вмѣстѣ съ другими былъ уведень въ плѣнъ ассирійскій ⁴⁾, но противъ отождествленія его съ княземъ Рувимлянъ „Беера“ говоритъ различіе ихъ именъ по начертанію въ масоретскомъ текстѣ и у LXX ⁵⁾. Называя отца Осіи, книга пророка Осіи въ 1 и 3 гл. ея даетъ еще краткія свѣдѣнія о его женитьбѣ

¹⁾ Такъ, по Іерониму (стр. 152), „неправильно читается въ греч. и лат. кодексахъ“. Замѣчаніе не особенно основательное. Ср. Simson стр. 7. Соответствующая форма этого имени встрѣчается въ ассир. надписяхъ (Cheyne стр. 1). Volck (Herzog) считаетъ *Avor* первоначальной формой у LXX, а *Osse*—корректурой экзавловъ (371 стр.). Ibid. Vatke стр. 671.

²⁾ См. Simson стр. 7.

³⁾ Это имя встрѣчается еще въ Быт. 26, 34.

⁴⁾ Большинство толковниковъ считаютъ сомнительнымъ, чтобы отецъ пророка Осіи былъ живъ ко времени плѣна израильтянъ Феглаѳелласаромъ при Факеѣ. Такъ повторяютъ вслѣдъ за Knobel'емъ (ср. Бродовичъ въ его книгѣ стр. X и прим. 1). Но если дѣятельность пророка началась въ 752 году (ниже), и онъ былъ въ это время молодымъ (не былъ еще женатъ), а въ плѣнъ Беера былъ отведенъ до 709 г. (последній годъ царствованія Факея, если даже считать двѣнадцатилѣтнее междуцарствіе послѣ Іеровоама II), то возможно, что въ возрастѣ лѣтъ 80-85 онъ долженъ былъ раздѣлить горькую участь своихъ современниковъ.

⁵⁾ Также и въ другихъ древнихъ переводахъ. Nicolaus de Lyra считаетъ Беери за пророка. Замѣчанія на это см. у Simson'a стр. I. Своеобразно (аллегорически) понимаетъ „בְּעֵרִי“ Іеронимъ (стр. 152—153). Ср. еще замѣч. о семейной жизни у Wünsche (Введеніе стр. III) Töttermann'a, Keil'я, Orelli и др.

и рожденіи у него дѣтей. Этимъ и ограничиваются свѣдѣнія о семейной жизни пророка.

Относительно общественнаго положенія пророка ничего не извѣстно. Duhm предполагаетъ, что пророкъ Осія принадлежалъ къ священническому сословію: пророкъ говоритъ часто о священникахъ (4, 6 и слѣд. 5, 1 и др.), о „законѣ Божіемъ“ (4, 6; 8, 12), „о нечистомъ“ (9, 3, ср. 5, 3; 6, 10), и т. п.; онъ считаетъ тяжелымъ наказаніемъ для народа прекращеніе жертвъ (3, 4; 9, 4 — 5) и знаетъ прекрасно прошедшую исторію своего народа ¹⁾. Но все это не говоритъ еще, какъ кажется Duhm'у, что Осія былъ изъ священническаго сословія. Знаніе закона, свѣдѣнія о жертвахъ, „нечистомъ“ и вообще о религіозномъ культѣ вполне естественны были и для всякаго еврея; для всякаго же еврея, истинно ревнующаго о законѣ, прекращеніе жертвъ должно было казаться тяжелымъ наказаніемъ избраннаго народа. Не можемъ мы и знаніе прошлой исторіи евреевъ считать только исключительнымъ достояніемъ священниковъ. Народъ еврейскій всегда зналъ свою исторію; иначе и самыя ссылки учителей еврейскихъ при ихъ нравственной проповѣди на частные случаи изъ прошлой жизни народа, какъ на примѣры, не имѣли-бы въ устахъ поучающихъ смысла и не достигали бы своей цѣли ²⁾.

О пророческой дѣятельности Осіи говоритъ его книга. О внѣшнихъ подробностяхъ проповѣди пророка и объ отношеніи къ ней слушателей нѣтъ свѣдѣній. Нѣкоторые комментаторы на основаніи 9, 7 — 8 книги пророка думаютъ, что онъ подвергался преслѣдованіямъ недоброжелателей за свои рѣзкія и горячія обличенія ³⁾. Но это смѣлое предположеніе ослабляется еще неточностью и темнотою выраженій даннаго мѣста ⁴⁾.

О мѣстѣ смерти и погребенія пророка существуютъ только преданія, несогласныя другъ съ другомъ и уже этимъ несогласіемъ подрывающія свою историческую достовѣрность.

¹⁾ Duhm, — Die Theologie der Propheten, Bonn, 1875, стр. 130. — Это предположеніе считаетъ „вѣроятно“ Cornill стр. 172.

²⁾ Хотя-бы того-же пророка Осіи 9, 9; 10, 9; 10, 14; 11, 8 и др.

³⁾ Cornill 172; ср. мнѣнія Ewald'a и Umbreit'a (ниже).

⁴⁾ Hastings. Библ. словарь стр. 420.

По христіанскимъ преданіямъ пророкъ родился, умеръ и погребенъ въ колѣнѣ Иссахара, въ городѣ, который писатели называютъ различно: Ефремъ Сиринь ¹⁾—Веелмоѣ, псевдо-Епифаній—Белемоѣ, псевдо-Дороей—Белемонъ ²⁾ и пр. Пытаются отождествить указываемое преданіями мѣсто рожденія и смерти пророка съ упоминаемымъ въ книгѣ Юдиѣ (8, 3) Валамономъ или съ названнымъ у Иисуса Навина Веесамисомъ (19, 22). Уже это различіе указаній и наименованій мѣста рожденія и смерти пророка говоритъ объ исторической недостоверности свидѣтельствъ святоотеческаго преданія. На основаніи этихъ свидѣтельствъ можно развѣ только установить, что пророкъ Осія *по преданію* родился, умеръ и погребенъ въ колѣнѣ Иссахара или вообще — въ сѣверномъ царствѣ. Придавать же какую-л. *историческую* цѣнность этимъ свидѣтельствамъ нельзя, равно какъ и преданіямъ іудейскимъ и арабскимъ ³⁾. По одному изъ іудейскихъ преданій пророкъ Осія умеръ въ Вавилонѣ, но прахъ его былъ принесенъ въ Галилею и погребенъ въ городѣ Цефаѣ ⁴⁾. По другому пророкъ былъ уроженецъ Галаада, и могила его указывается близъ эс-Сольта (es—Salt) ⁵⁾. Изъ арабскихъ сагъ одна воспѣваетъ прекрасный памятникъ на могилѣ пророка Осіи въ городѣ Алменіи, близъ Триполиса, а по другимъ указаніямъ арабовъ могила пророка находится въ восточно-іорданской части Палестины на мѣстѣ древняго Рамоеа Галаадскаго ⁶⁾.

Быль-ли пророкъ Осія *по происхожденію* Израильтянинъ или Іудей,—на этотъ вопросъ книга его не даетъ точнаго, опредѣленнаго отвѣта. Что пророкъ проповѣды-

¹⁾ Стр. 123.

²⁾ Подробно не приводимъ этихъ свидѣтельствъ и разныхъ наименованій мѣста рожденія пророка въ виду исторической малоцѣнности этихъ свидѣтельствъ. Подробности можно найти у Hamaker'a въ его „Compendatio in libellum de vita et morte prophetarum, qui graece circumfertur“. 1832.

³⁾ Объ ихъ цѣнности см. у Simson'a, Wünsche, Nowack'a. Hastings, игнорируя эти свидѣтельства, пытается даже найти основанія въ книгѣ пророка тому, что пророкъ былъ *сельскій* житель, а не житель *города*, какъ говорятъ преданія (Библ. сл. 420 стр.).

⁴⁾ См. подроб. у Simson'a стр. 2—3.

⁵⁾ Hastings., *ibid.*

⁶⁾ Подробнѣе у Simson'a стр. 2—3 или Wünsche стр. IV.

валъ въ сѣверномъ царствѣ,—въ Израильскомъ,—это ясно видно даже изъ поверхностнаго изученія его книги. Съ этимъ всѣ „согласны, да и должны быть согласны“, по справедливому замѣчанію Hengstenberg'a ¹⁾. Но, что Осія былъ и по рожденію Израильтянинъ, — категорически утверждать этого нельзя. Противоположное мнѣніе, что пророкъ Осія былъ по происхожденію Іудей,—мы находимъ у Mauger'a въ его выше помѣченныхъ „Observationes“ ²⁾.

При аргументаціи своего мнѣнія Mauger выходитъ изъ двухъ положеній: во 1-хъ, что пророки склонны въ своихъ писаніяхъ, какъ и всякій авторъ, опредѣлять время своей дѣятельности по царямъ туземнымъ, царямъ *ихъ* царства,—во вторыхъ,—что „*morum magistri*“ всегда болѣе строго осуждаютъ въ своихъ соплеменникахъ даже мелкія преступленія, которыя равнодушно допускаютъ въ чужихъ имъ людяхъ. Первое мы находимъ у пророка Михея и Исаи: они по царямъ ихъ царства обозначаютъ время своей пророческой дѣятельности. Если же пророкъ для своей дѣятельности выступаетъ изъ отечества въ предѣлы другого царства (напр., Іудей идетъ къ израильтянамъ), тогда время его дѣятельности опредѣляется, какъ это полагаетъ Mauger, по царямъ того и другого царствъ и при томъ такъ, что впереди стоятъ цари его собственной земли. Примѣръ этого представляетъ Амосъ, „одинъ изъ пастуховъ Ѳекойскихъ“, дѣйствовавшій „во дни Озіи, царя Іудейскаго, и во дни Іеровоама, сына Іоасова, царя Израильскаго“ (1, 1).

Примѣняя свою основную точку зрѣнія къ книгѣ пророка Осіи, Mauger находитъ въ ея надписаніи подтвержденіе для своего мнѣнія о происхожденіи писателя книги. Осія опредѣляетъ время своей дѣятельности сначала по четыремъ іудейскимъ царямъ и затѣмъ упоминаетъ объ одномъ только израильскомъ царѣ Іеровоамѣ II, какъ-бы для того, чтобы показать, что „*genere fuisse*

¹⁾ 183 стр.

²⁾ Стр. 292—297. Еще такого же мнѣнія держится Iahn (Mauger стр. 291).

Iudeum atque inter Ephraimitas vatem prodiisse“ ¹⁾. Примѣ-
няя и второе свое основное положеніе къ книгѣ пророка
Осіи, Маугер дѣлаетъ выводъ объ іудейскомъ происхо-
жденіи ея автора. „*Morum magistri*“ слабо порицали въ
чужихъ то, что въ своихъ строго карали ²⁾. Такъ и Осія
не относится снисходительнѣе къ іудеямъ, но, благосло-
вляя ихъ въ 1, 7 и ясно выражая предпочтеніе ихъ из-
раильтянамъ въ 4, 15,—затѣмъ, „часто строго осуждаетъ
и обличаетъ ихъ (5, 5, 8. 10. 12. sqq. 6, 4 sq. 8, 14;
10, 11; 12, 1. 3 sqq...)“ ³⁾.

Разсмотримъ мнѣніе Маугер'а. Во 1-хъ, тѣ положенія,
на которыхъ Маугер основываетъ свои выводы, не могутъ
еx principio быть примѣнимы къ писаніямъ пророческимъ.
Ветхозавѣтный пророкъ Іеговы, былъ-ли онъ Іудей или
Израильтянинъ, въ Іудеѣ или Самаріи онъ выступалъ съ
своею проповѣдью, находился, по справедливому замѣча-
нію Hengstenberg'a ⁴⁾, въ особомъ отношеніи къ царству
Іудейскому. На отдѣленіе царства Израильскаго онъ смот-
рѣлъ, какъ на отпаденіе его отъ Бога, отъ установлен-
наго Имъ культа и царской династіи дома Давидова. Не-
честіе израильскихъ царей и установленное оффиціально
во Израилѣ почитаніе тельца естественно вызывали гроз-
ныя обличенія пророковъ, заставляли ихъ съ упованіемъ
смотрѣть на царство іудейское и отсюда ожидать спасенія
Израиля. Признавая законной, Богомъ установленной
царскую власть только царей Іуды, пророки, хотя-бы и Из-
раильтяне, какъ истинные слуги Бога, естественно могли
опредѣлять время своей дѣятельности по царямъ Іуды.
И пр. Осія, книга котораго полна обличеній и преще-

¹⁾ „Былъ Іудей, а среди Ефремлянъ выступилъ пророкомъ“ (293 стр.).

²⁾ Knobel (*Proph.* II, S. 155), по справедливому замѣчанію Simson'a
(стр. 4, прим. 6), при передачѣ второго аргумента Маугер'а придаетъ
ему совершенно противоположный смыслъ, чѣмъ какой онъ имѣетъ у
самого Маугер'а. Отсюда, думаемъ мы, и у Wünsche, ссылающагося на
Knobel'я и, очевидно, не провѣрившаго его по Маугер'у, второй аргу-
ментъ послѣдняго принимается и передается *также*, ложно (Wunsche,
VI стр. подь букв. в).

³⁾ Maurer 294—295 стр.

⁴⁾ Стр. 184.

ній Израиля, признавалъ вообще институтъ царской власти у богоизбраннаго народа и не признавалъ только законною небогоустановленную династію царей Израильскихъ. Это мы увидимъ ниже. Отсюда и изъ того, что Осія опредѣляетъ время своей дѣятельности по царямъ Іудейскимъ, не слѣдуетъ еще съ достовѣрностью, что онъ былъ Іудей.

Что касается второго основнаго положенія Mauger'a, — что „*morum magistri*“ слабо порицаютъ въ чужихъ то, что въ своихъ караютъ, — то относительно него Keil справедливо замѣчаетъ: „мнѣніе, что Израильскій пророкъ не скорбѣлъ-бы объ іудеяхъ или порицалъ-бы менѣе строго грѣхи ихъ (Mauger), основывается на противномъ Свящ. Писанію предположеніи, что пророки въ своихъ писаніяхъ, какъ „*morum magistri*“, исходятъ изъ субъективныхъ симпатій и антипатій; снѣ, какъ органы Св. Духа, помимо присущей каждому человѣку пристрастности, высказываютъ истину“ ¹⁾.

Непримѣнимость *ex principio* выставленныхъ Mauger'омъ основныхъ положеній къ писаніямъ пророческимъ, — это первое. Во вторыхъ, если-бы мы и признали эти положенія критеріями возможными для писаній пророческихъ, то и тогда нельзя сдѣлать изъ нихъ выводовъ Mauger'a.

Что пророки, выступающіе съ пророческой дѣятельностью изъ предѣловъ своего царства въ другое, опредѣляютъ время своего служенія по царямъ обоихъ царствъ, при чемъ сначала по царямъ ихъ собственной земли, — это положеніе не доказано. Прилагать его къ книгѣ пророка Осія, т. е. подводить подъ общее правило еще одинъ примѣръ, нельзя, такъ какъ оно само основано на единственномъ примѣрѣ пр. Амоса. При томъ-же у Амоса точнѣе обозначается въ надписаніи книги его происхожденіе и это, можетъ быть, ради исключительности его положенія, какъ думаетъ Hengstenberg ²⁾. Развѣ нельзя съ рав-

¹⁾ Комментар. стр. 9.

²⁾ Стр. 187. Намекъ на исключительность его положенія, какъ пророка-Іудея въ Изр. царствѣ, Hengstenberg видитъ въ гл. 7, особ. ст. 12.

нымъ правомъ предположить на основаніи примѣра пр. Осіи и Амоса, что пророки, обличающіе Израиля и только отчасти Іуду, опредѣляютъ время служенія своего по царямъ обоихъ царствъ въ видахъ большей точности для Іудеевъ и для Израильтянъ, если-бы пророческія книги распространились въ обоихъ царствахъ? А, главное, подлинность надписанія, на разборъ котораго Mauger основываетъ свои выводы, т. е. принадлежность его самому пророку Осіи, подвергается многими учеными сомнѣнію ¹⁾, а, слѣдовательно, и выводы, основывающіеся на немъ, не могутъ быть безусловно и для всѣхъ убѣдительными. Самъ Mauger склоненъ подозрѣвать подлинность надписанія и какъ-бы самъ подрываетъ вѣроятность своего мнѣнія, разбираемаго нами, когда нѣсколько выше говоритъ: „Atque illud quidem vix potest dubitari, inscriptionem ab aliena manu profectam esse“ ²⁾.

Второе основное положеніе Mauger'a, что „*rogum magistri*“ обычно строже осуждаютъ своихъ соплеменниковъ, чѣмъ другихъ, ведетъ въ приложеніи къ книгѣ пр. Осіи скорѣе къ діаметрально противоположному мнѣнію, чѣмъ выводъ самого Mauger'a. Осія, по его книгѣ, строгій и неумолимый обличитель пороковъ Ефрема и грозный провозвѣстникъ грядущихъ наказаній Израиля за его грѣхи, и это наряду съ болѣе мягкимъ и рѣдкимъ обличеніемъ у него Іудеевъ. Не естественнѣе-ли съ точки зрѣнія Mauger'a считать автора неумолимыхъ прещеній Израиля—за Израильтянина? Обратный выводъ могъ-бы быть скорѣе сдѣланъ изъ другого, столь-же вѣроятнаго положенія, что „*rogum magistri*“ при обличеніяхъ часто болѣе снисходительны къ своимъ единоплеменникамъ, чѣмъ къ членамъ чужого имъ царства или народа ³⁾. Строгія обличенія пророкомъ въ его книгѣ Израильтянъ и болѣе мягкое отношеніе къ грѣхамъ Іудеевъ находятъ себѣ естественное объясненіе не въ пристрастіи пророка, какъ „*rogum magistri*“, къ

¹⁾ См. ниже.

²⁾ Замѣчаніе 4 при главѣ II.

³⁾ По этому такъ, можетъ быть, и понялъ второй аргументъ Mauger'a Knobel. См. выше.

своимъ соплеменникамъ, а въ дѣйствительномъ и исторически извѣстномъ положеніи дѣлъ, когда при сохраненіи истиннаго богопочитанія во Іудеѣ Израиль съ своимъ почитаніемъ тельца болѣе и болѣе уклонялся отъ созерцаемаго пророками идеала царства Божія.

Несостоятельность мнѣнія Mauger'a—это, такъ сказать, отрицательное доказательство въ пользу мнѣнія большинства новѣйшихъ толковниковъ, что Осія не только дѣйствовалъ въ сѣверномъ, Израильскомъ царствѣ, но и былъ родомъ Израильтянинъ. Но есть въ пользу этого мнѣнія и положительныя данныя.

Что „пророкъ Осія состояніе и судьбу Израильскаго царства имѣлъ въ виду на протяженіи всего своего пророчества“, изъ этого еще не слѣдуетъ, что онъ былъ Израильтянинъ, какъ думаетъ Hastings ¹⁾. Осія былъ посланъ Богомъ, какъ пророкъ и обличитель Израиля, и хотя-бы онъ былъ Іудей, его книга естественно содержала бы главнымъ образомъ обличенія Израиля. За его Израильское происхожденіе болѣе говоритъ тотъ живой, жизненный интересъ, который обнаруживаетъ пророкъ къ судьбѣ этого царства, и ясное изъ его книги детальное знаніе имъ царства Израильскаго, его исторіи, его задачъ и стремленій, даже его топографіи. Осія—пророкъ Ефрема, онъ живетъ его жизнію, его радостями и печальями. Израиль—это, по выраженію Kautzsch'a ²⁾, „его народъ, за который пророкъ дрожитъ въ глубинѣ души, грѣхи котораго возбуждаютъ въ немъ святой гнѣвъ, но для котораго онъ надѣется на милость Бога въ послѣдніе дни. Рѣчи пророка колеблются между страхомъ и надеждою, обвиненіями и печалью, текутъ безъ строгой послѣдовательности мыслей, переходятъ въ рыданія“... Интересъ автора книги къ судьбѣ Израиля показываетъ, что книга написана „кровью Израиля“ ³⁾. О царствѣ Іудейскомъ, о его положеніи и судьбѣ пророкъ упоминаетъ только кратко и какъ-бы кстати, мимоходомъ, по той связи и зависимости, въ какой стоитъ настоящее и будущее Из-

1) Стр. 420 его словаря, сл. „Hosea“.

2) Помѣч. выше сочиненіе стр. 47.

3) Выраженіе Wunsche стр. V.

раиля и Іуды (напр. 1, 7, 11; 3, 5; 5, 5 и др.) Какъ Израильтянинъ, Осія до мелочей знаетъ состояніе царства Израильскаго. Онъ со все́ми деталями и поразительной наглядностью набрасываетъ передъ нами мрачную картину состоянія его родины... Ему понятны дѣйствія и побужденія высшей власти, интриги правительства (союзы съ ассиріянами и египтянами), интересы жрецовъ. Географія страны прекрасно знакома пророку. Онъ называетъ Самарію (7, 1; 8, 5 сл. 10, 5. 7; 14, 1), Галаадъ (6, 8; 12, 11), Сихемъ (6, 9), Галгалъ и Веѳиль (4, 15; 9, 15; 10, 15; 12, 4 и др.); Іерусалимъ же, глава царства Іудейскаго, не упоминается даже бѣгло. На все пространство царства у пророка указываютъ Массифа или Галаадъ на востокъ и Ѡаворъ на западъ (5, 1), а это границы территоріи только Израильскаго царства. Многіе толковники въ обоснованіе мнѣнія объ Израильскомъ происхожденіи пророка Осіи указываютъ на 1, 2 его книги, гдѣ царство Израильское пророкъ называетъ прямо „сія земля“ (רְשֵׁתִי), на 7, 5, гдѣ царь Израильскій для пророка „нашъ царь“, и на слова 6, 10: „въ домъ Израиля Я вижу ужасное“¹⁾. Но другіе толковники не находятъ возможнымъ видѣть въ намѣченныхъ мѣстахъ *точного* указанія на происхожденіе пророка изъ Израильскаго царства. По Wünsche²⁾, указанная выраженія 1, 2; 7, 5 и 6, 10 „говорятъ только о томъ, что рѣчи пророка произнесены во Израилѣ“, а Sharpe³⁾ справедливо указываетъ, что слова 6, 10 относятся къ лицу Іеговы, какъ это ясно изъ контекста, а не къ лицу пророка (см. 4 ст. и 10—11), и что изъ словъ „день нашего царя“ (7, 5) нельзя сдѣлать опредѣленнаго, *точного* вывода; Cheyne же считаетъ послѣднее выраженіе „просто популярною фразою, употребленною пророкомъ въ полусатирическомъ смыслѣ“⁴⁾. Гораздо болѣе за Израильское

¹⁾ Vatke (стр. 672) указываетъ еще на то, что въ заключительной „картинѣ лучшаго вѣка“ (XIV, 2) упоминается только Израиль (ср. 3, 5). Это ничего не доказываетъ: вѣдь Израиль—конечная и главная цѣль дѣятельности пророка, его надеждъ и упованій. Ср. объясн. наши стр. 20, прим. 1.

²⁾ Wünsche стр. VIII.

³⁾ Стр. 1 (помѣченнаго выше сочиненія).

⁴⁾ Стр. 10.

происхожденіе автора книги пр. Осіи говоритъ своеобразность ея изложенія, ея языкъ и дикція. Характеръ изложенія обличаетъ въ авторѣ сына сѣвернаго царства ¹⁾. Языкъ и дикція книги оцвѣчены арамеизмами. На послѣднее указываютъ многіе комментаторы, какъ на главное доказательство, что Осія не только дѣйствовалъ въ Израильскомъ царствѣ, но и по происхожденію (языку) былъ Израильтянинъ ²⁾. Можно, пожалуй, еще указать и на традиціонныя преданія о происхожденіи пророка изъ колѣна Иссахарова...

Въ заключеніе остается повторить слова Hengstenberg'a, что „вѣроятность мнѣнія объ іудейскомъ происхожденіи пророка Осіи относится къ вѣроятности мнѣнія о происхожденіи его изъ Израильскаго царства, какъ 1: 100“ ³⁾.

Время пророческой дѣятельности Осіи; предположенія о времени и мѣстѣ написанія его книги.

Нельзя не согласиться съ мнѣніемъ нѣкоторыхъ толковниковъ книги пр. Осіи, что *безусловно вѣрное и точное* опредѣленіе хронологическихъ границъ его дѣятельности представляетъ *непреодолимая* трудности ⁴⁾. Послѣднія, повидимому, не должны бы были имѣть мѣста, такъ какъ мы въ 1, 1 кн. пророка читаемъ дату его времени: „Слово Господне... Осіи... во дни Озіи, Іоаѳама, Ахаза, Езекии, царей Іудейскихъ, и во дни Іеровоама, сына Іоасова, царя Израильскаго“. Но подлинность, т. е. принадлежность этого надписанія пророку Осіи, и вѣрность его хронологической даты подвергаются сомнѣнію и, какъ увидимъ ниже, не безъ основаній. Съ другой стороны, самая книга пр. Осіи по содержанію не даетъ вѣрныхъ данныхъ для опредѣленія времени его дѣятельности, и если содержать намеки на нѣкоторыя событія, то эти намеки такого рода, что ученые въ правѣ дѣлать изъ нихъ выводы, во первыхъ, о несоотвѣтствіи надписанія содер-

¹⁾ Wünsche, *ibid.*

²⁾ Herzog, Wünsche, Nowack, Cornill, Hitzig, Keil, Смирновъ и др.

³⁾ Стр. 187.

⁴⁾ Wünsche, напр., стр. IX.

жанію книги, во вторыхъ, только болѣе или менѣе *вѣроятныя* предположенія о хронологическихъ границахъ дѣятельности пророка. Объ этомъ достаточно говоритъ уже тотъ фактъ, что одни ученые періодъ дѣятельности пророка опредѣляютъ въ 15—20 лѣтъ, другіе въ 50—60 и болѣе.

Если признавать подлинной дату надписанія: „во дни Озіи, Іоаама, Ахаза, Езекии, царей Іудейскихъ, и во дни Іеровоама, сына Іоасова, царя Израильскаго“,—то является, прежде всего, недоумѣніе, выставляемое многими учеными: почему Осія, который проповѣдывалъ и писалъ, очевидно, для сѣвернаго царства, обозначаетъ время своей дѣятельности по царямъ Іуды? При разборѣ мнѣнія Маугера объ іудейскомъ происхожденіи пр. Осіи, мы отчасти отвѣтили на это недоумѣніе: датировка пророка по царямъ Іуды можетъ быть объяснена „особымъ отношеніемъ пророковъ къ царству Іудейскому“, а обозначеніе по царямъ того или другого царства могло быть сдѣлано „въ видахъ большей точности и ясности для іудеевъ и израильтянъ, если-бы пророческая книга распространилась въ обоихъ царствахъ“¹⁾. Конечно, это — предположеніе; однако оно могло бы устранить указанное недоумѣніе, тѣмъ болѣе, что недоумѣніе основывается на мнѣніи объ Израильскомъ происхожденіи Осіи, а это мнѣніе не можетъ быть названо *безусловно* достовернымъ²⁾. Но съ этимъ недоумѣніемъ связана другая странность въ датѣ надписанія: обозначеніе времени по Іеровоаму II и по четыремъ царямъ Іуды не сходится на нѣсколько десятковъ лѣтъ³⁾. Далѣе, послѣдній, упоминаемый здѣсь царь

¹⁾ Выше стр. 9 и 11.

²⁾ Выше стр. 8 ср. 14.

³⁾ Если признавать междоцарствіе (послѣ Іеровоама II), то періодъ *послѣ смерти Іеровоама II и до воцаренія Езекии*—будетъ около 60 л. (см. счисленіе Ed. Mahler'a „Biblische Chronologie und Zeitrechnung der Hebräer“. Wien 1887 г. см. стр. 50—51), что предполагаетъ болѣе, чѣмъ 60-лѣтнюю разницу даты надписанія по царямъ Іуды и по царямъ Израиля. Счисленіе другое (см. таблицу у Cheyne стр. 40) даетъ разницу лѣтъ въ 20 съ небольшимъ.—По первому счисленію, слѣд., періодъ дѣятельности пророка обнимаетъ болѣе 60 лѣтъ. (Такъ считаетъ, напр., Hengstenberg, стр. 187—188). Такая, правда безиримѣрная, продолжи-

Иудейскій царствовалъ болѣе двадцати лѣтъ по разрушеніи Израильскаго царства (4 Цар. 18, ср. ст. 2 и 10). Почему же не названы цари Израильскіе послѣ Іеровоама? Hävernicks ¹⁾ хочетъ объяснить это особымъ отношеніемъ пророковъ къ царямъ дома Іудина и предположеніемъ, что пророки только на царей Іудиныхъ смотрѣли, какъ на богоустановленныхъ. Но почему тогда Осія называетъ Іеровоама? Если Осія считалъ незаконными царей, смѣнившихъ династію Іиуя, установленную Богомъ (4 Цар. 9, 6 слѣд.), то почему онъ не называетъ Захарію, послѣдняго царя изъ дома Іиуева? Hengstenberg думаетъ, что Осія указываетъ Іеровоама II, чтобы точнѣе опредѣлить время *выступленія* своего на дѣятельность; но если пророкъ имѣлъ въ виду это именно обозначить, то почему онъ не довольствуется упоминаніемъ одного Озіи, какъ царя, при которомъ началась его дѣятельность? Далѣе, анализъ содержанія книги показываетъ, что 1—3 главы ея рисуютъ состояніе царства Израильскаго при Іеровоамѣ II; въ послѣдующихъ же обличаются безпорядки и нестроенія царства, послѣдовавшіе послѣ Іеровоама. Почему же при такомъ хронологическомъ распорядкѣ рѣчей пророка—въ надписаніи „позднѣйшія даты (Озія и т. д.) предшествуютъ раннѣйшимъ (Іеровоамъ)?“ ²⁾ Анализъ первыхъ трехъ главъ показываетъ, что пророкъ проповѣдывалъ при Іеровоамѣ II, т. е. подтверждаетъ правильность второй даты надписанія; наоборотъ,—и это главное,—анализъ слѣдующихъ главъ (4—14) показываетъ, что пророкъ *едва-ли* дѣйствовалъ при Езекии и Ахазѣ, т. е. говоритъ о неподлинности даты по царямъ Іудейскимъ ³⁾.

На основаніи всего сказаннаго почти всѣ толковники (Hitzig, Strack, Wünsche, König, Cornill, Riehm, Kautzsch, Driver, Nowack, Herzog, Orelli), считая надписаніе „во

тельность дѣятельности пророческой сама по себѣ еще не возбуждаетъ сомнѣній, какъ кажется нѣкоторымъ комментаторамъ: при раннемъ призваніи пророка (что возможно: пророкъ не былъ еще женатъ) 60-лѣтняя дѣятельность пророка естественна (Töttermann, Herzog).

¹⁾ Стр. 277—278 (§ 234).

²⁾ Недоумѣніе Driver'a стр. 322.

³⁾ Объ этомъ подробно ниже.

дни Иеровоама“ за подлинное обозначеніе пророкомъ начала его дѣятельности, не признають таковою дату по царямъ іудейскимъ. Сходство послѣдней съ датой у пророка Исаи 1, 1 (ср. Михея 1, 1) дало поводъ къ предположенію, что дата книги пророка Осіи—гlossa позднѣйшей руки. По этому предположенію, кто-то перенесъ дату отъ перваго изъ великихъ пророковъ къ первому изъ малыхъ—Осіи, желая отмѣтить послѣдняго, какъ современника перваго.

Все сказанное выше заставляеть и насъ склониться къ предположенію, что дата надписанія по царямъ Іуды—гlossa позднѣйшаго времени... Остается единственный путь для возможно достовѣрнаго опредѣленія *terminus a quo* и *terminus ad quem* дѣятельности пророка Осіи: это—анализъ содержанія книги, указаніе тѣхъ событій, которыя нашли отраженіе въ книгѣ пророка и которыхъ, слѣдовательно, онъ былъ современникомъ, и возможные и нужные для нашей цѣли выводы изъ этого. Этотъ анализъ вмѣстѣ съ тѣмъ покажетъ намъ, подлинна-ли дата надписанія книги: „во дни Озіи, Іоаѳама, Ахаза, Езекии“¹⁾. Къ такому анализу книги и перейдемъ.

Мы сказали, что анализъ 1—3 главы книги пр. Осіи говоритъ за вѣрность надписанія „во дни Иеровоама“, т. е. подтверждаетъ, что пророкъ дѣйствовалъ во дни этого царя. Дѣйствительно, наказаніе, которое должно было постигнуть домъ Іиуя, только еще ожидалось и предсказывалось: „еще немного“, взываетъ пророкъ отъ лица Божія, „и Я взыщу кровь Изрееля съ дома Іиуева“. (Ср. объясн. къ 1, 4). Династія Іиуя была на тронѣ, и даже можно точнѣе установить: на тронѣ былъ еще Иеровоамъ²⁾. Это подтверждаетъ картина 1—3 главъ. Всѣ еще живутъ въ

¹⁾ Г. Бродовичъ въ своей диссертациі доказываетъ подлинность даты книги пророка Осіи по царямъ Іуды и расширяеть продолжительность времени дѣятельности пророка до 50 лѣтъ. Не раздѣляя этого взгляда, мы считаемъ нелишнимъ къ нижеслѣдующей аргументациі нашего мнѣнія присоединить подъ строкой замѣчанія относительно нѣкоторыхъ разсужденій г. Бродовича.

²⁾ Его то пророкъ, можетъ быть, и именуеть одного въ надписаніи своей книги, чтобы обозначить *terminus a quo* своей пророческой дѣятельности.

полномъ благополучіи: золота и серебра много, справляются веселыя празднества (2, 13)¹⁾; въ хлѣбѣ, винѣ, маслѣ, шерсти и льнѣ нѣтъ недостатка (2, 7. 10 слѣд.) и т. д. На ряду съ внѣшнимъ процвѣтаніемъ и благополучіемъ падаетъ религіозность и нравственность народа... Эта картина вполне приложима къ царствованію Іеровоама, но едва-ли ко времени Захаріи. Непосредственно уже послѣ смерти Іеровоама благосостояніе и покой царства были нарушены: начались волненія, жертвою которыхъ палъ черезъ 6 мѣсяцевъ Захарія, послѣдній отпрыскъ дома Іиуя. Съ другой стороны, развращеніе народа по 1—3 гл. не достигло еще такой степени, какъ послѣ смерти Іеровоама. Это можно видѣть уже изъ того, что имя первенца пророческаго („Изреель“) указываетъ на наказаніе за отдѣльную вину, тяготѣвшую на Израилѣ, а не на отверженіе еще народа за общее нечестіе (ср. толк. 1, 4 слѣд.). Картина общаго глубокаго нечестія и развращенія, подобная картинамъ 4-ой и послѣдующихъ главъ, въ 1—3 гл. отсутствуетъ: пророкъ возстаетъ со всей силою, какъ противъ главнаго грѣха, только противъ начинавшагося сліянія, такъ называемаго синкретизма въ культѣ (гл. 2.). Какъ признакъ картины временъ Іеровоама въ 1—3 главахъ, Riehm указываетъ еще то, что царство Іуды, по 1, 7, подавало надежды на исправленіе, намековъ на что въ послѣдующихъ главахъ мы уже не встрѣчаемъ²⁾.

Совершенно иную картину рисуютъ намъ гл. 4—14: это картина постепенно усиливающагося нечестія народа Израильскаго, его все большаго и большаго удаленія отъ чистой религіи Іеговы, картина временъ анархіи при быстрой смѣнѣ царствующихъ лицъ на престолѣ и предсмертной агоніи гибнущаго государственнаго организма... Іеровоаму, какъ извѣстно, наследовалъ его сынъ Захарія. Онъ не долго былъ царемъ, только 6 мѣсяцевъ, потомъ былъ убитъ. Его убійца Селлумъ сдѣлался царемъ, но также только на очень короткое время. Черезъ мѣсяць его постигаетъ участь предшественника и Менаимъ занимаетъ престолъ.

¹⁾ Стихи второй гл. считаемъ по распредѣленію 1—2 гл. въ масоретскомъ текстѣ.

²⁾ Riehm стр. 47. Ср. ниже, стр. 48.

О Менаимѣ изъ 4 Цар. 15, 19 мы узнаемъ, что онъ платитъ Фулу (Феглаѳелласару) дань, „чтобы руки его были за него и чтобы утвердить царство въ рукѣ своей“. Менаимъ платитъ дань ассирійскому царю, очевидно, для того, чтобы отвратить завоеваніе своей страны, или опереться на ассиріянь въ борьбѣ съ другими врагами для удержанія престола. Дань эта различно опредѣляется; во всякомъ случаѣ она была тяжелымъ бременемъ для Израильтянь. Беспорядки и государственныя нестроенія увеличивались; военныя неудачи постигали Израиля. Ничто уже, кажется, не могло спасти Израиля и гибель его близилась. Все это знаетъ пророкъ Осія и отмѣчаетъ въ своихъ рѣчахъ (4 — 14 гл.). Онъ знаетъ моральную порчу народа и священниковъ (4, 1 слѣд.; 6, 8—10; 7, 1; 9, 9),—то, что они забыли законъ Бога (4, 1 — 8), нарушаютъ его, заимствуютъ многое изъ ханаанскаго культа, онъ знаетъ пороки народа своего. Онъ сознаетъ, что Израиль и политически боленъ, онъ отмѣчаетъ смѣну царей, ихъ слабость, ихъ союзы съ египтянами и ассиріянами, духъ анархіи и партійности въ царствѣ (4, 18; 7, 3—7; 9, 15; 10, 3; 13, 10 и др.); онъ знаетъ о недостаткѣ у Израиля вѣрности, что такъ естественно для временъ политическаго разъединенія ¹⁾. Объ Іудѣ онъ говоритъ уже не какъ о полной противоположности Израилю, а какъ о блудодѣйствующемъ вмѣстѣ съ Израилемъ и вмѣстѣ съ нимъ имѣющимъ погибнуть (Ср. 1, 7 и 4, 15; 5, 5; 5, 10; 6, 11; 8, 14; 10, 11; 12, 2). Все это—ясныя черты времени послѣ смерти Іеровоама. Можно думать, что пророкъ знаетъ и о дани Менаима царю Ассиріи Фулу (5, 13—14) ²⁾. Говорится еще у Осіи въ 7, 3—7 о цареубійствѣ. Разумѣется-ли здѣсь убійство Захаріи, или Селлума, или преемника Менаима Факіи, который черезъ два года послѣ вступленія на престолъ былъ убитъ Факеемъ (4 Цар. 15, 23—25),—съ точностью нельзя сказать. „Всѣ цари ихъ падаютъ“, говоритъ Осія (7, 7): на основаніи этого можно думать, кажется намъ,

¹⁾ См. подробно въ слѣдующемъ отдѣлѣ „состояніе царства Израильскаго по книгѣ пр. Осія“.

²⁾ Ср. ниже, стр. 21.

что здѣсь у Осіи картина *вообще* царевубійства. Но такъ или иначе, во всякомъ случаѣ на основаніи 7, 3—7 книги пророка можно предполагать и то, что Осія во время своей дѣятельности былъ еще свидѣтелемъ убійства Факии, скорбѣлъ о горѣ Израиля, и это отразилось въ его рѣчахъ.

Найти въ книгѣ пр. Осіи указанія на событія дальнѣйшаго времени очень трудно: если и есть нѣкоторыя мѣста, содержащія повидимому подобнаго рода указанія, то они настолько общи, темны и неопредѣленны, что изъ нихъ нельзя дѣлать какихъ-либо выводовъ. Скорѣе можно отмѣтить тѣ событія позднѣйшей исторіи Израиля, которыя по своей важности несомнѣнно обратили-бы особое вниманіе пророка и нашли-бы отголосокъ въ его проповѣди, но на которыя мы, между тѣмъ, не находимъ никакихъ намековъ въ книгѣ Осіи. На эти событія можно указать и указываютъ, какъ на такія, ко времени которыхъ *прекратилась* дѣятельность пророка.

Нѣкоторые комментаторы ссылаются на тотъ фактъ, что глава 14 предполагаетъ еще возможность исправленія для Израиля и отклоненія гибели его царства, слѣдовательно, она написана до паденія царства Израильскаго. Къ этому надо прибавить, что и вся картина, набрасываемая пророкомъ, и его предсказанія о грозномъ судѣ въ будущемъ (9, 3; 10, 6; 12, 2) показываютъ, что пророкъ еще стоитъ предъ будущимъ кровавымъ концомъ своего отечества ¹⁾. Но есть и болѣе раннія событія, которыя не имѣли еще, очевидно, мѣста при пророкѣ. Такъ, у пророка нѣтъ никакихъ намековъ на такъ называемую сиро-израильскую войну ²⁾. Этимъ именемъ называютъ

¹⁾ Töttermann, защищая правильность всего надписанія, находитъ, что паденіе царства Израильскаго ко времени царя Іудейскаго Езекии обозначается Осіей, какъ совершившееся, въ 13, 1: „לְמַדְּבָרֵי הַבְּרָכָה“. Но это выраженіе слишкомъ общаго и неопредѣленнаго характера, а снесеніе его съ послѣдующимъ 13, 15; 14, 1 слѣд. и съ общей картиной грознаго *будущаго* показываетъ, что этому выраженію нельзя придавать съ Töttermann'омъ (стр. 4) предвзятаго опредѣленнаго значенія. Невозможнымъ поэтому же мы считаемъ и предположеніе другихъ ученыхъ, раздѣляемое г. Бродовичемъ, что пророкъ пережилъ катастрофу Израильскаго царства. (См. стр. XIII книги Бродовича).

²⁾ Этотъ фактъ отмѣчаетъ Valeton и всѣ почти толковники книги пр. Осіи, которые опредѣляютъ время дѣятельности пророка путемъ ана-

войну, которую Сирійцы при царѣ Рецинѣ и Израиль при царѣ Факеѣ вели сообща противъ Іудейскаго царя Ахаза, чтобы лишить его престола (4 Цар. 15, 37; 16, 5 слѣд.). О причинахъ этой войны высказываются только предположенія. Несомнѣненъ фактъ, что эта война имѣла большое значеніе и для Израиля,—для него она была началомъ конца,—и для Іуды. Не могло не быть, поэтому, въ книгѣ пророка рѣчи или упоминанія объ этой братской кровавой войнѣ, если-бы пророкъ былъ ея современникомъ-очевидцемъ. Töttermann ¹⁾ указываетъ на 5, 13, гдѣ будто-бы „разумѣется событіе 4 Цар. 16, 7—8, когда Ахазъ искалъ у ассирійскаго царя помощи противъ сирійцевъ и израильтянъ“. Но если видѣть въ этихъ стихахъ указаніе пророка на какой-л. опредѣленный единичный случай обращенія Ефрема къ ассирійскому царю за помощью, то здѣсь разумѣется скорѣе время Менаима и его опора на ассирійскаго царя Фула: „и пошелъ Ефремъ къ Ассору (5, 13)“. Но чтобы сдѣлать и такой выводъ изъ словъ 13 ст. 5 главы, для этого послѣдующія слова „и послалъ къ царю Іареву“ и самый титулъ „царь Іаревъ“ слишкомъ темны и не выяснены; тѣмъ болѣе въ этихъ словахъ нельзя видѣть намека на обращеніе Ахаза за помощью къ ассиріянамъ

лиза его книги (перечень ихъ—выше). Бродовичъ не считаетъ этого указанія ученыхъ что-либо доказывающимъ. „Пророки“, возражаетъ онъ, „не должны были писать и на самомъ дѣлѣ не писали всего того, что они знали“ (стр. XV—возраженіе подъ второй цифрой). Никто не говоритъ и не предполагаетъ, конечно, что пророкъ *долженъ* былъ писать о сиро-израильской войнѣ, разъ онъ былъ ея очевидцемъ. Ученые только съ недоумѣніемъ останавливаются предъ фактомъ умолчанія пророкомъ Осіей объ этой важной въ исторіи Израиля войнѣ. Къ тому же въ книгѣ Осіи есть много обличеній Израиля въ нравственныхъ порокахъ: убійствѣ, воровствѣ, частыхъ кровопролитіяхъ. Совмѣстно съ этимъ вполне естественно было-бы ожидать и обличеній въ братоубійствѣ, какимъ была сиро-израильская война. Какъ естественно предположить, что ихъ потому и нѣтъ, что пророкъ Осія не дожилъ до сиро-израильской войны, такъ трудно и объяснить, почему нѣтъ въ книгѣ пророка никакого упоминанія объ этомъ важномъ моментѣ израильской исторіи, если пророкъ его пережилъ. И если шатки другія основанія того, что пророкъ пережилъ время сиро-израильской войны, то не подрываетъ-ли ихъ совершенно умолчаніе пророка объ этой войнѣ?

¹⁾ Стр. 4

при сиро-израильской войнѣ ¹⁾. „Даже если слово *Иуда* въ 5, 13“,—говоритъ Hastings ²⁾, „подлинно (сомнѣваться въ чемъ здѣсь есть нѣкоторое основаніе, такъ какъ оно не повторено въ параллелизмѣ), то всетаки это мѣсто не говоритъ, что *Иуда* прибѣгъ къ Ассиріи за помощью, какъ сдѣлалъ Ефремъ, и не содержитъ никакого намека на апелляцію Ахаза *Феглаѳелласару*“. Sharpe ³⁾ справедливо замѣчаетъ, что заключительныя слова 5, 13: „Ассуръ не можетъ (или не хочетъ) исцѣлить“ — не имѣли-бы смысла въ приложеніи къ сиро-израильской войнѣ при опустошеніи во время нея *Феглаѳелласаромъ* бѣльшей части территоріи израильскаго царства. Не знаетъ пророкъ и о слѣдствіяхъ сиро-израильской войны. Онъ не говоритъ ничего о переселеніи *Феглаѳелласаромъ* въ Ассирію Израильтянъ изъ Галаада и другихъ городовъ, занятыхъ *Феглаѳелласаромъ* во время сиро-израильской войны (4 Цар. 15, 29); наоборотъ, Галаадъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ книги указанъ, какъ составная часть Израиля (5, 1; 6, 8; 12, 11) ⁴⁾, и объ Ассиріи вообще гово-

¹⁾ Вполнѣ можно согласиться съ г. Бродовичемъ (стр. 213), что титулъ „*נָבִיא*“ въ устахъ пророка—нарицательное названіе для ироническаго обозначенія ассирійскаго царя и что въ 13 ст. 5 главы намекъ общаго характера—вообще на стремленіе Израиля искать опоры у ассирійскаго владыки, а не у Всемогущаго Царя неба и земли (ср. ст. 13 съ предыдущими и послѣдующими стихами).

²⁾ Стр. 420.

³⁾ Стр. 3.

⁴⁾ Г. Бродовичъ возражаетъ противъ этого: „слова 6, 8 и 12, 11 не предполагаютъ необходимо владѣнія Галаадомъ; они по содержанію таковы, что могли быть сказаны и послѣ завоеванія Ассиріянами восточно-іорданской стороны“ (первая половина возраженія стр. XV, подъ цифрой 3). Какимъ образомъ? Для насъ это не ясно. Пророкъ говоритъ: „Галаадъ—городъ дѣлающихъ беззаконіе“ (ср. у г. Бродовича-же стр. 237), т. е. такой онъ теперь, когда говоритъ пророкъ. И въ стихѣ 12-мъ 11-ой главы пророкъ, по объясненію самого г. Бродовича, обличая Галаадъ за идолослуженіе, „предсказываетъ не только уничтоженіе идолопоклонническаго культа, но и изгнаніе народа изъ страны“, т. е. говоритъ о *будущемъ* уничтоженіи идолослуженія (см. послѣднія строки стр. 425), предсказываетъ, что за нравственную испорченность „Галаадъ подвергнется физическому погубленію. Галаадъ—представитель восточно-іорданской части израильскаго царства“ (422—423 стр. Ср. конецъ объясненія предыдущаго стиха).—„Съ другой стороны“, продолжаетъ г. Бродовичъ свое возраженіе (вторая половина), „такъ какъ книга Осіи даетъ сумму того,

рится не какъ о врагѣ, а какъ только о соблазнительной опорѣ (5, 13; 7, 11; 8, 9; 12, 1; 14, 4) ¹⁾.

Отмѣчаютъ еще 10, 14 книги пр. Осии, гдѣ говорится о разрушеніи Салманомъ Бетъ-Арбела, но чтобы сдѣлать какіе-либо опредѣленные выводы изъ этого мѣста, для этого оно слишкомъ темно и неопредѣленно. Это ясно уже изъ того, что подъ упомянутымъ здѣсь Салманомъ новѣйшіе толковники разумѣютъ различныхъ лицъ. Одни видятъ въ данномъ мѣстѣ книги пророка указаніе на Моавитскаго царя Салмана, современника ассирійскому Теглаэфелласару другіе, считая „מלשׁ“ сокращеннымъ

что предсказывалъ пророкъ въ теченіе длиннаго промежутка времени, то въ ней должны имѣть мѣсто историческія отношенія къ тому, что въ то время, когда пророкъ писалъ эту книгу, принадлежало уже минувшему времени. Въ 1, 4 даже паденіе дома Іиуя представляется, какъ событіе, только еще имѣющее совершиться въ будущее время“. Т. е. пророкъ излагаетъ 1, 4, какъ онъ говорилъ, согласно съ обстоятельствами того именно времени, а не послѣдующаго, когда писалъ? Слѣдовательно, такъ построены и разбираемыя мѣста 6, 8 и 12, 11? Слѣдовательно, когда пророкъ говорилъ, во время его проповѣди (что собственно важно) Галаадъ еще не былъ разрушенъ? (Ср. къ этому 5, 1 и объясненіе г. Бродовича на 190 стр.). Даже, когда пророкъ писалъ книгу (предполагается, по прекращеніи его пророческой дѣятельности), было-ли разрушеніе Галаада событіемъ уже минувшаго времени? На какомъ основаніи это можно думать?

¹⁾ Г. Бродовичъ на страницѣ XV пишетъ (возр. 4): „То положеніе, какое по смыслу 5, 13; 10, 6; 11, 5 занимаетъ Ассуръ въ отношеніи къ Израилю, указываетъ на ассирійское давленіе, которое началось только съ того времени, когда ассирійскій царь (Теглаэфелласаръ) былъ приглашенъ Ахазомъ на помощь противъ Сиріянъ и Израильтянъ“. Но отмѣченныя г. Бродовичемъ мѣста книги пр. Осии указываютъ не на ассирійское давленіе въ отношеніи къ Израилю, а, напротивъ, на обращеніе Израиля къ Ассиріи, какъ къ своей опорѣ, защитнику и помощнику при разныхъ народныхъ бѣдствіяхъ, государственныхъ нестроеніяхъ, междоусобныхъ войнахъ и непріятельскихъ нападеніяхъ (ср. Бродовича 210—211. Къ тому же мѣста 10, 6 и 11, 5 говорятъ о *будущемъ*). Этотъ смыслъ придаетъ помѣченнымъ стихамъ при объясненіи ихъ въ контекстѣ самъ г. Бродовичъ (см. объясн. этихъ мѣстъ). Та же мысль ясна еще изъ нѣкоторыхъ мѣстъ книги пророка Осии (7, 11; 8, 9; 12, 1; 14, 4), а въ другихъ мѣстахъ книги предсказывается объ Ассиріи, какъ о *будущемъ* врагѣ и владыкѣ Израиля. Отсюда,—если ассирійское давленіе въ отношеніи къ Израилю началось, съ того времени, когда ассирійскій царь Теглаэфелласаръ былъ приглашенъ Ахазомъ на помощь противъ Сиріянъ и Израильтянъ“ (Бродовичъ),—не слѣдуетъ-ли, что пророкъ не знаетъ объ этомъ призывѣ Теглаэфелласара и произноситъ свои рѣчи ранѣе сиро-израильской войны?

для „שלמנאסר“, разумѣютъ подь названнымъ разрушителемъ Бетъ-Арбела какого-либо изъ ассирійскихъ царей: Салманассара второго, третьяго, или четвертаго. ¹⁾ Нѣко-

¹⁾ Г. Бродовичъ разумѣетъ подь Салманомъ Салманассара IV, и, считая это *наибольше вѣроятнымъ* толкованіемъ 14, 10, на этомъ главнымъ образомъ основываетъ свое мнѣніе, что пр. Осія дѣйствовалъ и въ царствованіе Іудейскаго царя Езекиа, современника Израильскаго царя Осія, противъ котораго былъ направленъ походъ Салманассара (сн. Бродовичъ стр. 370—374 и XII). Но это наибольше вѣроятное толкованіе основывается на предположеніи, что „Салманъ“ есть сокращенное имя „Салманассаръ“, послѣднее же сомнительно: ни одинъ изъ древнихъ переводовъ не истолковалъ такъ имя „שלמנ“, хотя древніе переводчики, несомнѣнно, имѣли предъ собою тотъ же текстъ (согласныя буквы) и данному мѣсту книги пророка придали различный смыслъ (объ этомъ у г. Бродовича стр. 371). Что имя „שלמנ“ еще не встрѣчается въ Библии,—это, конечно, не говоритъ за то, что такого имени и не было (почти тожественное ему употреблено—Суд. 8, 18; Псал. 82, 12). Не вѣроятнѣе-ли мнѣніе Шрадера, что здѣсь подь „שלמנ“ разумѣется Salmani, „котораго упоминаетъ въ своей большой триумфальной надписи въ качествѣ данника Оеглаефелласаръ Ассирійскій, современникъ Израильскаго царя Менаима, а слѣд. и пр. Осія“ (Брод. 372 стр.). При объясненіи Шрадера нѣтъ нужды для предположенія сокращенія имени „שלמנאסר“ въ „שלמנ“. Г. Бродовичъ пишетъ (стр. 372), что „мнѣніе Шрадера основывается на такихъ предположеніяхъ для которыхъ нѣтъ библейскихъ данныхъ“. Но вѣдь и мнѣніе о разрушеніи Бетъ-Арбела Салманассаромъ IV только предположеніе... Противъ мнѣнія г. Бродовича еще говоритъ и такое соображеніе. По связи 10, 14 книги пр. Осія съ предыдущимъ стихомъ (10, 13) видно, что это было время, когда Израиль надѣялся на *свои* силы, а это могло быть только въ болѣе раннее время, чѣмъ время царя Осія: уже Менаимъ ищетъ опоры у ассирійскаго владыки. Г. Бродовичъ указываетъ еще (стр. XII) на упреки пророка Израильтянамъ, что они то „зовутъ Египтянъ, то идутъ въ Ассирію“ (7, 11), то „заключаютъ союзъ съ Ассуромъ“, то „въ Египетъ отвозятъ елей“ (12 1), и въ этихъ упрекахъ пророка видятъ намекъ на попытку царя Осія, „падающую на первые годы царствованія Езекиа—не смотря на заключенный союзъ съ Ассуромъ, т. е., не смотря на данную Салманассару клятву въ вѣрности, подарками купить себѣ помощь у Египетскаго царя, чтобы свергнуть съ себя иго ассирійское (ср. 4 Цар. 17, 3 и 4)“. Г. Бродовичъ, такимъ образомъ, хочетъ видѣть въ указанныхъ выраженіяхъ пророка Осія подтвержденіе своего мнѣнія, что Осія еще жилъ въ первые годы Езекиа. Къ этому объясненію указанныхъ мѣстъ книги пророка г. Бродовичъ прибавляетъ: „о болѣе раннихъ союзахъ Израиля съ Египтомъ исторія не знаетъ“. Но указанные имъ мѣста книги пр. Осія (7, 11; 12, 1) слишкомъ общаго характера, чтобы въ нихъ видѣть указаніе на опредѣленный фактъ изъ исторіи Израиля. Напротивъ, кажется намъ, эти неоднократные упреки пророка Израилю въ вѣроломствѣ по отношенію къ Ассиріи показываютъ, что случаи измѣны израильтянъ ассиріянамъ въ пользу Египта бывали и ранѣе царя Осія, и если историческія книги отмѣ-

торые комментаторы думаютъ, наконецъ, что указаніе на разрушеніе Салманомъ Бетъ-Арбела—позднѣйшая глосса (ср. разногласіе переводовъ LXX, Пешито и другихъ) ¹⁾.

Мы указали въ книгѣ пр. Осіи данныя, которыя могутъ служить для опредѣленія времени дѣятельности пророка. Вотъ результаты: 1) *Terminus a quo*. Несомнѣнно, что пророкъ началъ свою дѣятельность, когда династія Іиуя была еще на тронѣ. и *многое говоритъ* за то, что это было еще во время Іеровоама, скорѣе всего въ послѣдніе годы его царствованія. Съ этимъ согласно большинство толковниковъ, и въ этомъ они находятъ подтвержденіе правильности надписанія: „во дни Іеровоама, сына Іоасова, царя Израильскаго“. „Во дни Іеровоама“—это относится ко всей книгѣ и имѣетъ смыслъ указанія на *начало* дѣятельности пророка. Ср. наше объясн. къ 1, 2. ²⁾.

2) *Terminus ad quem*.—Дѣятельность пророка Осіи прекратилась ранѣе сирѣ - израильской войны. Возможно, какъ мы выше говорили, что и убійство Факии (4 Цар. 15, 25) ему было извѣстно. Отсюда можно съ *вѣроятностью* предполагать, что первые годы Факея—послѣдніе годы дѣятельности пророка. Можно думать, что Факей и Рецинь выступили противъ Іудеи прямо по смерти Іоаама, во всемъ уже готовога къ войнѣ, и по вступленіи на престолъ Ахаза ³⁾, а, можетъ быть, даже предъ самою смѣною царей (ср. 4 Цар. ¹³, 5 и 15, 37). Пророкъ не знаетъ объ этомъ выступленіи; очевидно, его служеніе

чають впервые измѣну царя Осіи, то это, можетъ быть, по важнымъ слѣдствіямъ ея, потому, что она обратила особое вниманіе ассир. царя и была ближайшимъ поводомъ къ окончательной гибели израильскаго царства (4 Царств. 17, 4. 5. 6. 18).

¹⁾ Подробно у Бродовича стр. 371.

²⁾ Г. Бродовичъ думаетъ, что первая часть книги (т. е. 1—3 гл.) обнимаетъ „начало“ дѣятельности пророка (1, 2), вторая (т. е. 4—14) „его дальнѣйшее служеніе“ (Бродовичъ стр. XXVII). Но надписаніе „во дни Іеровоама“ едва-ли можетъ быть отнесено специально къ 1—3 гл., хотя гл. 2 и рисуетъ время Іеровоама. Вѣдь главы 1—3 книги пророка представляютъ содержаніе вообще его проповѣди, во все время его дѣятельности, изображаютъ, какъ содержаніе всей его проповѣди отразилось символически въ личной жизни пророка. (Сравни. ниже замѣчаніе о дѣленіи книги).

³⁾ Nowack. Его моногр. стр. XI.

прекратилось раньше вступленія на престолъ Ахаза. Такъ опредѣляется *terminus ad quem* дѣятельности пророка Осіи и вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживается неправильность даты надписанія по царямъ Іуды.

Мы опредѣлили *terminus a quo* и *terminus ad quem* дѣятельности пророка по царямъ или точнѣе—событіямъ. Этого достаточно собственно для нашей цѣли ¹⁾: на этомъ основаніи мы можемъ представить себѣ тотъ Израильскій міръ, въ которомъ дѣйствовалъ пророкъ Осія, событіями и характеромъ котораго опредѣлялись содержаніе и характеръ рѣчей пророка. Если мы теперь захотимъ заключить *terminus a quo* и *terminus ad quem* дѣятельности пророка въ болѣе тѣсныя рамки *лѣтъ*, то встрѣтимъ препятствіе въ неточности хронологіи царствованій этого періода. Не входя въ разборъ детальныхъ данныхъ хронологіи „ассирійскаго періода“ Израильскаго царства, мы возьмемъ хронологическія таблицы авторовъ спеціальныхъ сочиненій по хронологіи этого періода, два различныхъ и характерныхъ лѣтосчисленія Mahler'a и Duncker'a ²⁾, и по нимъ установимъ *возможныя* границы дѣятельности пророка.

Terminus a quo дѣятельности пророка можно опредѣлить сравнительно точно, потому что и по Mahler'у и по Duncker'у въ опредѣленіи года смерти Іеровоама II очень малая разница; ихъ лѣтосчисленія значительнѣе расходятся въ счетѣ лѣтъ послѣдующихъ царствованій, такъ какъ Mahler признаетъ промежутокъ между смертію Іеровоама и вступленіемъ на престолъ Захаріи (751—739), чего нѣтъ у Duncker'a. По Mahler'у ^{Зеро}Іеровоамъ умеръ въ 751 г., по Duncker'у въ 749 г. Отсюда начало дѣятельности пророка — послѣдніе годы Іеровоама — можно обозначить съ достовѣрностью *752 годомъ до Р. Хр.*

Конецъ дѣятельности пророка—періодъ отъ вступленія на престолъ Факея (убійство Факіи) до вступленія

¹⁾ См. выше „Вмѣсто предисловія“.

²⁾ Mahler. Его сочиненіе помѣчено выше. См. таблицы на 50—51 стр. Duncker, „History of Antiquity“ (таблицу м. найти у Cheyne стр. 41). У перваго изъ этихъ авторовъ предпочтеніе хронологическимъ указаніямъ книги Царствъ, у втораго провѣрка этихъ указаній по ассирійскимъ клинообразнымъ надписямъ и вообще по хронологіи ас ир. царей.

на престолъ Ахаза по Duncker'у: 736—734 (сиро-израильская война около 735 — 734 г.) ¹⁾, по Mahler'у: 726 (вступл. на престолъ Факея)—709 (вступл. Ахаза), приблизительно 725 годъ, такъ какъ дѣятельность пророка, какъ отмѣчено выше, должна быть отнесена къ началу царствованія Факея. Слѣдовательно, разница въ опредѣленіи конечнаго года дѣятельности пророка Осіи получается около 10 лѣтъ—отъ 735 до 725 г.; а отсюда и вся продолжительность дѣятельности пророка Осіи можетъ быть опредѣлена отъ 17 (752—735) до 27 (752—725) лѣтъ.

Что касается времени написанія книги пророкомъ, то относительно этого можно дѣлать только предположенія; естественноѣе, что она была написана пророкомъ непосредственно послѣ окончанія его дѣятельности (ср. ниже „о дѣленіи книги“).

Замѣтимъ еще, что, по мысли нѣкоторыхъ комментаторовъ, вторая часть книги пророка Осіи (главы 4—14) написана позднѣе первой (1—3 гл.), а Nowack считаетъ это несомнѣннымъ ²⁾. Двѣ части книги 1—3 гл. и 4—14 гл., дѣйствительно, рѣзко отличаются одна отъ другой. Но это не говоритъ еще, какъ о несомнѣнномъ, о различіи времени ихъ написанія. Основаніемъ для послѣдняго предположенія служитъ содержаніе 1 — 3 гл. и особенно второй: картина этой главы ясно указываетъ на царствованіе Іеровоама, но въ ней нѣтъ никакихъ намековъ на династическіе перевороты, наоборотъ, въ 4 и слѣдующихъ главахъ мы эти намеки находимъ. Все это такъ, но предположеніе о написаніи первой части книги ранѣе второй ослабляется тѣмъ, что 1—3 гл. имѣютъ цѣлью только представить основныя мысли пророка (ср. ниже дѣленіе книги) ³⁾.

¹⁾ Этимъ же годомъ обозначаютъ это событіе большинство новѣйш. комм. пр. Осіи (по Schrader'у Nowack, Driver, Orelli, Riehm, Wünsche и др.).

²⁾ „Комментар. на 12 м. пр.“ стр. 4—5.

³⁾ Мы установили выше, что пророкъ дѣйствовалъ въ послѣдніе годы Іеровоама II. Теперь, если считать все, рассказанное въ 1 и 3 гл. за дѣйствительныя событія семейной жизни пророка (а это такъ,—увидимъ ниже), то, несомнѣнно, рожденіе послѣдняго сына и событія 3 гл. падаютъ на позднѣйшее время. Если пророкъ рассказываетъ о нихъ, то, очевидно, въ позднѣйшее время, и если не говоритъ ничего о династи-

О *мѣстѣ написанія* книги также возможны только предположенія; изъ нихъ болѣе естественное, что она была написана пророкомъ на его родинѣ. Новѣйшіе толковники (Nowack, Sharpe и др.) считаютъ несостоятельнымъ мнѣніе Ewald'a и Umbreit'a, что пророкъ могъ написать книгу въ Іудеѣ. По мнѣнію Ewald'a и Umbreit'a, пророкъ вслѣдствіе неприяностей, которыя онъ навлекъ на себя въ Израильскомъ царствѣ грозными обличеніями нечестія его жителей, ушелъ въ Іудею и здѣсь написалъ свою книгу или ея вторую часть ¹⁾. Основаніе для этого предположенія Ewaldъ пытается найти въ отзывахъ пророка объ Іудейскомъ царствѣ. Въ 1, 7 пророкъ отмѣчаетъ благочестіе Іуды, надѣется на спасеніе его силою Всевышняго. Въ послѣдующихъ же главахъ (4 — 14) пророкъ отмѣчаетъ наряду съ нечестіемъ Израиля и усиливающееся нечестіе Іуды. По Ewald'у—это объясняется тѣмъ, что пророкъ сначала издали созерцалъ Іудею и она представлялась ему царствомъ благочестія и надежды, а потомъ, когда онъ переселился въ Іудею, у него постепенно измѣнились представленія о религіозно-нравственномъ состояніи Іудейскаго царства. Это предположеніе не только маловѣроятно, но и ошибочно. Не могло быть, чтобы пророкъ не имѣлъ вѣрныхъ и точныхъ представленій о религіозномъ состояніи царства Іудейскаго, живя въ Израильскомъ: эти царства не были настолько далеки и изолированы другъ отъ друга. Не могло быть этого въ особенности при той связи пророковъ съ Іудейскимъ царствомъ, которую мы отмѣтили выше, при томъ интересѣ, который возбуждало это царство и въ нашемъ пророкѣ: въ немъ при развращеніи Израиля пророки Іеговы видѣли единственное спасеніе для религіи Іеговы, на него возлагались надежды въ спасеніи избраннаго народа и

чeskихъ переворотахъ и другихъ событіяхъ послѣ смерти Іеровоама II, то этотъ пропускъ ничего не доказываетъ, если даже онъ случайный, а, можетъ быть, пророкъ не говоритъ обо всемъ этомъ, имѣя въ виду представить въ этой части своей книги только общія, основныя идеи своей проповѣди.

¹⁾ Mauger думаетъ даже, что пророкъ дважды выступалъ на дѣятельность въ Израильскомъ царствѣ (объясн. 3, 1). Ср. замѣч. Wünsche (стр. 104), Nowack'a (мон. стр. 37) и Simson'a (стр. 108).

чадь Божіихъ. Естественнѣе постепенную перемѣну въ отзывахъ пророка Осіи о царствѣ Іудейскомъ видѣть въ дѣйствительномъ измѣненіи и постепенномъ развращеніи царства іудейскаго ¹⁾. Въ дѣйствительности такъ и было: въ царствованіе Озіи и Іоасама упадокъ религіозности и нравственности все усиливался и усиливался, развращеніе все росло, чтобы сдѣлать возможнымъ появленіе еще большаго нечестія при Ахазѣ.

Указываетъ еще Ewald на слова 5, 8: „возглашайте въ Беѳ—авенѣ: за тобою, Веніаминъ“, какъ на доказательство, что писатель книги жилъ въ Іудеѣ. Но это не болѣе, какъ образное выраженіе, которое пророкъ могъ написать, будучи и во Израилѣ: онъ приглашаетъ всѣхъ взывать ко Израилю, чтобы Израиль обратилъ вниманіе на свои беззаконія и грядущее наказаніе ²⁾. Также ничто иное, какъ литературный приѣмъ,—употребленіе въ 6, 7; 9, 15 и 13, 8 союза עַל (въ чемъ Ewald также хочетъ видѣть подтвержденіе своего мнѣнія); уже 6, 10 и 9, 15 показываютъ, что это такъ, что пророкъ этой образностью выражений хочетъ ярче только выставить предъ духовнымъ взоромъ ужасъ Іефрема, который онъ какъ бы видитъ глазами. Замѣтимъ еще, что самое предположеніе о причинѣ переселенія Осіи въ Іудею изъ-за какихъ-то непріятностей и преслѣдованій его со стороны обличаемыхъ не имѣетъ данныхъ въ книгѣ пророка. На основаніи 9, 7—8 книги Осіи (на это мѣсто обыкновенно ссылаются) нельзя еще утверждать, какъ было замѣчено выше, что эти непріятности и преслѣдованія были на самомъ дѣлѣ.

Въ виду того, что за предположеніе Ewald'a и Umbreit'a нѣтъ данныхъ, болѣе вѣроятнымъ должно считать предположеніе, что книга пророка Осіи написана въ сѣверномъ царствѣ,—тамъ, гдѣ, по всѣмъ даннымъ, пророкъ родился, гдѣ онъ несомнѣнно жилъ и проповѣдывалъ и даже, по преданію, умеръ: за это предположеніе говорить уже его естественность.

¹⁾ Можетъ быть, подѣ влияніемъ Израильскаго, ср. 4, 15; 5, 5.

²⁾ Ср. замѣчанія о неточности перевода даннаго мѣста Ewald'омъ и о значеніи עַל , какъ географическаго термина у Sharpe стр. 2.

Состояніе Израильскаго царства по книгѣ пр. Осіи въ религіозномъ, нравственномъ и общественно-государственномъ отношеніяхъ.

Время пр. Осіи со всѣми его характеристическими особенностями и недостатками отобразилось въ его книгѣ. Въ краткихъ, часто отрывочныхъ и образныхъ выраженіяхъ своей книги Осія касается многихъ фактовъ изъ жизни Израиля, ихъ слѣдствій и значенія, указываетъ параллели въ прошломъ народа, скорбитъ о плачевномъ настоящемъ, рисуетъ грозное будущее... Отсюда книга пророка при ея небольшомъ размѣрѣ даетъ очень интересную въ историческомъ отношеніи и довольно подробную картину состоянія Израильскаго царства. Постараемся воспроизвести кратко эту картину, систематизировавъ отдѣльныя отрывочныя указанія въ книгѣ однородныхъ чертъ и сторонъ народной жизни.

Главный грѣхъ Израиля, который отмѣчаетъ и горячо бичуетъ въ своихъ рѣчахъ пр. Осія,—это превратныя отношенія Израиля къ Іеговѣ, это—нарушеніе Израилемъ завѣта съ Богомъ, по которому Іегова былъ заботливымъ и любящимъ мужемъ избранной имъ жены, а Израиль долженъ былъ отвѣчать на эту любовь любовью-же и вѣрностью. Но послѣдняго-то и не было: „они отпали отъ Меня“, говоритъ Господь объ Израильтянахъ устами пророка, „Я спасалъ ихъ, а они ложь говорили на Меня и не взывали ко Мнѣ сердцемъ своимъ. Они обращались, но не къ Всевышнему“ (7, 14—16). Пророкъ напоминаетъ слушателямъ своимъ, какъ Господь съ отеческою заботливостью воспитывалъ Израиля съ самаго начала его гражданской жизни. Богъ нашелъ Израиля, какъ виноградный гроздь въ пустынѣ и какъ первую ягоду на смоковницѣ (Ос. 9, 10); Онъ полюбилъ юнаго Израиля и, какъ сына Своего, вывелъ изъ Египта (11, 1). Не преставалъ и потомъ Господь заботиться о немъ: „Я Самъ приучалъ Ефрема ходить, носилъ его на рукахъ своихъ... узами человѣческими влекъ Я ихъ (Израильтянъ), узами любви“ (11, 3—4). Іегова далъ Израилю законы свои (8, 12),

далъ ему и внѣшнее благосостояніе (2, 10). Какъ же народъ отвѣтилъ на всѣ эти попеченія о немъ Господа? Не любовью къ Нему, а забвеніемъ (4, 10) и удаленіемъ отъ Него (11, 2). „На землѣ“, т. е. во Израилѣ, „нѣтъ Богопознанія“ (4, 1); Израильтяне не ищутъ Іеговы ради Него Самого (7, 10. 14), не познаютъ Его (5, 4), не боятся (10, 3), не надѣются на силу и помощь Его (1, 7; 10, 13). Онъ далъ имъ законъ, а они не исполняютъ заповѣдей Его и смотрятъ на нихъ, какъ на что-то чужое (8, 1. 12). Богъ давалъ имъ хлѣбъ и вино и елей, умножалъ серебро у нихъ и золото, а неблагодарный Израиль счелъ это за дары любовниковъ своихъ (2, 7. 10. 14). Не стремясь познать своего единого истиннаго Бога, Израиль измѣняетъ Ему, блудодѣйствуетъ съ любовниками своими, т. е. покланяется другимъ божествамъ, „обращается, но не къ Всевышнему“ (7, 16): Израиль почитаетъ тельцовъ, Ваала, терафимовъ, идоловъ...

Измѣна Израиля истинному Богу обнаружилась особенно въ культѣ, какъ видно изъ обличеній пр. Осии. Въ культѣ своего времени пророкъ отмѣчаетъ слѣдствія грѣха Іеровоама, сына Наватова. Остановимся нѣсколько на этомъ явленіи.

Служеніе тельцу введено было Іеровоамомъ I съ цѣлью политической, съ цѣлью поддержанія розни между двумя родственными царствами. Но съ теченіемъ времени это повело къ смѣшенію культа Іеговы и Ваала, къ смѣшенію представленій о томъ и другомъ божествѣ, къ религіозному синкретизму. Процессъ сліянія Богопочитанія и ваалопочитанія совершался, конечно, постепенно. Несомнѣнно, что сначала подъ образомъ тельцовъ почитался Іегова. Іеговѣ поставленные государственной властью жрецы приносили жертвы, въ честь Іеговы совершали установленные закономъ Моисея праздники и торжества. Но уже самое почитаніе тельцовъ было какъ-бы приравниваніемъ религіи Іеговы къ другимъ религіознымъ почитаніямъ. Телець—это былъ слишкомъ чувственный символъ Божества, чтобы питать въ сознаніи поклоняющихся идею о божественной духовности, божественномъ единствѣ и святости. Этотъ образъ не только не выдѣлялъ

Іеговы надъ рядомъ языческихъ боговъ, а, напротивъ, какъ-бы ставилъ въ одну линію съ ними, устраняя самое характеристическое въ истинномъ культѣ Іеговы—почитаніе Его безъ чувственного образа. Израиль пріучался смотрѣть на Іегову, какъ на *своего* именно Бога въ отличіе отъ другихъ боговъ, рядъ которыхъ онъ мыслилъ. Развивалась терпимость къ этимъ божествамъ, а это было уже дальнѣйшей ступеню къ сліянію двухъ богопочитаній... При постепенномъ помраченіи религіознаго сознанія естественно стали терять для народа свой особый духовный смыслъ и обряды, какъ символы *известной* духовной идеи. Обряды обращались въ пустыя формы и звуки, а отсюда не могли уже служить разграничительной чертой между служеніемъ Іеговѣ и культомъ идолопоклонства. Обряды культа Іеговы соединялись съ обрядами языческими, смѣшивались и измѣнялись, а если и не измѣнялись, то ихъ исполненіе получало иной характеръ ¹⁾. Народъ сталъ предпочитать тѣ обряды, которые были ближе къ его нравственному настроенію, обряды культа ханаанскаго, а черезъ нихъ, конечно, укрѣплялся во Израилѣ духъ языческой религіи. Осія и для своего времени отмѣчаетъ этотъ фактъ, какъ причину уклоненія отъ Бога и препятствія для возвращенія къ Нему: „дѣла ихъ не допускаютъ ихъ обратиться къ Богу Своему, ибо духъ блуда внутри ихъ“ (5, 4).

Весь намѣченный нами процессъ совершался, конечно, постепенно. Ко времени пророка Осіи онъ еще не завершился окончательно, но Осія отмѣчаетъ уже для своего времени религіозный синкретизмъ, какъ что-то существующее. Для народа уже нѣтъ абсолютнаго различія между понятіями о Іеговѣ и Ваалѣ, нѣтъ представленія о единствѣ божества. Почитаютъ тельцовъ, многихъ Вааловъ ²⁾, идоловъ. Къ Іеговѣ и Ваалу примѣняется одно и тоже имя ³⁾. Израиль забываетъ запрещеніе идолопоклонства, кланяется многимъ идоламъ, воздвигаетъ имъ статуи,

¹⁾ Ср. замѣчанія о праздникахъ ниже, объясненіе къ 2, 13 и 15 (евр.).

²⁾ 2, 19; ср. объясн. къ 2, 15.

³⁾ См. объясн. ко 2, 18.

капища, жертвенники. „Чѣмъ болѣе у него плодовъ, тѣмъ болѣе умножаетъ (онъ) жертвенники; чѣмъ лучше земля у него, тѣмъ болѣе украшаютъ они кумиры“ (10, 1). Жертвенниковъ у него столько, сколько каменныхъ кучъ на бороздахъ полей (12, 11; 10, 1. 2 и др.). Израильтяне изъ серебра и золота дѣлаютъ себѣ истукановъ (8, 4), поклоняются этимъ литымъ изображеніямъ, забываютъ, что это не Богъ, Котораго они Единого должны знать (13, 4), а работа рукъ человѣческихъ, изобрѣтеніе художниковъ (13, 2). У нихъ до того притупилось религиозное сознаніе, что они,—по ироническому восклицанію пророка,—„говорятъ приносящимъ жертву людямъ: цѣлуйте тельцовъ!“ (13, 2); они даже предлагаютъ вопросы „дереву и жезлъ даетъ имъ отвѣтъ“ (4, 12). Они приносятъ жертвы и кажденія, но это вмѣстѣ жертвы и Іеговѣ и жертвы Валаамъ на вершинахъ горъ (11, 2; 4, 13). Они кадятъ Господу, но это кажденіе вмѣстѣ и истуканамъ (11, 2), кадятъ „подъ дубомъ и тополемъ и теревинѣомъ, *потому что* хороша отъ нихъ тѣнь“ и вмѣстѣ здѣсь же совершаютъ блудное служеніе Астартѣ (4, 13—14). Поэтому-то Богъ не хочетъ этихъ жертвъ и всесоженій, а милости больше и боговѣдѣнія (6, 6). Израильтяне еще празднуютъ „праздники, новомѣсячія и субботы“, установленные закономъ Моисея (ср. объясн. къ 2, 13), но на ряду съ ними и дни служенія Вааламъ, когда Израиль „кадитъ имъ и, украсивъ себя серьгами и ожерельями, ходитъ за любовниками своими“ (2, 15). Очевидно, характеръ празднованія послѣднихъ былъ перенесенъ и на первые, поэтому-то Господь обѣщаетъ „прекратить“ у Израиля „всякое веселіе, праздники его (ея) и новомѣсячія его, и субботы его и всѣ торжества его“ (см. объясн. къ 2, 13). Для Израиля, какъ не существовало прочнаго различія между понятіями о Іеговѣ и Ваалѣ, такъ не существовало строгаго различія и въ жертвахъ Іеговѣ и Ваалу, въ идолахъ, праздникахъ и приношеніяхъ тому и другому, въ принадлежностяхъ специально служенія Іеговѣ и служенія Ваалу ¹⁾: очевидно, на ряду съ синкретизмомъ

¹⁾ Ср. объясн. къ 3, 4.

въ представленіи божества, образовался постепенно и смѣшанный, какой-то своеобразный культъ, по формамъ если и сходный часто съ служеніемъ Іеговѣ, установленнымъ закономъ Моисея, но по духу болѣе близкій къ культу Ваала, потворствовавшему чувственнымъ наклонностямъ Израиля.

Измѣна Іеговѣ была первымъ грѣхомъ Израиля, но съ первымъ грѣхомъ былъ тѣсно связанъ еще другой (10, 10) ¹⁾—отпаденіе Израиля отъ дома Давидова. Это отпаденіе повлекло за собою введеніе культа тельцовъ, а послѣдствія этого, видѣли мы, были ужасны и гибельны ²⁾.

На ряду съ измѣною Іеговѣ, во Израилѣ поколебались начала и устои нравственной жизни и общественнаго порядка. При тѣсной связи религіи съ нравственностью упадокъ первой и лишеніе ея прочной опоры — вѣры въ Іегову—не могли не отразиться на нравственной жизни Израиля. Извѣстная истина: гдѣ нѣтъ побужденій къ святости, тамъ и нѣтъ ея. Языческій-же культъ, въ большей части своей стремившійся къ удовлетворенію чувственныхъ стремленій, самъ собою непосредственно велъ къ развращенію. Самое служеніе божеству „подъ тѣнистыми

¹⁾ Нѣкоторые комментаторы (Nowack, Herzog и др.) говорятъ о трехъ грѣхахъ Израиля: 1) отпаденіе отъ Бога, 2) отъ дома Давидова и 3) союзы съ языческими народами. Но союзы съ ассиріянами и египтянами, какъ увидимъ ниже, были только слѣдствіемъ первыхъ двухъ, тѣсно связанныхъ между собою грѣховъ Израиля, того двойного преступленія народа, о которомъ говоритъ пророкъ (10, 10; срав. 8, 4). L. V. Duhn говоритъ даже о четырехъ грѣхахъ Израиля, см. его „Theologie der Propheten“. Bonn. 1875. Стр. 127—130.

²⁾ У комментаторовъ пророка Осія возникаетъ недоумѣніе: пророкъ Осія вообще-ли отвергаетъ институтъ власти царской для народа избраннаго, у котораго верховный царь — Іегова (какъ Самуиль поставленіе царя надъ двѣнадцатю колѣнами ко времени Саула), или только поставленіе царей у Ефрема по отдѣленіи отъ Іуды? Köhler, кажется намъ, справедливо отвѣчаетъ на этотъ вопросъ. По его мнѣнію, Осія отрицаетъ законность царской власти во Израилѣ, поставленной по отдѣленіи его отъ Іуды, безъ повелѣнія Іеговы. Это Köhler думаетъ на основаніи сопоставленія 10, 10 и 9, 9 съ 8, 4, гдѣ вина Израиля—поставленіе царей *безъ воли* Бога: „поставляли царей сами, безъ Меня; ставили князей, но безъ Моего вѣдома“. (Подробности см. въ помѣч. выше соч. Köhler'a стр. 62—64, въ примѣч. Ср. еще Куепен, стр. 389—390). На справедливость этого вывода указываетъ еще то, что соединеніе подъ властію царственнаго дома Давидова Израиля съ Іудою представляется пророку, какъ идеаль, отъ котораго уклонился его народъ (Ср. объясн. къ 2, 2; 3, 5).

деревьями“ было соединено съ распутствомъ (4, 13. 14). И чѣмъ больше усвояла религія Израиля духъ языческаго богопочитанія, тѣмъ ниже и ниже падала нравственность народа. Ко времени пр. Осіи чистота семейной жизни, скромность и цѣломудріе были нарушены (4, 13—14). Развратъ, освящаемый сладострастнымъ служеніемъ божеству, проявлялся въ самыхъ грубыхъ формахъ, какъ грубо проявился онъ у жителей Гивы надъ наложницей левита (Ос. 9, 9; см. кн. Судей 19 гл. и слѣд.). Наряду съ развратомъ всевозможные пороки быстро развивались въ народѣ. По выраженію пророка Осіи, Израиль въ его время преисполнился духомъ блуженія и во всемъ постыдномъ сдѣлался упоренъ, какъ телица (4, 18. 16). „Судъ у Господа съ жителями сей земли“, взываетъ пророкъ ко Израилю, „потому что нѣтъ ни истины, ни милосердія, ни богопознанія на землѣ. Клятва и обманъ, убійство и воровство и прелюбодѣйство крайне распространились и кровопролитіе слѣдуетъ за кровопролитіемъ“ (4, 1 — 2). „Въ домѣ Израиля Я вижу ужасное; тамъ блудодѣянiе у Ефрема“ (6, 10). Такъ рисуется пророкъ въ своей книгѣ нравственную жизнь своихъ современниковъ. Они, по его словамъ, воздѣлывали нечестіе, пожинали беззаконіе, питались ложью (10, 13).

Въ отношеніяхъ между членами общества не стало искренности и прямоты; сюда проникли—скрытность, лукавство, обманъ, вѣроломство и другіе пороки. „Клятва и обманъ, убійство и воровство и прелюбодѣйство крайне распространились“, взываетъ пророкъ. „Хананеянинъ ¹⁾ съ невѣрными вѣсами въ рукѣ любитъ обижать“, читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ (12, 7). Страсть къ наживѣ царяла надъ всѣмъ (7, 14). Воровство и грабежъ дошли до крайней степени: даже города сдѣлались ареною, гдѣ грабили и убивали при случаѣ. „И входитъ воръ и разбойникъ грабятъ по улицамъ“ (7, 1). Кровопролитіе слѣдуетъ за кровопролитіемъ (4, 2). „Галаадъ—городъ нечестивцевъ, запятнанный кровію“ (6, 8). Такими выраженіями характеризуетъ пророкъ страсть его современни-

¹⁾ Т. е. Израиль. См. толков. Кирилла Александр. стр. 291.

ковъ къ грабежу, хищничеству, разбою, часто соединенному съ убійствомъ. До какой степени все это возрасло, видно изъ того, что даже священники, какъ разбойники, сидѣли по дорогамъ, грабили и совершали мерзости (6, 9). И все это происходило (по крайней мѣрѣ, въ первое время пророческой дѣятельности) при общемъ богатствѣ народа и процвѣтаніи страны, когда не было ни въ чемъ недостатка, когда Господь „давалъ имъ хлѣбъ и вино и елей, и серебро умножалъ имъ и золото“ (2, 10). Очевидно, распространилась страсть къ роскоши, богатству, изнѣженности, стремленіе къ легкой наживѣ обуяло всѣхъ. Если своеволіе доходило до того, что толпы жаждущихъ наживы ходили по городамъ, грабили и убивали,—то уже это достаточно показываетъ, насколько былъ распатанъ общественный строй. Легко представить, съ какими другими нестроеніями и беспорядками соединено было все это...

Государственная власть была, очевидно, не въ силахъ сдерживать народныя страсти, водворить порядокъ и благоденствіе въ государствѣ. Да это понятно, и для того времени было вполне естественно. Прежде, когда народъ былъ вѣренъ Іеговѣ, онъ смотрѣлъ на поставленнаго Іеговою царя, какъ на земного представителя „Царя царей“. Благоговѣніе предъ Іеговою выражалось въ уваженіи къ Его земному представителю, послушаніе царю — было исполненіемъ воли Поставившаго его. Особа царя, окруженная въ представленіи народа ореоломъ Помазанника Божія, была священна и неприкосновенна. Не то было теперь. Царская власть была лишена священнаго характера и неприкосновенности. Не было и не могло быть прежняго благоговѣнія и послушанія Царю при общемъ нечестіи и измѣнѣ Іеговѣ. „Мы не убоялись Господа, а царь,— что онъ намъ сдѣлаетъ (10, 3)?“ Такъ, по пророку, мыслили подданные Израильскаго трона. Въ этомъ звучитъ уже непризнаваніе авторитета царской власти, слышится стремленіе къ началамъ анархіи. Да царская власть во Израилѣ ко времени пр. Осіи и не могла имѣть авторитета и внутренней силы: она вытекала изъ возмущенія противъ законнаго, Богомъ поставленнаго дома Давида и утверждалась на мятежѣ и возстаніи. На царя

народная масса могла смотрѣть, какъ на случайнаго распорядителя ея судебъ, мѣсто котораго всегда могъ занять другой. Государственные перевороты, убійство царей, быстрая смѣна ихъ на престолѣ еще болѣе, очевидно, укрѣпляли эту мысль и умалляли достоинство и авторитетъ верховной власти въ глазахъ народа. Царь могъ опереться на военную силу. Такъ и было: царь часто вмѣсто того, чтобы надѣяться на Господа Своего и въ немъ полагать свое спасеніе, надѣялся на ратниковъ своихъ (10, 13; 1, 7). Но это была опора ненадежная: армія во время волненій и возстаній всегда могла стать на сторону какого-либо счастливаго соперника царя — искателя царскаго престола, который по тѣмъ или другимъ расчетамъ былъ ей желательнѣе и пріятнѣе. Строгость царя и его борьба противъ народной разнузданности всегда могли повести къ печальнымъ для него послѣдствіямъ. На ближнихъ совѣтниковъ своихъ, вліятельныхъ лицъ въ государствѣ, „князей“ — царь мало могъ надѣяться (7, 5—7; ср. 9, 15). Это были люди, которые льстили царю, усыпляли его бдительность выраженіемъ вѣрноподданническихъ чувствъ, но въ тоже время строили козни противъ него, измѣняли ему, интриговали. Кромѣ личныхъ и другихъ причинъ недовольства царемъ, каждый изъ нихъ могъ питать надежду при счастливомъ для него поворотѣ колеса фортуны, при сочувствіи арміи и народа — занять мѣсто царя. Пророкъ Осія превосходно изображаетъ эти отношенія вельможъ и народа къ царской власти, придворныя интриги, духъ своеволія, партійности и анархіи, обуявшій народъ и повлекшій государственные перевороты, свидѣтелемъ которыхъ пришлось быть пророку: „злодѣйствомъ своимъ они увеселяютъ царя, и обманами своими — князей. Всѣ они пылаютъ прелюбодѣйствомъ... День нашего царя! говорятъ князья, разгоряченные до болѣзни виномъ, а онъ протягиваетъ руку свою къ кощунамъ. Всѣ они распалены, какъ печь, и пожираютъ судей своихъ; всѣ цари ихъ падаютъ“ (7, 3—7).

Не имѣя для себя твердой опоры, не пользуясь авторитетомъ въ глазахъ народа, высшая власть не могла имѣть вліянія на страну, возстановить колебавшійся по-

рядокъ, водворить миръ и благоденствіе. Отсюда—часто, чтобы удержать власть и значеніе за собой, или при нуждахъ войны съ врагами цари Израиля обращаются къ сосѣднимъ народамъ, ассиріянамъ и египтянамъ. Но, колеблемые силою обстоятельствъ, они то идутъ за помощью въ Египетъ и измѣняютъ союзникамъ — ассиріянамъ, то измѣняютъ Египту и заключаютъ союзы съ „Ассуромъ“, и этимъ то возбуждаютъ гнѣвъ однихъ, то мщеніе другихъ. Вмѣсто того, чтобы искать помощи и спасенія у Іеговы, Израиль хочетъ богатыми подарками снискать расположеніе языческихъ народовъ (5, 13; 7, 11; 8, 9) и найти у нихъ поддержку для себя. У пророка часты упреки въ этомъ. „Не обратились къ Господу Богу Своему и не взыскали Его. И сталъ Ефремъ, какъ глупый голубь, безъ сердца: зовутъ Египтянъ, идутъ въ Ассирію“. (7, 10. 11). Израиль, по пророку, „идетъ къ Ассуру, какъ дикій осель, одиноко бродящій“, „Ефремъ пріобрѣтаетъ подарками расположеніе къ себѣ“ и „посылаетъ дары къ народамъ“ (8, 9. 10).

Упадокъ нравственности и все усиливавшееся разложеніе общественно-государственнаго строя въ десятиколѣнномъ царствѣ—это были печальныя слѣдствія двойного грѣха Израиля. Прекратить ихъ дальнѣйшее развитіе царская власть была бессильна. Чтобы спасти гибнущій организмъ, надо было возродить жизненную силу Израильскаго царства — вѣру въ Іегову. Руководство въ вѣрѣ избраннаго Богомъ народа, охраненіе ея и ея чистоты было обязанностью священнаго сословія. Нужны были ревностные и преданные своему служенію стражи религіи Іеговы, строгіе ревнители нравственности и истиннаго блага народнаго, чтобы бороться съ возраставшимъ зломъ. Таковыми не могли быть священники временъ пророка Осіи, какъ онъ самъ изображаетъ ихъ въ своей книгѣ (4, 6 и слѣд. 6, 9). Они забыли свои обязанности и сами отвергли Боговѣдѣніе, по словамъ пророка (4, 6). Это были дѣти своего времени, которыхъ также охватила страсть къ наживѣ и которые матеріальныя выгоды ставили выше всего. Для нихъ желательно было не исправленіе народа, а увеличеніе его грѣховъ; отсюда вытекала

для жрецовъ матеріальная выгода: чѣмъ больше грѣшилъ народъ, тѣмъ болѣе приносилъ онъ жертвъ. Уровень нравственности въ ихъ средѣ не стоялъ выше, чѣмъ въ народѣ. Осія отъ лица Божія возвѣщаетъ священникамъ одинаковую съ народомъ участь, рельефно въ то же время изображая ихъ нечестіе: „такъ какъ ты отвергъ вѣдѣніе, то и Я отвергну тебя отъ священнодѣйствія предо Мною; и какъ ты забылъ законъ Бога твоего, то и Я забуду дѣтей твоихъ“. Они, продолжаетъ далѣе Господь устами пророка о всѣхъ жрецахъ, „грѣхами народа Моего кормятся и къ беззаконію его стремится душа ихъ. И что будетъ съ народомъ, то и со священникомъ; и накажу его по путямъ его и воздамъ ему по дѣламъ его“ (4, 6—9). Насколько пала нравственность въ средѣ жрецовъ, насколько они не стѣснялись въ средствахъ для наживы,— говорятъ горькія слова пророка о нихъ: „какъ разбойники подстерегаютъ человѣка, такъ сборище священниковъ убиваютъ на пути въ Сихемъ и совершаютъ мерзости“ (6, 9). Таковы были ревнители народной вѣры и нравственности. Охранителями религіи Іеговы и учителями нравственности могли явиться еще пророки, и Богъ, не отвергшій совершенно своего блуднаго сына — Израиля, воздвигалъ среди него пророковъ одного за другимъ.

Краткія замѣчанія о задачѣ, характерѣ и содержаніи повѣди пр. Осіи, о планѣ и раздѣленіи его книги, о языкѣ ея и неповрежденности.

¹ Пророковъ, сказали мы, Богъ воздвигалъ, какъ охранителей религіи Іеговы, ревнителей чистой нравственности и истиннаго благочестія народнаго. Они должны были обличать невѣріе, богоотступничество, развратъ и другіе пороки, будить дремлющее религіозное сознаніе, угрожать гнѣвомъ Божіимъ, если не боялись Бога, утѣшать надеждой на Его милосердіе, если отчаявались... Этимъ опредѣлялась задача ихъ дѣятельности. Отъ этого отчасти зависѣлъ и характеръ ихъ пророчествъ. Содержа-

не послѣднимъ давала, съ одной стороны, жизнь народа, къ которому посылался пророкъ. Грѣхи и пороки находили обличенія въ рѣчахъ пророческихъ; если грѣшилъ народъ, пророкъ взывалъ къ нему объ исправленіи; если представители народа не исполняли завѣтовъ теократіи, пророки являлись ихъ горячими и ревностными обличителями; если вѣроотступничество и измѣна Іеговѣ находили себѣ мѣсто въ государствѣ, пророкъ являлся провозвѣстникомъ вѣры въ Истиннаго Бога; если падала нравственность, пророкъ выступалъ защитникомъ ея идей и т. п. Жизнь отображалась въ рѣчахъ пророка и, отображаясь, давала имъ содержаніе. Все это мы видимъ у пр. Осіи.

Время пр. Осіи было временемъ быстро усиливавшегося забвенія Іеговы, полного упадка нравственности и постепенно возрастающаго разрушенія государственнаго строя. Требовался горячій и убѣжденный защитникъ чистой вѣры, ревностный проповѣдникъ нравственности, безстрашный обличитель неправдъ народа и провозвѣстникъ воли Всевышняго. Такимъ и былъ пророкъ Осія. Мы видѣли, какъ жизнь современниковъ во всѣхъ отношеніяхъ, со всѣми ея пороками и недостатками, какъ-бы въ зеркалѣ, отобразилась въ проповѣди пророка. Онъ обличаетъ безбожность народа, измѣну Іеговѣ, забвеніе Его закона, заимствованія изъ языческаго культа, отступление отъ дома Давидова; онъ бичуетъ моральную порчу народа, его своеволие, распущенность, порицаетъ священниковъ за ихъ уклоненіе отъ своихъ обязанностей и стремленіе только къ наживѣ, князей—за ихъ измѣны и интриги въ отношеніи къ царю; онъ рисуется безсиліе царя и печальное общественно-государственное состояніе Израиля.

Съ другой стороны, пророкъ всегда являлся провозвѣстникомъ воли Божіей, возвѣщалъ согрѣшившимъ гнѣвъ Іеговы и Его милующую любовь. Такъ и Осія, изображая и бичуя уклоненіе царства Израильскаго отъ идеала теократіи, возвѣщаетъ Израилю волю Пославшаго его, гнѣвъ Іеговы и Его всепобѣждающую милость, — нарисовавъ, такъ сказать, картину отношеній Израиля къ Іеговѣ,

Осія рисуетъ картину отношеній Іеговы къ народу. Это другая сторона содержанія проповѣди пр. Осіи. Это въ собственномъ смыслѣ пророчество—угрозы наказаніями и возвѣщеніе милости народу въ будущемъ подь условіемъ раскаянія.

Пророкъ возвѣщаетъ Израилю гнѣвъ Іеговы. За нечестіе народа Господь лишитъ его особыхъ своихъ попеченій и накажетъ его. Израиль „сильно раздражилъ Господа“ (12, 14), оттолкнулъ любовь Его и въ этомъ для него гибель, потому что, говоритъ Господь, „только во Мнѣ опора Твоя“ (13, 9). Близко время гнѣва Божія и наказанія Израилю. „Пришли дни воздаянія, пришли дни посѣщенія“, взываетъ пророкъ (9, 7). Израиль измѣнилъ Господу, онъ благоденствовалъ, но блага Іеговы приписывалъ другимъ богамъ; за это лишитъ его благъ Господь (2, 11 по евр.) и Израиль испытаетъ голодъ, нищету и разореніе (9, 1 — 6); телець, которому поклонялся Израиль, будетъ отнесенъ съ позоромъ въ даръ царю языческому (10, 5—6; ср. 5, 13—14): алтари языческіе, которые чтилъ онъ, падутъ и заростутъ крапивой и колючимъ терномъ (9, 5 — 6); на жертвенникахъ выростутъ терніе и волчцы (10, 8); дни праздниковъ будутъ прекращены (2, 13 по евр. Б.). Израиль надѣялся на силу ратниковъ и крѣпость городовъ своихъ, за это города и затворы его будутъ истреблены (11, 6), твердыни разрушены (10, 14). Онъ самовольно избиралъ царей и князей, за это долгое время будетъ онъ „безъ царя и князя“ (3, 4). Онъ прибѣгалъ за помощію къ Ассуру, Ассуръ сдѣлается повелителемъ его (11, 5).

Великъ гнѣвъ Іеговы на Израиля. Какъ воду, изольетъ гнѣвъ свой Іегова на вождей—извратителей закона (5, 10). Какъ восточный вѣтеръ изъ пустыни, поднимется гнѣвъ Божій на Израильтянъ (13, 15); Іегова, какъ левъ, какъ скимень, будетъ подстерегать ихъ на пути (13, 7), какъ лишенная дѣтей медвѣдица, будетъ нападать на нихъ, разрывать вмѣстилище сердца ихъ и поѣдать ихъ (13, 8). Въ страхѣ Израиль взыщетъ Іегову (5, 15) и будетъ звать къ Нему: „Боже мой! Мы познали тебя; мы—Израиль!“ (8, 2). Но на это какъ-бы прозвучитъ отвѣтъ:

„отвергъ Израиль доброе; врагъ будетъ преслѣдовать его“ (8, 3). Велико ихъ нечестіе, велико будетъ и наказаніе. Никто не спасетъ ихъ отъ руки Грознаго Судіи (5, 14; 13, 10) и, наказанные, скажутъ они горамъ: „покройте насъ, и холмамъ: падите на насъ“ (10, 8).

Такъ Осія рисуетъ гнѣвъ Божій и грозный судъ Іеговы надъ Израилемъ. Но пророкъ былъ призванъ, выражаясь словами Ogelli ¹⁾, не для того только, чтобы „проповѣдывать грѣховному народу участь смерти и пропѣть надгробную пѣснь“, онъ былъ призванъ возвѣститъ народу вмѣстѣ и милующую любовь Іеговы, которая побѣдитъ гнѣвъ и увѣнчаетъ Израиля „въ послѣдніе дни“ великою милостію. Все, даже наказанія Израиля, направлено къ его спасенію. Такъ, загородитъ Іегова путь Израиля тернами и обнесетъ оградой (2, 8 по евр. Б.) и это для того, чтобы Израиль не догналъ любовниковъ своихъ и возвратился къ законному, первому мужу своему (2, 9 по евр. Б. ср. 10 и слѣд.). Приведетъ Богъ Израиля въ пустыню, но послѣ того ласково будетъ „говорить ему“, откроетъ дверь надежды и будетъ снова его супругомъ (2, 16 слѣд. по евр. Б.). Господь хочетъ не гибели Израиля, а обращенія его къ Господу Своему (14, 2). Поступки Израиля возбуждаютъ ярость гнѣва Божія, но милующая любовь побѣждаетъ все: „какъ поступлю съ тобою, Ефремъ“, взываетъ Господь устами пророка, „какъ предамъ тебя, Израиль? Поступлю-ли съ тобою, какъ съ Адамою, сдѣлаю-ли тебѣ, что—Севоиму? Повернулось во мнѣ сердце Мое; возгорѣлась вся жалость Моя! Не сдѣлаю по ярости гнѣва Моего, не истреблю Ефрема“ (11, 8. 9). Отсюда въ устахъ пророка, на ряду съ прещеніями и угрозами, обѣтованія Израилю и возвѣщеніе спасенія „въ послѣдніе дни“. Но и самыя угрозы — это, что Богъ не будетъ *болѣе* любить Израиля, не будетъ *миловать* его, не будетъ *болѣе* прощать (1, 6 и имя „Юрухама“). „Я возненавидѣлъ ихъ за злыя дѣла ихъ, изгоню ихъ изъ дома Моего“, говоритъ Господь и добавляетъ: „не буду *болѣе* любить ихъ“ (9, 15). Это ясная

¹⁾ Стр. 4.

угроза по отношенію къ будущему, а въ настоящемъ разгнѣванный Іегова еще любитъ своего грѣшнаго сына ¹⁾.

Итакъ, пророкъ Осія обличаетъ грѣхи своего народа, бичуетъ жизнь современниковъ со всѣми ея крупными и мелкими недостатками, возвѣщаетъ гнѣвъ Іеговы и Его милующую любовь. Осія призываетъ современниковъ возвратиться къ старому, къ тѣмъ нормальнымъ и законнымъ отношеніямъ, которыя составляли идеаль теократическаго царства и были нарушены Израилемъ. Онъ не герольдъ только гнѣва Божія,—скорѣе даже пророкъ преимущественно любви Божественной.

Таковы *содержаніе* и *характеръ* проповѣди пророка Осіи, какъ она записана имъ въ книгѣ, извѣстной подъ его именемъ. Посмотримъ теперь, каковъ планъ книги пророка и можетъ-ли быть она подраздѣлена на части.

Вопросъ *о дѣленіи* книги пророка Осіи затрогивался древними и затрогивается новѣйшими комментаторами пророка. Предлагаемыя дѣленія книги весьма разнообразны. Такъ, Іеронимъ дѣлитъ книгу Осіи на три части и, можно думать, что при распредѣленіи частей руководится стремленіемъ раздѣлить всю книгу на равныя части ²⁾. Нѣкоторые изъ древнихъ хотѣли раздѣлить книгу по различію содержанія отдѣльныхъ частей ея. Большинство комментаторовъ ³⁾ пытаются дать дѣленіе, такъ сказать, хронологическое, т. е. отдѣлить части книги пророка, касающіяся по содержанію своему различныхъ

¹⁾ Прекрасно характеризуетъ гнѣвъ Божій по пророку Осіи Valeton: „его можно описать“, говоритъ онъ (стр. 177), „какъ опечаленную до смерти, какъ саму себя снѣдающую тоскою любовь... У Осіи любовь и гнѣвъ—это двѣ различныя стороны одного и того-же движенія въ сердцѣ Іеговы. Отсюда происходитъ отрицаніе любви, которое, какъ мы видимъ, выступаетъ у него очень сильно, и которое болѣе вѣрно, чѣмъ все другое, доказываетъ ея существованіе (т. е. отрицаніе по отношенію къ будущему, существованіе въ настоящемъ). Израиль сдѣлался виновнымъ въ самой позорной измѣнѣ. Іегова, поэтому, долженъ отречься отъ Своего народа и выступить противъ него съ наказаніемъ, но Онъ не отрекается отъ него, Онъ еще все любитъ его... Мы не слишкомъ сильно выразимся, если скажемъ, что по горячности гнѣва можно измѣрить степень внутренней любви Бога, какъ созерцалъ ее пророкъ“. Ср. Kuenen, стр. 389.

²⁾ Ср. Wünsche стр. XXIII.

³⁾ Maurer, Ewald, Töttermann, Simson, Hitzig и др.

періодовъ Израильскаго царства: 1 и 2 главы, напр., относятся ко времени Іероваама II; 3 — ко времени Захаріи или междуцарствія и т. д. Въ основѣ послѣдняго дѣленія лежитъ предположеніе, что пророкъ соблюдалъ при записи своихъ рѣчей порядокъ постепеннаго ихъ произнесенія (записывалъ-ли онъ послѣдовательно, въ нѣсколько періодовъ, или записалъ все однажды) ¹⁾. Насколько безплодны подобныя попытки дѣленій, показываетъ уже ихъ разнообразіе. Относятся одинъ и тотъ-же отдѣлъ книги то къ одному, то къ другому періоду исторической жизни Израиля. Зависитъ это отъ того, что слишкомъ неопредѣленны тѣ выраженія текста, въ которыхъ хотятъ видѣть указаніе на то или другое событіе, на тотъ или иной моментъ въ исторіи царства Израиля. Отсюда очень шатки основанія разныхъ дѣленій ²⁾.

Еще Hengstenberg призналъ безплодность всѣхъ попытокъ дѣленія книги пр. Осіи, особенно второй ея части ³⁾. Онъ держится того мнѣнія, что въ книгѣ своей пророкъ только по воспоминаніямъ представилъ сущность своихъ пророческихъ рѣчей. Для отнесенія той или другой части книги къ тому или другому періоду Израильскаго царства, по Hengstenberg'у, нѣтъ точныхъ основаній: хронологическія даты отсутствуютъ, а указанія, находимыя въ текстѣ, слишкомъ незначительны или неопредѣленны, чтобы на основаніи ихъ дѣлать какія-л. заключенія. Нѣтъ и другихъ ясныхъ основаній, нехронологическихъ, для какого-л. дѣленія книги. Указываетъ еще Hengstenberg на общность пророчествъ: это говоритъ о томъ, что „пророчества въ равной степени распространяются на весь длинный періодъ времени“ (дѣятельности пророка). Какъ на второстепенное основаніе, указываетъ Hengstenberg на рѣчь и тонъ книги, одинаковый на всемъ ея протяженіи ⁴⁾. Вслѣдъ за Hengstenberg'омъ большинство новѣй-

¹⁾ См. выше „о времени написанія книги“ (стр. 27) и ниже (слѣд. стр.).

²⁾ Нѣтъ нужды даже приводить подробности этихъ дѣленій и ихъ обоснованій. Указанія дѣленій и ихъ подробностей можно найти въ помѣченныхъ выше сочиненіяхъ Wünsche (стр. XXII—XXV), Nowack'a (монографія стр. XXII слѣд.) Vatke (стр. 672, § 202) и др.

³⁾ Стр. 193.

⁴⁾ Ibid. стр. 193—194.

шихъ толковниковъ считаютъ бесполезными попытки къ дробному дѣленію книги и только указываютъ дѣленіе ея на двѣ части: 1—3 гл. и 4—14 гл. ¹⁾ Эти части книги рѣзко отличаются другъ отъ друга. Первая изложена повѣствовательнымъ языкомъ и въ ней (1—3) рѣчь о событіяхъ семейной жизни пророка, при чемъ вторая глава представляетъ какъ-бы комментарий къ аллегоріи первой; вторая часть (4—14) изложена языкомъ разговорнымъ и представляетъ рѣчи пророка народу Израильскому. „Главы 1—3“, по словамъ Hastings'a ²⁾, „кажутся вводною программой къ 4—14 гл., выражающею принципъ или существенное содержаніе ученія пророка и представляющею, какъ оно (ученіе) было символизировано въ его личномъ поведеніи“. Точнѣе 1—3 гл. это—первая часть книги, въ которой представлены принципы ученія пророка и ихъ проповѣдь черезъ символизацию въ событіяхъ жизни пророка; вторая часть книги,—болѣе подробная,—представляетъ, какъ эти принципы отразились въ словесной проповѣди Осіи. Таковъ, соотвѣтствующій *дѣленію*, планъ книги. Надо замѣтить при этомъ, что, по мнѣнію новѣйшихъ толковниковъ, главы 4 — 14 представляютъ ничто иное, какъ „квинтъ—эссенцію“ произнесенныхъ пророкомъ рѣчей (Hengstenberg), „ихъ resumè“ (Cornill), и являются результатомъ авторской дѣятельности пророка по окончаніи его пророческаго служенія.

Разсуждая о *языкѣ книги* пр. Осіи, еще Іеронимъ сказалъ: „Osee commaticus est et quasi per sententias loquens“, и многіе, древніе и новые комментаторы ³⁾ повторяютъ эти слова Іеронима, какъ характерно опредѣляющія стиль Осіи. Краткость и отрывочность выраженій—это, дѣйствительно, отличительная черта языка нашего пророка. Стиль его вообще своеобразенъ. Пророкъ пишетъ ритмически, любитъ антитезы. У него обычны рѣзкіе и неожиданные переходы отъ одной мысли къ другой, отъ обѣтованія къ угрозамъ, отъ одного сравненія къ

¹⁾ Driver, Bleek, Riehm, Hastings, Reuss, Sharpe, Nowack, Orelli, Wünsche, Herzog, Kuenen и др. Ср. Ружемонтъ, стр. 8—9.

²⁾ Его библ. словарь см. „Hosea“, стр. 420.

³⁾ Keil, Cheyne, Driver и др.

другому, отъ образа къ образу. Сравненія смѣлы, выраженія шереховаты, ритмъ скорый и порывистый, рѣчь вообще какая-то возбужденная. Толковники отмѣчаютъ также у нашего пророка рѣдкія и своеобразныя по формѣ слова и выраженія, неупотребительныя словообозначенія, массу сѣверно-палестинскихъ идиотизмовъ ¹⁾. Своеобразность языка пр. Осіи, часто шереховатость, особенно краткость, отрывочность выражений и быстрая смѣна мыслей дѣлаютъ книгу Осіи темною и трудною во многихъ мѣстахъ для пониманія. Эту трудность отмѣчаетъ большинство толковниковъ. Своеобразность языка Осіи объясняется, конечно, частію его личными особенностями, какъ писателя; съ другой стороны, многія особенности стиля, — какъ его краткость, отрывочность, быстрые переходы отъ одной мысли къ другой, — объясняются тѣмъ интересомъ пророка къ записываемому, который вызывалъ въ писателѣ возбужденное состояніе. Пророкъ живетъ жизнью своего народа. Любовь къ націи и интересъ къ ея судьбѣ захватываютъ всю его душу. Насколько возбуждена душа пророка, мы ясно можемъ видѣть изъ отдѣльныхъ выражений его книги. Возвѣщая судъ Божій надъ Израилемъ, онъ выступаетъ съ такими, какъ-бы невольно въ святомъ негодованіи вырвавшимися словами: „дай имъ, Господи! Что Ты дашь имъ? Дай имъ утробу нерождающую и сухіе сосцы“ (9, 14). Все въ немъ возмущается поведеніемъ Израиля. Но, съ другой стороны, пророкъ горитъ желаніемъ спасенія своего народа. И вотъ у него то мысль о наказаніяхъ Израиля, то внезапно мысль о будущемъ его помилованіи, то угрозы, то рѣзкій переходъ къ благословеніямъ. ²⁾ Отсюда проповѣдь пророка — не спокойно и ровно текущая рѣчь проповѣдника. „Его слова — біеніе пульса лихорадочнаго, рѣчь — потоки слезъ, книга — волнующееся море впечатлѣній“ ³⁾.

¹⁾ См. у Herzog'a (стр. 376 и слѣд.), Keil'я въ его „Einleitung“, Nowack'a, Wünsche, Simson'a и др. У этихъ-же авторовъ указывается зависимость, часто дословная, книги пророка Осіи отъ книги пророка Амоса, его болѣе ранняго современника; ср. Hastings 420—421 стр.

²⁾ При объясненіи 1—3 гл. мы указываемъ, какъ часто эти внезапные переходы объяснимы внутреннею глубокою связью мыслей пророка.

³⁾ Keil. Его „Einleitung“... стр. 306.

Обрисованную своеобразность стиля пророка Осии должно имѣть въ виду, когда возникаетъ вопросъ о *подлинности* и *единствѣ* его книги. Эта своеобразность языка пророка, одинаковая на протяжении всей книги, является достовѣрнымъ свидѣтельствомъ единства ея автора и ея подлинности. На вопросъ о подлинности книги пророка Осии мы не останавливаемся подробно. Замѣтимъ только, что рѣзкость и неожиданность переходовъ у пророка отъ мыслей одного характера къ мыслямъ другого (отъ угрозъ, напр., къ обѣтованіямъ) не можетъ служить основаніемъ для того, чтобы считать многія мѣста книги неподлинными, какъ это кажется нѣкоторымъ комментаторамъ ¹⁾. Они вычеркиваютъ, напр., 2, 1—3 на томъ основаніи, что этотъ „отрывокъ обѣтованій“ какъ-бы перерываетъ угрозы и обличенія и стоитъ обособленно; по ихъ предположенію, это—позднѣйшая интерполяція. Подобная рѣзкость переходовъ вполнѣ, однако, соотвѣтствуетъ вообще стилю книги пророка: подобные переходы встрѣчаются у него на протяжении всей книги (2, 1—3; 2, 15 слѣд. и т. д.). Мы указали причину ихъ въ возбужденности писателя. При объясненіи 1—3 гл., когда встрѣчаются подобные рѣзкіе переходы и неожиданные скачки мыслей, мы стараемся указать на внутреннюю глубокую связь повидимому несоединимыхъ мыслей пророка, а часто и на то, что между ними есть связь и формальная.

Wellhausen, Cornill и Stade подвергаютъ еще сомнѣнію единство книги пророка Осии на основаніи тѣхъ мѣстъ ея, гдѣ встрѣчаются упоминанія объ Іудѣ. Представители отрицательной критики видятъ въ этихъ упоминаніяхъ позднѣйшія тенденціозныя вставки іудеевъ. Но чтобы подвергать сомнѣнію единство книги, для этого мѣста объ Іудѣ, о его сравнительномъ благочестіи и земномъ могуществѣ Давидовой династіи въ будущемъ — кажутся намъ недостаточными. Самыя упоминанія пророкомъ объ Іудѣ наряду съ Израилемъ неувидительны при той связи, какая была между двумя еврейскими цар-

¹⁾ Stade, Cornill, Wellhausen, Nowack въ его позднѣйшемъ комментарий и др.

ствами, и томъ интересъ, который, какъ отмѣчали мы неоднократно, обнаруживали пророки и въ частности пророкъ Осія къ судьбѣ царства Іудейскаго и дома Давида. Мы видимъ, далѣе, въ книгѣ пророка не одни только благопріятныя для Іуды упоминанія о немъ, что возможно было-бы ожидать, если-бы это были все *тенденціозныя* іудейскія вставки. Почему болѣе благопріятныя для Іуды мѣста о его благочестіи сравнительно съ Израилемъ смѣняются постепенно у пророка предостереженіями Іудѣ (4, 15), укорами (5, 5; 5, 10) и, затѣмъ, переходятъ въ угрозы за его нечестіе (5, 5; 10, 11; 12, 1—2),— причину этого мы указали въ естественномъ и постепенномъ извращеніи благочестія въ Іудейскомъ царствѣ: во времена пророка Осіи въ немъ перемѣнялись цари, изъ которыхъ болѣе ранніе (Озія, Іоаѳамъ) стояли ближе, болѣе поздніе (Ахазъ) дальше отъ религіозно-нравственнаго идеала пророка. Въ частности, пророкъ могъ указывать въ первое время его пророческой дѣятельности на благочестіе Іуды для противоположенія Израилю и для возбужденія ревности своихъ слушателей (ср. объясн. къ 1, 7). Упоминаетъ еще онъ объ Іудѣ и вмѣстѣ Израилѣ тогда, когда говоритъ о будущихъ счастливыхъ временахъ Израиля, о спасеніи Израиля, которое онъ видѣлъ въ обращеніи Израиля къ Господу и единеніи его съ Іудой подъ скипетромъ богоустановленной Давидовой династіи ¹⁾. Краткія замѣчанія относительно упоминаній объ Іудѣ въ 1, 7; 2, 2 и 3, 5 мы дѣлаемъ еще ниже при толкованіи этихъ мѣстъ ²⁾.

1) Въдѣ Stade, Wellhausen, Cornill и др. ложно думаютъ, что пророкъ Осія отрицалъ вообще институтъ царской власти для избраннаго Богомъ народа. Объ этомъ см. выше, стр. 34, примѣч.

2) Болѣе подробныя замѣчанія и возраженія Wellhausen'у, Cornill'ю, Stade и др. можно найти въ помѣченныхъ ранѣ сочиненіяхъ König'a (стр. 308 слѣд.), у Herzoga (стр. 371—372), Köhler'a (стр. 63—64), а болѣе подробное обслѣдованіе вопроса вообще о подлинности книги Осіи у Nowack'a (моногр.), Wünsche, Cheyne, Simson'a и другихъ комментаторовъ пророка. Отсюда мы заимствовали и возраженія отрицательной критики.

ПОСЛѢДОВАТЕЛЬНОЕ ТОЛКОВАНИЕ

І, 2 — III, 5 КНИГИ ПРОРОКА ОСІИ

ВЪ ТРЕХЪ ЧАСТЯХЪ

(ПО ТРЕМЪ ГЛАВАМЪ ВЪ ИХЪ РАСПРЕДѢЛЕНІИ ПО МАСОРЕТСКОМУ ТЕМУ).

Часть первая.

Послѣдовательное объясненіе I, 2—9 кн. пр. Осіи.

Содержаніе: надписаніе, повелѣніе Богомъ пророку взять въ жены блудницу, бракъ пророка, рожденіе дѣтей, ихъ наименованіе по повелѣнію Божию символическими именами: Изреель, Лорухама и Лоамми.

Гл. I, ст. 1—2а.

דְּבַר-יְהוָה אֲשֶׁר הָיָה אֶל-הוֹשֵׁעַ בֶּן-בְּאִרִי בְיָמֵי עֹזִיָּה יְיָ אֱתָו יְהוֹקִיָּה בְלִבִּי יְהוָה
וּבְיָמַי יִרְבְּעָם בֶּן-יִישָׁשׁוּר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: דְּבַר-יְהוָה בְּהוֹשֵׁעַ יְיָ אֱמַר יְהוָה אֶל-הוֹשֵׁעַ

Λόγος Κυρίου ὃς ἐγενήθη πρὸς Ὁσηε τὸν τοῦ Βεηρειὶ ἐν ἡμέραις Ὁζεῖον καὶ Ἰσαθὰμ καὶ Ἀχὰς καὶ Ἐζεκιου βασιλέων Ἰούδα καὶ ἐν ἡμέραις Ἱεροβοὰμ υἱοῦ Ἰωὰς βασιλέως Ἰσραήλ. Ἀρχὴ λόγου Κυρίου ἐν Ὁσηε. καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς Ὁσηέ.

Слово Господне, которое было къ Осіи, сыну Бееріуну, во дни Осіи, Иоаама, Ахаза, Езекии, царей Іудейскихъ, и во дни Іероваама, сына Іоасова, царя Израильскаго. Начало слова Господня къ Осіи. И сказалъ Господь Осіи.

Въ надписаніи пророческихъ книгъ мы находимъ, по большей части, стереотипную фразу: „слово Господне къ“... или „слово Господне къ... И сказалъ Господь“. Надписаніе книги пророка Осіи нѣсколько пространнѣе: „Слово Господне... къ Осіи. Начало слова Господня къ Осіи. И сказалъ Господь Осіи“. Обращая вниманіе на фразу еврейскаго подлинника: דְּבַר-יְהוָה בְּהוֹשֵׁעַ יְיָ אֱמַר יְהוָה אֶל-הוֹשֵׁעַ, толковники различно переводятъ ее, смотря по тому, какъ понимаютъ они грамматически слова דְּבַר-יְהוָה и בְּ.

Принимая דְּבַר (отъ דָּבַר. Hiph. начинать), какъ status

constr. singular. съ подчиненнымъ послѣдующимъ предложениемъ $\text{עַל־בְּהוּשׁ... דְּבַר־יְהוָה}$ ¹⁾, считаютъ הַהֲלֵל или именительнымъ или винительнымъ времени ²⁾. Соответственно этому ст. 2а переводятъ или: „начало тому, что говорилъ Богъ Осии, было то, что Богъ сказалъ Осии“ ³⁾ или: „въ началѣ ⁴⁾, когда Іегова говорилъ Осии, тогда сказалъ Осии“ ⁵⁾. Въ той и другой передачѣ замѣтно стремленіе соединить въ одно $\text{הַהֲלֵל דְּבַר־יְהוָה}$ и וַאֲמַר יְהוָה и придать предвзятый уже толковниками смыслъ, именно, что пророкъ этими словами хочетъ обозначить начало своей дѣятельности, *первое* слово ему Іеговы. Отсюда оба перевода носятъ печать искусственности, не вполне соответствующую характеру еврейской рѣчи и подлинному тексту. Оба перевода по своей конструкціи являются тяжелыми и необычными для еврейской рѣчи ⁶⁾; наоборотъ, краткость и отрывочность разбираемаго выраженія вполне естественны и для языка пророческихъ книгъ вообще и для языка пророка Осии въ частности. Кромѣ того, при первомъ переводѣ וַאֲמַר въ словѣ וַאֲמַר получаетъ неприемлемое для Ветхаго Завета употребленіе и значеніе ⁷⁾; при второмъ же пониманіи הַהֲלֵל , какъ *accus. temporis*, оно не вполне согласно съ еврейскимъ словоупотребленіемъ: въ Притч. 9, 10 и у Екклезіаста 10, 13 הַהֲלֵל употреблено, какъ именит. падежъ существительнаго, выраженію же „въ началѣ“ въ еврейскомъ священномъ языкѣ Ветхаго Завета соответствуетъ специальное— בְּהִלֵּל , напр., 2 Цар. 21, 9; 4 Цар. 17, 25 (по Р. Б.); Ам. 7, 1; Руф. 1, 22; Дан. 9, 23; Езд. 4, 6 и др.

¹⁾ Status constr. при предложеніи съ опущеннымъ мѣстоименіемъ, какъ Исх. 4, 13; Ис. 29, 1; Псал. 81, 6 (по евр. Б.); Іовъ 18, 21 и др. G.—K. § 130, 4 и § 155.

²⁾ Accusativ. temporis. G.—K. § 118, 3.

³⁾ Такъ Simson, Wünsche, Schegg (стр. 44) и др.

⁴⁾ Wellhausen, стр. 12; Nowack, стр. 1—3; Orelli, стр. 6; Bunsen, стр. 709; Schmoller, стр. 24.

⁵⁾ Hitzig, считая позднѣйшей глоссой обозначеніе времени пр. Осией по царямъ Іуды, вычеркиваетъ וַאֲמַר предъ вторымъ וַאֲמַר и переводитъ послѣдующее: „во дни Іеровоама, въ началѣ, когда Іегова говорилъ къ Осии, Онъ сказалъ Осии.“

⁶⁾ Nowack, моногр. стр. 2.

⁷⁾ Bachmann, стр. 5, примѣч. 1.

Существуетъ еще третій переводъ еврейскаго подлинника разбираемаго мѣста пророка Осии ¹⁾. Принимая לְבַלְלָא за именительный падежь существительнаго, считаютъ и לְבַלְלָא именемъ существительнымъ отъ לְבַלְלָא. Аналогію находятъ въ образованіи именъ לְבַלְלָא (отъ לְבַלְלָא) и לְבַלְלָא (отъ לְבַלְלָא), а примѣръ такого употребленія לְבַלְלָא указываютъ въ книгѣ Іер. 5, 13: לְבַלְלָא לְבַלְלָא. При такомъ пониманіи вѣрнымъ будетъ переводъ ст. 2а въ Русской Библии.

Мы склоняемся къ послѣдней передачѣ еврейскаго подлинника разбираемаго мѣста. Она, прежде всего, не вноситъ въ текстъ никакихъ перетолкованій и перестроеній, для которыхъ нѣтъ и особыхъ основаній и которыя не вполне соотвѣтствуютъ характеру и строенію еврейской рѣчи. За это объясненіе говорятъ далѣе древніе переводы: LXX-ти (*ἀρχὴ λόγου Κυρίου ἐν Ὁσηε. καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς Ὁσηε*), Пешито (Waltonus: principio sermonis Domini), арабскій и халдейскій (Ibid. Waltonus). На основаніи этихъ переводовъ, по словамъ Wünsche ²⁾, Lilienthal защищаетъ одинъ Кёнигсбергскій кодексъ, который слово לְבַלְלָא передаетъ לְבַלְלָא. Подтверженіе такого пониманія слова находимъ еще въ спискѣ Вавилонскомъ (изд. Strack'a), гдѣ слово לְבַלְלָא передано לְבַלְלָא (ср. выше Іер. 5, 13). „Начало слова Господня къ Осии“, т. е., объясняетъ Блаженный Теодоритъ ³⁾, „прежде сего Владыка ничего не повелѣвалъ мнѣ; но какъ скоро началъ слово Свое ко мнѣ, далъ повелѣніе взять жену блуженія и родить чада блуженія“. Это первое повелѣніе, а потомъ Господь сказалъ: „иди и полюби еще“ (3, 1). Съ такимъ пониманіемъ разбираемаго выраженія согласно большинство новѣйшихъ комментаторовъ книги пророка Осии ⁴⁾. Краткость и отрывочность выраженія этой мысли про-

¹⁾ Bachmann, Graetz и др. Ср. у Wünsche (стр. 2—3) и Simson'a (стр. 64).

²⁾ Стр. 3, примѣч.

³⁾ Его творенія, стр. 250—251.

⁴⁾ Это видно изъ переводовъ у нихъ этого мѣста. Изъ древнихъ I. В. Ali объясняетъ: „желаетъ (пророкъ) сказать, что начало тому, что Иегова говоритъ къ Осии, есть этотъ отрывокъ“. Ibid. Jacob b. Rubens. Ср. Töttermann, стр. 5. Своеобразное толкованіе у Иеронима; ср. Keil, стр. 25, и Schegg, стр. 44.

рокомъ развѣ не соотвѣтствуютъ характеру выраженной пророческихъ книгъ вообще и языку Осіи въ частности и, наоборотъ, неужели естественна для языка пророка длинная фразы, какую хотятъ построить нѣмецкіе толковники?

Остановимся еще нѣсколько на словахъ $\text{בְּהוֹשֵׁעַ} \dots \text{בְּרַב}$. Глаголь בְּרַב въ соединеніи съ ב можетъ имѣть нѣсколько значеній: 1) говорить съ кѣмъ или кому. Въ этомъ случаѣ отношеніе между субъектомъ (говорящимъ) и объектомъ (воспринимающимъ) чисто внѣшнее, только непосредственное; примѣръ такого употребленія видимъ въ Числ. 12, 2. 8; Ав. 2, 1; Зах. 1, 9. 14; 2, 2. Изъ этихъ мѣстъ уясняется, что בְּרַב вообще употребляется о рѣчи вышшаго съ низшими, рѣчи Господа съ людьми; 2) „черезъ кого говорить“. Отношеніе внутреннее, непосредственное, когда объектъ есть орудіе, органъ передачи. Напр., 3 Цар. 22, 28. Наконецъ, 3) „въ комъ говорить“. Для послѣдняго пониманія нѣтъ аналогіи въ Ветхомъ Завѣтѣ и поэтому оно не можетъ быть принято для разбираемаго нами мѣста. Какое же изъ первыхъ двухъ значеній должно предпочесть для $\text{בְּרַב} \text{בְּהוֹשֵׁעַ}$? Обратимся къ греческому и другимъ древнимъ переводамъ. Изъ греческихъ списковъ одни передаютъ בְּהוֹשֵׁעַ —„*ἐν Ὠσηε*“¹⁾, другіе „*πρὸς Ὠσηε*“²⁾, Пешито: „къ Осіи“, также арабскій, халдейскій: „въ Осіи“, Vulgata: „in Osce“. Изъ комментаторовъ одни переводятъ בְּהוֹשֵׁעַ —„черезъ Осію“³⁾; другіе: „къ Осіи“⁴⁾. Въ послѣднемъ случаѣ предпочитается первое значеніе בְּרַב , какъ болѣе употребительное, такъ какъ,—кромѣ 3 Цар. 22, 28, — בְּרַב въ значеніи „черезъ кого говорить“ обыкновенно замѣ-

¹⁾ Всѣ указанные у Swete, кромѣ Александрійскаго и Маршал. (на поляхъ).

²⁾ Алекс., Маршаліан. (на поляхъ) и многіе у Holmes'a.

³⁾ Nowack (комм.), Hirsch, Scholz, Wellhausen, Schegg (15), Bunsen и др. Иеронимъ, понимая בְּהוֹשֵׁעַ по Vulgat'ѣ и сопоставляя съ послѣдующимъ $\text{בְּרַב} \text{בְּהוֹשֵׁעַ}$ даетъ такое своеобразное толкованіе: „черезъ Осію—означаетъ, что говорится не самому Осіи, а черезъ Осію другимъ. А когда говорится къ Осіи, то дается знать, что рѣчь обращена къ нему самому“. Ср. Simson, стр. 65.

⁴⁾ Schröder и др. По Cheyne (стр. 41): „With Hosea“.

няется לֵךְ בְּיָדֶיךָ (при чемъ, „кому говорить“—обозначается съ לֵךְ , напр., Лев. 10, 11).

Предпочестъ какое либо изъ помѣченныхъ выше значеній בְּיָדֶיךָ для даннаго мѣста трудно. Вѣдь если повѣствуется о сообщеніи Богомъ извѣстныхъ истинъ пророку, какъ именно пророку, для того, чтобы эти истины чрезъ него сдѣлались общимъ достояніемъ народа, то и выраженія: „говорилъ Богъ съ пророкомъ“ или „сказалъ Богъ пророку“ заключаютъ въ себѣ мысль, что Богъ говоритъ чрезъ пророка другимъ, тѣмъ, для кого пророкъ—провозвѣстникъ воли Божіей. Bachmann ¹⁾ поэтому не безъ основанія понимаетъ выраженіе $\text{וַיְדַבֵּר... הַלְלָהּ}$ въ смыслѣ установленія связи, отношеній между говорящимъ и воспринимающимъ и выраженіе $\text{וַיְדַבֵּר... הַלְלָהּ}$ переводить: *Anfang der Rede Jahvehs, die mit Hosea in Verbindung gebracht wird* ²⁾.

Гл. 1, ст. 26.

$\text{לךְ קַח-קַח אִשָּׁה וְנָנִים וְנָלְדוּ וְנָנִים כִּי-נִזְנָה הַזֶּמֶה הָאָרֶץ מִסְחָרֶי יִהְיֶה:$

Váδιζε λάβε σεαυτῆ γυναίκα πορνείας καὶ τέκνα πορνείας, διότι ἐκπορνεύουσα ἐκπορνεύσει ἢ γῆ ἀπὸ ὀπισθεν τοῦ κυρίου.

Иди, возьми себѣ жену блудницу и дѣтей блуда, ибо сильно блудодѣйствуетъ земля сія, отступивъ отъ Господа ³⁾.

„Иди, возьми себѣ жену“. Евр. $\text{לךְ קַח-קַח אִשָּׁה}$. Выраженіе לךְ קַח въ рѣчи о бракѣ соотвѣтствуетъ по употребленію въ Ветхомъ Завѣтѣ (Быт. 6, 2; 25, 1; 36, 2; 1 Цар. 25, 43, и много др.) латинскому: „in matrimonium ducere“ и

¹⁾ Переводъ на стр. 10 его брошюры. Ср. замѣч. стр. 6, примѣч

²⁾ Начало слова Господа, которое поставило Его въ связь (въ отношенія) съ Осіей.

³⁾ Дальнѣйшіе стихи 1 главы говорятъ объ исполненіи пророкомъ этого повелѣнія Господа, бракъ его съ Гомерью и рожденіи отъ нея трехъ дѣтей (2—9 ст.). Мы не будемъ здѣсь входить въ разсмотрѣніе того, какъ примирить съ нравственными требованіями—повелѣніе Господа пророку жениться на блудницѣ и исполненіе пророкомъ этого повелѣнія. Было ли это дѣйствительное событіе въ жизни пророка или только пережитое имъ въ видѣніи или, наконецъ, рассказъ 1 главы (какъ и 3-ей)

греческому: „*λαμβάνειν γυναῖκα*“ и употребляется, когда говорится о дѣйствительномъ, законномъ бракѣ. Отсюда и въ словахъ קָרַח וּקְרָחָה и קָרַח וּקְרָחָה (1, 3) рѣчь не о плотской связи или только простомъ принятіи Гомери прокомомъ въ домъ, какъ это утверждаютъ нѣкоторые изъ древнихъ толковниковъ, а о дѣйствительномъ бракѣ пророка. $\text{אִשְׁתֵּי בָּלָמִיד}$ — „жену блуда“, LXX: „*γυναῖκα πορνείας*“, у Акилы и Симмаха: „*πορνειῶν*“; Пешито: „*uxorem fornicariam*“; Vulgata: „*uxorem fornicationum*“. „ $\text{אִשְׁתֵּי בָּלָמִיד}$ “, не просто „ $\text{אִשְׁתֵּי בָּלָמִיד}$ “ — жену блудницу, а жену блуда или точнѣе блудодѣяній, блуженія ¹⁾ (אִשְׁתֵּי —множ. число отъ אִשָּׁה). Отсюда ясно, что еврейскій подлинникъ у Акилы, Симмаха и въ Вульгатѣ переданъ точнѣе, чѣмъ у LXX, въ Пешито и Русской Библии.

По Иерониму $\text{אִשְׁתֵּי בָּלָמִיד}$ означаетъ не блудницу и не блудодѣянія, а „многія блудодѣянія“ ²⁾. Наименованіе женщины $\text{אִשְׁתֵּי בָּלָמִיד}$ употреблено, очевидно, для выраженія высшей степени порочности женщины. $\text{אִשְׁתֵּי בָּלָמִיד}$ говоритъ *Wünsche* ³⁾, „болѣе, чѣмъ אִשָּׁה это—женщина, которая имѣетъ расположенность къ блуду“, всѣ мысли и стремленія которой сосредоточиваются на этомъ. Обозначеніе нравственнаго состоянія женщины такимъ усиленнымъ выраженіемъ одни изъ толковниковъ считаютъ за указаніе только

только поэтической вымыселъ автора,—рѣшенія этихъ вопросовъ, которые ставитъ критика, мы также не будемъ касаться теперь. Такъ какъ рѣшеніе ихъ основано на детальномъ экзегетическомъ разборѣ 1—3 главъ, то мы относимъ рѣшеніе этихъ вопросовъ къ концу нашей работы (какъ „приложеніе“). Предвзятость рѣшенія этихъ вопросовъ такъ или иначе могла бы вліять на то или другое направленіе толкованія въ его деталяхъ, что замѣтно у нѣкоторыхъ комментаторовъ. Здѣсь только отмѣтимъ, что бракъ Осіи съ блудницею, по ясному смыслу повѣствованія 1-ой главы,—было ли это дѣйствительное событіе изъ жизни пророка или нѣтъ,—имѣлъ педагогическое и символическое значеніе: это образъ отношеній Іеговы къ народу избранному, частнѣе—къ десятиколѣнному царству Израильскому. Образъ этотъ употреблялся часто и у другихъ пророковъ (Ис. 54, 5 и слѣд.; Іер. 3, 20 и слѣд.).

¹⁾ Этимъ словомъ Славянская Библия передаетъ евр. $\text{אִשְׁתֵּי בָּלָמִיד}$. Имъ, какъ болѣе точнымъ, будемъ и мы въ дальнѣйшей рѣчи передавать еврейскій подлинникъ.

²⁾ Стр. 154—155.

³⁾ Стр. 4. Ibid. Keil, 25—26 стр.

на ея глубокую склонность къ блуду ¹⁾, другіе на то, что она фактически погружена была въ бездну порока ²⁾. Въ послѣднемъ случаѣ возникаетъ вопросъ, была ли извѣстна эта женщина, какъ порочная, до брака съ пророкомъ и зналъ ли объ ея порочности пророкъ, когда вступалъ съ нею въ бракъ, или она предалась блуду послѣ брака съ пророкомъ и пророкъ, имѣя это именно въ виду, уже послѣ, при написаніи своей книги, влагаетъ въ уста Іеговы названіе женщины אִשָּׁה זָנוּיָה ? Большинство толковниковъ утвердительно отвѣчаетъ на первую половину вопроса ³⁾. За это говоритъ простая, точная рѣчь Господа: „иди и возьми себѣ (т. е. въ жены) женщину блудодѣяній“ (т. е., которую ты знаешь за такую). При противоположномъ пониманіи пришлось бы, кромѣ того, заподозривать точность передачи пророкомъ словъ Господа, а для этого нѣтъ основаній. Но если понимать названіе женщины אִשָּׁה זָנוּיָה , какъ указаніе на порочность ея до брака съ Осіей, то такое пониманіе, говорятъ нѣкоторые толковники ⁴⁾, не вполне соответствовало бы идеѣ, выражаемой бракомъ пророка: какъ Израиль прелюбодѣйствуетъ въ союзѣ съ Богомъ, такъ предъ Осією Гомеръ должна была оказаться блудною въ бракѣ. Намъ кажется, однако, что черта нарушенія супружескаго союза въ отношеніяхъ Іеговы и Израиля изображается далѣе, въ другомъ, дополнительномъ образѣ—жены, „любимой мужемъ, но прелюбодѣйствующей“ (3 глава). Значеніе послѣдняго образа ясно изъ 16 ст. 3 главы, изъ обоснованія новаго повелѣнія пророку. Образъ этотъ являлся бы лишнимъ, если бы эта черта отношеній Іеговы и Израиля была изображена въ картинѣ первой главы. Въ первой главѣ אִשָּׁה זָנוּיָה вводится въ общую картину, какъ типъ, по ея блуднымъ склонностямъ, по фактамъ ея жизни, вообще по ея религиозно-нравственному состоянію, символизирующему религиозно-нравственное со-

¹⁾ Напр. Cheyne (41 и 17 стр.), Bachmann и др.

²⁾ Болѣе многочисленны: Nowack, Orelli, Wünsche, Töttermann и др.

³⁾ Keil, Töttermann, Wellhausen и др. Также св. Отцы.

⁴⁾ Cheyne, стр. 15—17; ср. Nowack, моногр. 4—5 стр.

стояніе современнаго пророку Израиля. Эту черту отмѣчаетъ уже самое названіе женщины „жена блуженія“, а не „прелюбодѣйная“ (какъ въ 3, 1а ст.) Это ясно далѣе изъ обоснованія Господомъ повелѣнія пророку: возьми $\text{לְךָ אִשׁ זָנָוִית}$, потому именно $\text{לְךָ אִשׁ זָנָוִית}$, что „сильно блудодѣйствуетъ земля сія, отступивъ отъ Господа“ (ср. 3, 1б). Женитьба пророка символизировала современныя пророку отношенія Іеговы къ народу: какъ женщина, съ которой пророкъ вступилъ въ брачныя отношенія, была „жена блуженія“, такъ народъ Израильскій, къ которому Богъ былъ въ особыхъ отношеніяхъ, былъ народъ „блуженія“ (זָנָוִית) ¹).

Повелѣвая пророку взять „жену блуженія,“ Господь повелѣваетъ вмѣстѣ съ тѣмъ взять и „дѣтей блуженія“ (בְּנֵי זָנָוִית). Кого должно разумѣть подъ этими „дѣтьми блуженія“? Толковники книги пророка Осіи двояко отвѣчаютъ на этотъ вопросъ. Одни думаютъ, что это были дѣти жены пророка—Гомери, рожденныя ею до брака съ пророкомъ, и ихъ повелѣвается пророку „взять“ вмѣстѣ съ женою ²); другіе думаютъ, что такъ названы дѣти, о рожденіи которыхъ пророкомъ отъ Гомери говорится далѣе въ ст. 3, 6 и 8 ³). Мы склоняемся къ послѣднему пониманію בְּנֵי זָנָוִית , хотя вообще - то трудно установить точный смыслъ этихъ словъ ⁴). $\text{בָּרְחֵם לְךָ אִשׁ זָנָוִית}$ — по строенію рѣчи равно относится и къ $\text{לְךָ אִשׁ זָנָוִית}$ и къ בְּנֵי זָנָוִית : „иди, возьми

¹) Если глава 1-ая говоритъ о дѣйствительныхъ событіяхъ изъ жизни пророка, тогда необходимо предположить, что Гомеръ была извѣстна пророку до брака, какъ „жена блуженія“, и не только пророку, но и другимъ. Реально совершенный предъ глазами Израиля бракъ Осіи съ блудницей долженъ былъ, очевидно, имѣть обличительно-воспитывающее значеніе для народа. Онъ долженъ былъ своей необычайностью пробудить народъ отъ нравственной спячки, при которой масса оставалась глуха къ словеснымъ увѣщаніямъ. Какъ этотъ бракъ могъ быть такимъ дѣйственнымъ, если это былъ бракъ на обыкновенной женщинѣ, неизвѣстной народу своею жизнью и только впоследствии измѣнившей пророку?

²) Иеронимъ, стр. 155; Keil, стр. 26; Scholz, стр. 6 и др.

³) Ефремъ Сир. (124 стр.), Θεодоритъ (251 стр.), Cornelius a Lapide (54 стр.), Hitzig (8 стр.), Simson (73 стр.), Hengstenberg (224 стр.), Nowack (5 стр.) и др.

⁴) Но это еще не основаніе для того, чтобы подозрѣвать точность текста. Искаженность текста въ словахъ בְּנֵי זָנָוִית предполагаетъ

себѣ жену блуда и дѣтей блуда“ т. е. „ вступи съ нею въ бракъ, пусть она будетъ тебѣ женой и пусть будутъ у тебя дѣти“. Такой именно смыслъ даетъ Vulgata: „sume tibi uxorem fornicationum et fac tibi filios fornicationum“. Ср. слав. „и родѣ чада блуженія“. Такое пониманіе данныхъ словъ соотвѣтствуетъ вполне и послѣдующему разсказу о выполненіи пророкомъ повелѣнія Божія: „И пошелъ онъ и взялъ Гомерь... И она зачала и родила ему сына... И зачала еще...“ (3, 6 и 8 ст.) ¹⁾.

Но почему же законныя дѣти названы—„дѣтьми блуженія“? Большинство толковниковъ думаетъ, что они названы такъ по ихъ происхожденію, какъ *liberi spurii*. На этомъ именно основаніи считаютъ ихъ дѣтьми, рожденными до брака пророка Осія съ ихъ матерью. На томъ же основаніи толковники, которые думаютъ, что порочность жены пророкъ узналъ только во время супружеской жизни съ нею, предполагаютъ, что „дѣти блуженія“ были рождены Гомерью послѣ брака съ пророкомъ отъ неза-

.....

Bachmann. (стр. 6). Но его предположеніе мало обосновано. Находя на поляхъ лишь нѣкоторыхъ арабскихъ кодексовъ слова יָלְדָה וְנָנִים, очевидно, поясняющія אִשָּׁה וְנָנִים, Bachmann только на основаніи этихъ пометокъ думаетъ, что слова יָלְדָה וְנָנִים были внесены въ послѣдствіи въ текстъ и искажены у масоретовъ въ יְלֵדֵי וְנָנִים. Слова: „...קָה-... יְלֵדֵי וְנָנִים“ Bachmann переводитъ: „...nimm dir ein Hürenweib (Glosse: u. zwar ein Hüren—Mädchen)“.

¹⁾ Или: „suscipe ex ea (приживи съ нею дѣтей)“. (Wünsche, стр. 5). Г. Бродовичъ возражаетъ: „Еслибы пророкъ Осія съ глаголомъ לָקַח соединялъ такой (въ отношеніи къ дѣтямъ) смыслъ, то,—надо полагать,—онъ не упустилъ бы словъ מִמֶּנָּה (отъ нея), при которыхъ только и получаетъ такое значеніе этотъ глаголь, потому что самъ по себѣ онъ нигдѣ не употребляется въ такомъ значеніи“. Но намъ кажется, что и слово מִמֶּנָּה (?) ничего не прибавило бы къ смыслу глагола לָקַח. „Возьми дѣтей отъ нея“—это выраженіе все равно могло бы быть понято за повелѣніе „взять“ дѣтей отъ нея рожденных незаконно (все равно, какой бы ни былъ приданъ слову—„взять“). Намъ кажется, что только по связи съ אִשָּׁה וְנָנִים לָקַח-קָה, словами, имѣющими опредѣленное значеніе въ языкѣ Ветхаго Завѣта, можетъ быть понято и יְלֵדֵי וְנָנִים... לָקַח-קָה: говорится о законномъ бракѣ и ближайшемъ слѣдствіи его („waw“)—рожденіи дѣтей. Да и въ послѣдующемъ разсказѣ объ исполненіи пророкомъ повелѣнія Божія, сказавъ, что онъ взялъ Гомерь, пророкъ не говоритъ, что взялъ и дѣтей, а какъ бы въ соотвѣтствіе второй половинѣ повелѣнія продолжаетъ: „и зачала Гомерь и родила“.

конной связи ея съ любовниками. Но намъ кажется, что самое основаніе этихъ предположеній не справедливо: едва ли дѣти женщины, на которой велѣно было жениться пророку, названы дѣтьми блуженія по ихъ происхожденію. Уже самый терминъ צניי указываетъ на это. Если бы отмѣчалось ихъ незаконное происхожденіе, то они названы бы были скорѣе „дѣти блуда“, „ילדי זנות“. Если же они названы тѣмъ же терминомъ, какъ и мать ихъ, то, слѣдовательно, и въ нихъ отмѣчается этимъ названіемъ та же черта, что и въ матери ¹⁾). Если по отношенію къ матери названіе „жена блуженія“ указывало на ея нравственную испорченность, то и въ дѣтяхъ терминъ „блуженіе“ отмѣчаетъ ту испорченность ихъ, которая, если не обнаружилась первоначально на дѣлѣ по ихъ возрасту, то дана была въ ихъ настроеніи, въ ихъ образѣ мыслей, въ ихъ природныхъ склонностяхъ, унаслѣдованныхъ отъ матери; въ жизни же ихъ эти склонности должны были проявиться впоследствии. „И дѣтей ея не помилую, потому что они дѣти блуженія“, אשה זנייה, говоритъ Господь: не за то, конечно, Господь не помилуетъ дѣтей блуженія, что они дѣти блуда по происхожденію. (Ср. объясн. ко 2, 6). Несправедливо, такимъ образомъ, самое основаніе мнѣнія, что „дѣти блуженія“—это незаконныя дѣти женщины. Если предполагать, кромѣ того, что они рождены были Гомерью до брака ея съ пророкомъ, то возникаютъ вопросы: что тогда можетъ значить повелѣніе Господа пророку—взять этихъ дѣтей? Почему пророкъ упоминаетъ объ этомъ, что эти дѣти символизируютъ въ общей картинѣ первой главы, почему не говорится объ исполненіи пророкомъ этого повелѣнія „взять дѣтей“ и дальнѣйшей судьбѣ ихъ? Всѣ эти вопросы разрѣшаются комментаторами, но слишкомъ неудачно, слишкомъ различно, и это

¹⁾ Отсюда эпитетъ צניי не даетъ основаній предполагать, какъ думаетъ г. Бродовичъ, что дѣти блуженія „не дѣти пророка,—что пророкъ не есть ихъ отецъ“, 25 стр. (второе изъ соображеній, на основаніи которыхъ далѣе Бродовичъ дѣлаетъ выводы). Вѣдь самъ г. Бродовичъ нѣсколько раньше (стр. 24) говоритъ: „эпитетъ צני, которымъ характеризуются дѣти, есть тотъ же эпитетъ, которымъ характеризуется и жена. Отсюда слѣдуетъ, что первый соответствуетъ послѣднему по значенію. Онъ указываетъ на образъ жизни этихъ дѣтей“.

уже показываетъ, что на всѣ эти вопросы возможны только предположительные отвѣты ¹⁾).

Если же подъ „дѣтьми блуженія“ разумѣть дѣтей, рожденныхъ женщиною послѣ брака съ пророкомъ отъ незаконной связи съ любовниками, то тогда слова „возьми дѣтей блуженія“ получаютъ странное и невозможное значеніе: „возьми дѣтей блуда, которые въ будущемъ родятся у твоей жены“. Такъ какъ въ дальнѣйшемъ повѣствованіи о семейной жизни пророка ничего не говорится о рожденіи другихъ дѣтей, кромѣ Изрееля, Лорухамы и Лоамми, то предполагаютъ, что „дѣти блуженія“ и были именно Изреель, Лорухама и Лоамми; они были рождены Гомерью отъ незаконнаго сожитія и только подставлены пророку Осии, какъ законныя его дѣти ²⁾. Но это совершенно произвольное предположеніе. Keil справедливо считаетъ его такимъ на основаніи дальнѣйшаго повѣствованія о рожденіи дѣтей у пророка ³⁾. Хотя Nowack и возражаетъ Keil'ю, что словами: „и зачала (Гомерь) и родила ему (пророку) сына“ (ст. 3) „пророкъ не хочетъ сказать, что онъ былъ единственной причиной зарожденія дѣтей“ ⁴⁾, но это очевидная натяжка. Слова стиха 3б и весь ходъ рѣчи ясно указываютъ, что, какъ сказано о дѣйствительномъ бракѣ пророка, такъ и далѣе говорится о рожденіи законныхъ дѣтей Гомерью отъ Осии (см. толк. 1, 3. 6. 8).

Если подъ בְּנֵי אֲדָמָה разумѣются дѣти, о рожденіи которыхъ у пророка повѣствуется въ первой же главѣ, то они, очевидно, и символизируютъ одно и то же. Дальнѣйшій же рассказъ о рожденіи дѣтей у пророка и нареченіи имъ именъ Богомъ, показываетъ, что Изреель, Лорухама и Лоамми символизировали наказанія Богомъ Израиля, ко-

¹⁾ Г. Бродовичъ „взятіе дѣтей блуженія“ понимаетъ, какъ ихъ усыновленіе пророкомъ (стр. 27—28). Но почему такъ именно надо понимать? Если глаголь קָרַב не употребляется въ Ветхомъ Заветѣ въ значеніи „прижить, имѣть отъ кого-либо дѣтей“ (ср. стр. 29), то употребляется ли онъ и въ томъ смыслѣ, какой хочетъ ему придать Бродовичъ (стр. 27)?

²⁾ Hengstenberg, 225 стр.

³⁾ Стр. 26.

⁴⁾ Nowack. Моногр. стр. 5.

торыя должны были постигнуть народъ, все болѣе и болѣе уклоняющійся отъ законныхъ отношеній къ Іеговѣ. Какъ дѣти — плодъ жены, такъ нечестіе народа (жена) влечетъ за собой наказанія (дѣти). Какъ отъ брака Осіи съ Гомерью явились дѣти, такъ результатомъ союза Бога съ Израилемъ извѣстныя теократическія отношенія. Нечестіе Израиля и его внутреннія склонности и уклоненіе отъ Іеговы нарушаютъ эти отношенія. Рожденіе у Осіи отъ Гомери (нечестіе) трехъ дѣтей раскрываетъ генетически, по фактамъ, слѣдствія нечестія народа еврейскаго: наказаніе Богомъ за преступленіе (Изреель), лишеніе милости (Ло-рухама) и отверженіе народа (Ло-амми) ¹⁾.

וְיָקַח אֱלֹהִים אִשָּׁה לְגֹמֵר וְיִלְדוּ לָהֶם בָּנִים. Такъ обосновываетъ Господь свое повелѣніе пророку „взять жену блуженія и дѣтей блуженія“. Возьми себѣ „жену блуженія“, потому что и „земля сія сильно блудодѣйствуетъ, отступивъ отъ Господа“ (по Русской Библии). וְיָקַח אֱלֹהִים — обычное сочетаніе въ еврейскомъ языкѣ неопредѣленнаго наклоненія съ спрягаемой формой для усиленія понятія глагола ²⁾; וְיָקַח אֱלֹהִים — собственно „блудодѣйствуя, блудодѣйствуетъ“ или „сильно блудодѣйствуетъ“. Блуженіе—это обычный въ Ветхомъ Завѣтѣ символъ отступленія народа Божія отъ Іеговы или иначе—служенія его богамъ (Лев. 17, 7; Іер. 3, 20 — 23; 4, 30 слѣд.; Іез. 23, 43 и друг.). Отсюда וְיָקַח при וְיָкַח служитъ для усиленія. וְיָקַח—нѣкоторые изъ толковниковъ считаютъ за partic. отъ וְיָקַח, „быть позади, медлить“, и все выраженіе еврейскаго подлинника וְיָקַח... וְיָкַח переводятъ: „сильно блудодѣйствуетъ земля сія, отступивъ отъ Господа“ ³⁾. Но большинство принимаютъ וְיָקַח за нарѣчіе, буквально: „прочь отъ“, и выраженіе וְיָקַח... וְיָкַח переводятъ: „сильно блудодѣйствуетъ земля сія прочь отъ Іеговы“ ⁴⁾. Какъ וְיָקַח אֱלֹהִים выражаетъ ин-

¹⁾ Ср. Tölttermann, стр. 11.

²⁾ Infinitiv. absolut. предъ verb. finit. G—K. § 113, 3.

³⁾ Такъ переводятъ еврейскій подлинникъ Пешито (Waltonus: *aversata a Domino*) и Русская Библия (отступивъ отъ Господа).

⁴⁾ Такъ переведено у LXX: „ἀπὸ ὀπισθεν τοῦ Κυρίου“, отсюда слав.: „блудящи соблудитъ земля отъ Господа“. Ibid. Вульгата и араб.

тенсивность, такъ $\gamma\alpha\rho\eta$ объемъ блуда ¹⁾. $\gamma\alpha\rho\eta = \gamma\alpha\rho\eta$ „жители земли (ср. 4, 1)“. $\gamma\alpha\rho\eta$ (съ η)—опредѣленная земля („сія земля“, по Русской Библии),—земля Израиля, а не весь избранный народъ, какъ это ясно изъ сопоставленія съ словами ст. 7: „а домъ Іудинъ помилую“.

Гл. 1, ст. 3.

$\text{וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת-גִּמְרָה בַת-דִּבְלַיִם וַתַּהַר וַתֵּלֶד לּוֹ בֵּן:$

Kaì époreúθη καὶ ἔλαβεν τὴν Γόμερ θυγατέρα Δεβηλάιμ, καὶ συνέλαβεν καὶ ἔτεκεν αὐτῷ υἱόν.

И пошелъ онъ, и взялъ Гомеръ, дочь Дивлаима, и она зачала, и родила ему сына.

Исполняя повелѣніе Іеговы, пророкъ пошелъ и взялъ Гомеръ, дочь Дивлаима, т. е. женился на ней ($\text{וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח}$ imperf. въ соотвѣтствіе imperativ'у— קַח קַח).

Большинство комментаторовъ, останавливаясь на имени $\text{גִּמְרָה בַת-דִּבְלַיִם}$, понимаютъ его только аллегорически, не признавая за имя личное, на томъ основаніи, что 1) это имя нигдѣ не употребляется, какъ имя женщины ²⁾, и 2) по аналогіи съ именами дѣтей Осіи отъ Гомери, несомнѣнно имѣющими символическое значеніе. Но въ пониманіи имени גִּמְרָה толковники слишкомъ расходятся, различно анализируя его филологически и придавая различ-

¹⁾ Schmoller, стр. 25.

²⁾ Keil (ком. стр. 26) говоритъ, что גִּמְרָה „въ Бытіи 10, 2—3 употреблено, какъ народное имя, но нигдѣ, какъ имя мужчины или женщины“, т. е., какъ личное. То же утверждаетъ г. Бродовичъ (стр. 31), можетъ быть, слѣдуя Keil'ю, хотя онъ на него не ссылается (Ibid. Nowack, моногр. стр. 6). Но въ Бытіи 10, 2—3 имя גִּמְרָה и употреблено именно, какъ личное: „Вотъ родословіе... сыны Іафета: Гомеръ, Магогъ... Сыны Гомера: Аскеназъ, Рифатъ и Фогарма“... И далѣе: „отъ сихъ населились острова народовъ въ земляхъ ихъ“ (Быт. 10, 1. 2. 3. 5. Сн. 1 Паралл. 1, 5. 6; еще Іезек. 38, 6). Самъ Keil при толкованіи Бытія 10, 2—3 пишетъ: „два сына отъ Іафета названы именами, которыя позднѣе встрѣчаются, какъ имена народовъ, но здѣсь безъ сомнѣнія должны обозначать родоначальниковъ и безъ колебанія могутъ быть приняты за таковыя“ (стр. 108—109 его „Bibl. Comment. u. Bücher Mose's“ изъ „Bibl. Comm. ü. das A. T.“ v. Keil u. Delitzsch. Leipzig. 1861 г.).

ное значеніе ему, какъ символу. Одни производятъ это слово отъ глагола גָּמַל въ его переносномъ значеніи „совершать, довершать, доканчивать, совершенствоваться“ и вслѣдъ за Іеронимомъ толкуютъ $\text{גָּמַל} = \text{τετελεσμένη}$, „совершенная“ ¹⁾. Въ такомъ названіи видятъ указаніе на совершенство женщины или по красотѣ, или — возрасту ²⁾, или — блуднымъ наклонностямъ и жизни ³⁾. Нѣкоторые производятъ слово גָּמַל отъ непереноснаго значенія того же корня גָּמַל „къ концу приходитъ“, „кончатся“ ⁴⁾. Они переводятъ גָּמַל словами „разрушеніе“ или „гибель“ и видятъ въ немъ намекъ на гибель Израиля или наказаніе его за сластолюбіе ⁵⁾. Также различно толкуется и גַּבְלִים . Нѣкоторые изъ толковниковъ производятъ גַּבְלִים отъ неупотребительнаго въ еврейскомъ и халдейскомъ нарѣчійхъ глагола גָּבַל , который въ арабскомъ, какъ болѣе богатомъ изъ симитическихъ діалектовъ, соотвѣтствуетъ корню съ значеніемъ: „собирать, чтобы соединить въ плотную массу“, „прессовать“ ⁶⁾. Отсюда, считая גַּבְלִים за множественное число отъ גָּבַל , Іеронимъ пишетъ: „ גַּבְלִים означаетъ *παλάτα*; которыя состоятъ изъ массы сочныхъ смоквъ; ихъ, чтобы онѣ долго оставались безъ поврежденія, утаптываютъ и убиваютъ. Такимъ образомъ, и Израиль, достигшій крайнихъ предѣловъ въ блудодѣянніи, эта совершеннѣйшая дочь сластолюбія, на которую пользующіеся ею смотрятъ, какъ на сладостную и пріятную, берется Осіею во образъ“... ⁷⁾.

Различно разбирая слова גָּמַל и גַּבְלִים съ филологической стороны, комментаторы книги нашего пророка еще съ большимъ произволомъ находятъ въ этихъ словахъ указаніе на то или другое качество жены пророка Осіи,

¹⁾ Стр. 158.

²⁾ גָּמַל , по Hitzig'у, указываетъ на взрослую дѣвушку (стр. 9). Wünsche старается подтвердить это пониманіе (стр. 14).

³⁾ Іудейскіе толковники, Іеронимъ и нѣкоторые изъ новыхъ толковниковъ (Keil, Hengstenberg, Scholz).

⁴⁾ Ср. Gesenius. HWB.

⁵⁾ Ружемонтъ, стр. 14. См. подробнѣе у Simson'a, стр. 74—75; ср. Cornelius a Lapide, стр. 58.

⁶⁾ Gesenius. HWB. См. Wünsche, стр. 14.

⁷⁾ Стр. 158—159.

а отсюда, символизируемого ею Израиля ¹⁾. Töttermann, заявляя, что „христианскіе толковники многоразличнымъ способомъ указываютъ значеніе этого имени (т. е. жены Осіи), но безъ результата“, пытается „приложить стараніе понять“ символическое „во всемъ объемѣ и совершенной глубинѣ“ ²⁾. Но при стремленіи, какъ можно болѣе расширить объемъ символизируемого именемъ жены пророка, Töttermann вноситъ въ свое толкованіе слишкомъ много субъективизма и открываетъ еще большій путь къ произволу въ толкованіи этого имени. Онъ въ имени גַּמְרָ даже съ звуковой его стороны видитъ „намекъ на исторію десятиколѣннаго царства“, на наименованіе этого царства по основателю столицы его (Самаріи)—страною Омрія (по созвучію съ ассирійскимъ названіемъ ея mat—Bit—Chumri или mat Chumri; גַּמְרָ —ассир. עַמְרָ); въ двойственной формѣ גַּמְרָיִם онъ находитъ указаніе на Іуду и Израиля, въ имени בַּת-גַּמְרָיִם —какъ на прещенія, такъ и на обѣтованія Израилю и т. п. ³⁾.

При слишкомъ разнообразныхъ значеніяхъ, какія придаютъ имени $\text{גַּמְרָ בַּת-גַּמְרָיִם}$ и при невозможности установить одно опредѣленное его толкованіе, нѣкоторые комментаторы признаютъ это имя только историческимъ именемъ личности ⁴⁾. Они думаютъ, что „Гомерь, дочь Дивлаима“ носила это имя еще въ то время, когда пророку было дано повелѣніе вступить въ бракъ съ „женою блуженія“, и вмѣстѣ отрицаютъ предположеніе, что это имя было образовано самимъ пророкомъ для символическаго изображенія какой-либо черты въ отношеніяхъ Іеговы и Израиля.

Не признавая имя „Гомерь, дочь Дивлаима“ за личное, видятъ въ этомъ имени только аллегорическій смыслъ

¹⁾ Hitzig (стр. 9) своеобразно понимаетъ גַּמְרָ . Онъ думаетъ, что это слово употреблено вмѣсто גַּמְרָיִם и указываетъ на женскую грудь (двойств. отъ גַּמְרָ . Gesenius. HWB.). Символь: нѣжность (грудь женщины) и пышность указываетъ на изнѣженность и тучность Израиля, которая привели его къ несчастію. Ср. Wünsche, стр. 15, и Scholz, стр. 8. Мы не передаемъ подробно всѣхъ толкованій גַּמְרָ и גַּמְרָיִם . Ихъ можно найти у Simson'a, Wünsche и Nowack'a.

²⁾ Стр. 17.

³⁾ Töttermann, стр. 18—19.

⁴⁾ Nowack и друг.

по аналогіи съ именами дѣтей пророка, имѣющими несомнѣнно символическій характеръ. Но если уже проводить полную аналогію между именемъ жены и именами дѣтей пророка отъ Гомери, то имя „Гомеръ, дочь Дивлаима“ должно признать и аллегорическимъ и въ то же время личнымъ именемъ жены пророка. Вѣдь и имена Изреель, Лорухама и Лоамми, имѣя символическое значеніе по своему звуковому составу, были въ то же время личными именами дѣтей Осии. Вообще же эта аналогія во всей полнотѣ не можетъ быть проведена. Каждое изъ символическихъ именъ дѣтей пророка составлялось для новорожденнаго и дѣлалось его личнымъ именемъ, женщина же, на которой женился пророкъ, носила, конечно, свое имя до брака съ нимъ. Отсюда, или имя „Гомеръ, дочь Дивлаима“ было личнымъ именемъ женщины, на которой женился пророкъ, и пророкъ называетъ его, какъ личное, или личное имя этой женщины было другое, а имя „Гомеръ, дочь Дивлаима“ пророкъ образовалъ для выраженія какой-либо идеи. Въ послѣднемъ случаѣ непонятно, почему пророкъ не объясняетъ внутренняго смысла этого имени. Вѣдь онъ дѣлаетъ это по отношенію къ каждому изъ именъ дѣтей своихъ (см. далѣе). Безъ поясненія же имя Гомеръ по общему характеру обозначаемаго имъ понятія („совершенство или законченность“) едва ли могло что-либо говорить для уясненія общаго содержанія символа, если смыслъ этого имени не былъ извѣстенъ современникамъ пророка ранѣе. Отсюда, пророкъ или называетъ свою жену такимъ символическимъ именемъ, значеніе котораго хорошо было извѣстно его современникамъ и безъ поясненій, или называетъ ее личнымъ ея именемъ, съ какимъ она была извѣстна до брака съ нимъ, и имя это не имѣетъ символическаго значенія въ общей картинѣ 1-ой главы. Возможность послѣдняго ясна изъ того, что имя גֹּמֶר , какъ личное, хотя и мужское, было извѣстно у Евреевъ ¹⁾. Имя же דִּיבְלַיִם можетъ быть понято, какъ имя отца Гомери или наименованіе мѣста ея рожденія ²⁾.

¹⁾ См. выше, примѣч. на стр. 63.

²⁾ Мнѣнія комментаторовъ относительно этого очень различны. Имя

Но будучи личнымъ, имя „Гомерь, дочь Дивлаима“ не имѣло ли вмѣстѣ и особаго символическаго значенія, извѣстнаго Евреямъ? Вѣдь, по смыслу разсказа, пророкъ, сказавъ о повелѣннн ему Господа жениться на „женѣ блудженія“ и говоря далѣе объ исполненнн имъ этого повелѣннн, долженъ былъ бы сказать, что онъ во исполненнн воли Божіей и взялъ именно *такую* женщину, *особенно склонную* къ блуду. Не указываетъ ли имя „Гомерь, дочь Дивлаима“ на такую именно женщину? Вотъ что мы читаемъ относительно этого имени у одного изъ іудейскихъ толковниковъ—Kimchi: „גַּמֶּר בַּת-דִּבְלַיִם“, пишетъ онъ, „было во времена пророка Оснн именемъ каждой извѣстной блудницы“¹⁾. По отношенн къ той личности, которую взялъ себѣ въ жены пророкъ, это общее наименованн „Гомерь, дочь Дивлаима“, можетъ быть, и заслонило ея личное имя и какъ бы замѣнило его. Если понимать событн, о которыхъ разсказывается въ первой главѣ, какъ дѣйствительный фактъ въ жизни пророка²⁾, то указанное объясненн имени „Гомерь, дочь Дивлаима“ будетъ особенно подходяще: оно будетъ соответствовать вообще обличительно-воспитательному значенн для народа Израильскаго символическихъ событн изъ личной жизни пророка. Женитьба Осн на блудницѣ, особенно извѣстной всему народу по ея жизни, могла болѣе подѣйствовать на народъ, обратить его вниманн и пробудить усыпленное грѣхомъ сознанн Израиля... При такомъ пониманн имя Гомерь—и личное имя и символическое по своему значенн въ общей картинѣ 1-ой главы: возможно-полная аналогичность въ этомъ случаѣ съ именами дѣтей Осн подтверждаетъ такое пониманн имени גַּמֶּר בַּת-דִּבְלַיִם.

Имя גַּמֶּר должно быть при такомъ пониманн переве-

גַּמֶּר болѣе не встрѣчается въ Ветхомъ Завѣтѣ. Пытаются поэтому отождествить его съ именемъ моавитскаго города גַּמְלָה (Числ. 33, 46; Іер. 48, 22), и на основанн этого думаютъ, что Гомерь была моавитянкой. Но противъ отождествленн этихъ именъ говоритъ ихъ графическое различн.

¹⁾ См. Simson, стр. 74, и Wünsche, стр. 13, примѣч.

²⁾ Ниже увидимъ, что такъ именно и должно понимать („Приложенн“)

дено (отъ переноснаго значенія корня עב) — „совершенство“, и указываетъ, очевидно, на совершенство женщины въ прелюбодѣянїи. Оно вполне аналогично, слѣдовательно, съ אשה ונינים . Названіе „жена блуженія“ въ общей картинѣ 1-ой главы указывало на нравственныя свойства женщины, на которой долженъ былъ жениться пророкъ. Это установлено выше. Теперь именемъ „Гомеръ“ та же черта отмѣчается въ женщинѣ, на которой женился пророкъ, отмѣчается, такимъ образомъ, точное исполненіе пророкомъ повелѣнія Господа. Въ отношенїи къ Израилю имя „Гомеръ, дочь Дивлаима“ указывало, очевидно, на его особенную, необычайную склонность измѣнять Іеговѣ и кланяться чужимъ богамъ. Соответственно этому и для בה-דבלים мы должны предпочесть толкованіе блаженнаго Іеронима. דבלים —фиговое пирожное; בה-דבלים —дочь фиговаго пирожнаго; дочь, любящая фиговыя пирожныя; дочь, любящая плотскія удовольствія, — „дочь чувственныхъ удовольствій“. Отсюда גמר בה-דבלים , по блаженному Іерониму ¹⁾, „достигшая крайнихъ предѣловъ въ блудодѣянїи, совершеннѣйшая дочь ²⁾ чувственныхъ удовольствій“, слѣдовательно, גמר בה-דבלים по символическому смыслу— אשה ונינים .

„И она (Гомеръ) зачала и родила ему сына“. Евр: והיא ילדה לוֹ בן . Въ нѣкоторыхъ еврейскихъ кодексахъ, въ Комплютенскомъ изданїи греческаго перевода, въ арабскомъ и у Іеронима масоретское לוֹ (ему) отсутствуетъ. Nowack думаетъ, что לוֹ въ данномъ мѣстѣ опущено безъ цѣли ³⁾. Въ отсутствїи этой прибавки (въ соотвѣтствїе съ 6 и 8 стихами) хотятъ видѣть указаніе на то, что родившіеся отъ Гомери дѣти были не дѣти пророка, но *liberi spurii* ⁴⁾, а въ этомъ въ свою очередь—подтвер-

¹⁾ 158 стр.

²⁾ בה —дочь, вообще дѣвушка. Въ поэтической и образной рѣчи בה употребляется для обозначенія совокупности населенія, когда страна (земля) разсматривается, какъ мать и кормилица всего живущаго на ней. (בה-ציון у Ис. 16, 1; בה-צור въ Псал. 45, 13). Слѣдовательно здѣсь גמר בה-דבלים —*совершеннѣйшее* по своей склонности къ блуду (служенію чужимъ богамъ) населеніе страны Израиля.

³⁾ Моногр. стр. 7.

⁴⁾ Nowack, Simson и др.

ждение помѣченнаго нами выше мнѣнія ¹⁾, что жена пророка была узнана имъ, какъ жена блуженія, послѣ брака, а не была извѣстна ему до брака, какъ женщина легкаго поведенія. Взглядъ на это мнѣніе высказанъ нами выше. Теперь замѣтимъ, что прибавка ¹⁷ отсутствуетъ въ очень немногихъ сравнительно кодексахъ, и поэтому подозрѣвать ея подлинность въ масоретскомъ текстѣ нѣтъ оснований. Эту прибавку находимъ во многихъ еврейскихъ кодексахъ ²⁾, почти во всѣхъ греческихъ ³⁾, Пешито, Вульгатѣ, въ славянскомъ и русскомъ переводахъ ⁴⁾. Но если бы даже во всѣхъ кодексахъ отсутствовала эта прибавка, на этомъ основаніи дѣлать какихъ-либо выводовъ еще нельзя. Эта прибавка подразумѣвалась бы сама собою по контексту: „иди, возьми“, т. е. какъ жену, „и пошелъ онъ и взялъ Гомеръ“, т. е., вступилъ съ ней въ супружескія отношенія ⁵⁾, „и зачала“, т. е. отъ него (— ему) „сына“. Sharpe справедливо замѣчаетъ, что отсутствіе прибавки ¹⁷ ничего бы не доказывало, такъ какъ эта прибавка отсутствуетъ и въ другихъ мѣстахъ Ветхаго Заветъа, гдѣ говорится о рожденіи несомнѣнно законныхъ дѣтей ⁶⁾. Поэтому-то всѣ комментаторы переводятъ 36 ст. съ сохраненіемъ въ переводѣ ¹⁷: „и зачала и родила ему сына“ ⁷⁾.

¹⁾ Стр. 59—60. Поэтому мы считаемъ нужнымъ остановиться на словѣ ¹⁷.

²⁾ Кромѣ основнаго, какимъ пользуемся, въ Вавилонскомъ кодексѣ изд. Strack'a и въ нѣсколькихъ спискахъ у Кенникотта.

³⁾ Во всѣхъ, помѣченныхъ у Swete: „ἐτεκεν αὐτῷ υἱόν“. Ibid. у Tischendorf'a. Также у Акилы, Симмаха и Θεοδοτίона. Еще у Holmes'a—153 списокъ.

⁴⁾ Еще есть въ эфіоп. Francfurter Bibel—Codex (по указанію Bachmann'a. стр. 7—8).

⁵⁾ Waw consecutivum.

⁶⁾ Подробности въ его помѣченномъ выше сочиненіи, стр. 6. Ср. Scholz, стр. 11.

⁷⁾ Даже Nowack (коммент. его); Orelli, Wellhausen, Hirsch, Bachmann, Scholz (см. переводы ихъ), Bunsen (стр. 709), Wünsche (стр. 15), Töttermann (стр. 28), Schegg (стр. 15, сн. 45), Schmoller (26 стр.), Hengstenberg (226 стр.) и др. Также св. отцы.

Гл. 1, ст. 4.

יֹאמֶר יְהוָה אֵלָיו קְרָא שְׁמוֹ יִרְעָאֵל בֵּן-עֵד מֵעַתָּה וּפְקַדְתִּי אֶת-דָּמֵי יִרְעָאֵל עַל-בֵּית
 יְהוָה וְהִשְׁבַּחְתִּי מִמְּלִכּוֹת בֵּית יִשְׂרָאֵל׃

Kaì eĩpen Kýrios pròs autòn Káleson tò òνομα αὐτοῦ Ἰεζραέλ, διότι ἔτι μικρὸν καὶ ἐκδικήσω τὸ αἷμα τοῦ Ἰεζραὲλ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα, καὶ καταπαύσω βασιλείαν οἴκου Ἰσραήλ.

И Господь сказалъ ему: нареки ему имя Изреель; потому что еще немного пройдетъ, и Я взыщу кровь Изрееля съ дома Иуева, и положу конецъ царству дома Израилева.

Сличая масоретскій текстъ 4 стиха и текстъ LXX, равно и другіе тексты, мы не находимъ особыхъ различій, которыя останавливали бы на себѣ вниманіе комментаторовъ трудностью своего примиренія. Только въ словахъ: „и Я взыщу кровь Изрееля съ дома Иуева“, евр: „עַל-בֵּית יְהוָה... וּפְקַדְתִּי“, вмѣсто אֵלָיו стоитъ у LXX Ἰούδα¹⁾. Еще Блаж. Иеронимъ относительно этого чтенія LXX замѣтилъ: „миѣ кажется, что это чтеніе утвердилось не по винѣ LXX толковниковъ, а вслѣдствіе невѣжества переписчиковъ, которые, не зная объ Иуѣ, написали *Иуда*, имя котораго болѣе извѣстно“²⁾. Вслѣдъ за Иеронимомъ и всѣ послѣдующіе, и древніе и новые комментаторы этого стиха предпочитаютъ чтеніе масоретскаго текста — и на основаніи чтенія другихъ переводовъ³⁾ и, главное, на основаніи контекста: рѣчь объ Израильскомъ царствѣ и его царскомъ домѣ. Чтеніе масоретскаго текста подтверждается и снесеніемъ ст. 4-го съ словами ст. 5-го: „и будетъ въ тотъ день, Я сокрушу лукъ Израилевъ въ долину Из-

¹⁾ Такъ во многихъ греческихъ кодексахъ. Ibid. арабскій и славянскій переводы. Также—у Августина. *Иηοῦ*—у Симмаха, Θεοδοτίου (по нѣкот. изд. *Ιηοῦ*. Ср. Field, стр. 941 и 58 въ прибавленіи; *ibid.* Syro—hex.), въ Мархалианскомъ (marg.), еще по Holmes'у въ спискахъ: 42, 86 (marg), 22, 51, 95, 185, 238, Theophyl. Въ 153 сп.—*Ιου*. Ср. Бродовича, стр. 38, прим. 2.

²⁾ Стр. 159.

³⁾ Чтеніе всѣхъ болѣе извѣстныхъ еврейскихъ кодексовъ, указанныхъ выше греческихъ, Пешито, Вульгаты, халдейскаго и русскаго переводовъ.

реель“. Угроза Іудѣ за кровь, пролитую Израилемъ въ лицѣ Іиуя, была бы непонятна, и, кромѣ того, получилось бы противорѣчіе съ дальнѣйшимъ предсказаніемъ пророка (въ 1. 7) о помилованіи Іуды на ряду съ наказаніемъ Израиля: „а домъ Іудинъ помилую“. Правильный переводъ ст. 4-го будетъ: „и Господь сказалъ ему: нареки ¹⁾ имя ему Изреель (לְיִזְרְאֵל, греч: Ἰεζραήλ), потому что еще немного и Я взыщу кровь ²⁾ Изрееля съ дома Іиуева ³⁾ и положу конецъ ⁴⁾ царствованію ⁵⁾ дома Израилева“.

Богъ повелѣваетъ пророку назвать перваго сына Гомери—Изреель. Въ самомъ уже наименованіи, съ его аппеллятивной стороны, какъ и въ именахъ послѣдующихъ дѣтей, былъ намекъ для Израиля на его будущую судьбу. Впрочемъ, „Изреель“ различно комментируютъ: то לְיָדָא „рука Божія“ (Abarbenel), то לְיָדָא אֱלֹהִים—„Богъ зло разсѣетъ“ ⁶⁾, то לְיָדָא אֱלֹהִים—„сѣмя Божіе“ ⁷⁾, то, наконецъ, לְיָדָא אֱלֹהִים—

¹⁾ לְיָדָא, звать, въ соединеніи съ נָדָא=„нарекать имя“. Быт. 30, 6. См. Gesenius. HWB. Ср. Wünsche, стр. 16.

²⁾ דָּם, —кровь,—одни изъ экзегетовъ производятъ отъ гл. נָדָא въ смыслѣ „быть покойнымъ, останавливаться“, отсюда דָּם — „пролитая кровь, преступленіе“; нѣкоторые же отъ נָדָא, נָדָא съ основнымъ значеніемъ „сгущать“, отсюда דָּם—„сгущенная жидкость, темная, красная, кровь“ (Nowack. Моногр. стр. 7). Первое объясненіе ближе къ смыслу даннаго мѣста, второе—точнѣе: דָּם обозначаетъ иногда не пролитую кровь (напр., Лев. 17, 14) и вообще жидкость (Быт. 49, 11: „кровь гроздовъ“). דָּם во множ. всегда—„пролитая кровь, преступленіе“. Gesenius. HWB.

³⁾ Съ евр.: „взыщу съ дома“; LXX: „ἐκδικήσω... ἐπὶ τὸν οἶκον“, какъ слав.: „отмщу... на дому“.

⁴⁾ לֹא יָדָא, „не двигаться“, Hiph. „дѣлать, чтобы что-л. не двигалось, полагать чему-л. конецъ“,—соотв. греч. καταπαύω (LXX).

⁵⁾ Евр. מַמְלָכָתָא славянской и русской переводы передаютъ не точно словомъ „царство“. מַמְלָכָתָא (constr. מַמְלָכָתָא)—„царское достоинство“, „царская власть“, „царствованіе“ (Gesen. HWB.), какъ у LXX—βασιλεία, въ Вульгатѣ—regnum (ibid. Пешито).

⁶⁾ Bachmann (стр. 8) ошибочно приписываетъ это, а не предыдущее толкованіе Abarbenel'ю. См. Simson, стр. 79; Scholz, стр. 11, и Wünsche, стр. 16.

⁷⁾ Кириллъ Александрійскій: „ἡ ἀπό τῆς Θεοῦ—собственно сѣяніе или порожденіе, родъ (сынъ) Бога“. См. 40 стр., примѣч. издателей. Еще Бл. Иеронимъ, стр. 157.

„Богъ разсѣеть“, какъ Зах. 10, 9. Послѣдній анализъ слова большинствомъ толковниковъ считается за болѣе правильный и естественный для даннаго мѣста ¹⁾. За него говорить и обоснованіе повелѣнія Богомъ пророку назвать первенца Изреель: „потому что... Я взыщу кровь Изрееля... положу конецъ... и... Я сокрушу лукъ Израилевъ въ долинѣ Изреель“ (4—5 ст.). Но имя „Изреель“ не по аппеллятивному только значенію употреблено ²⁾, оно должно было напоминать Израильтянамъ о прошломъ ихъ царства и ихъ царской фамиліи, должно было указывать на корень того зла, кара за которое теперь возвѣщается. Изреель—это была долина въ колѣнѣ Иссахара (I. Навина 19, 18) съ городомъ того же имени ³⁾. Въ исторіи Израиля она была отмѣчена многими кровавыми битвами (Суд. 4, 13 слѣд.; Суд. 6, 33; 7, 1; 1 Цар. 29, 1; 30, 1 слѣд. по Р. Б. и др.), какъ мѣсто, очевидно, удобное для рѣшительныхъ военныхъ столкновеній. Жителямъ десятиколѣннаго царства имя Изреель должно было напоминать событія изъ исторіи ихъ царской династїи, совершившіяся въ этой долинѣ, о пролитой представителями этой династїи крови и совершенномъ ими преступленіи, которое теперь взывало ко мщенію. Если мы прослѣдимъ исторію этой династїи, то мы поймемъ, какое это преступленіе, поймемъ, что оно со времени Іиуя требовало мщенія Праведнаго.

Изъ 9 главы 4-ой книги Царствъ мы узнаемъ, что Богъ поставляетъ Іиуя надъ народомъ Господнимъ, надъ Израилемъ (9, 6) для мщенія Ахаву. „И ты истребишь“, говоритъ пророкъ отъ лица Господня Іиую, помазуя его на царство, „ты истребишь домъ Ахава, господина твоего, чтобы Мнѣ отмстить за кровь рабовъ моихъ пророковъ и

¹⁾ Simson, Keil, Смирновъ, Bachmann, Wünsche, Scholz, Hirsch и др. Не „Богъ сѣеть“ (ср. 2, 25), а „Богъ разсѣеть“. Можетъ быть, у пророка игра словъ. Ср. наше толкованіе на 2, 24—25 ст.

²⁾ Нѣкоторые комментаторы, какъ Nowack, Cheyne и др. думаютъ даже, что аппеллятивное именно значеніе „Изреель“ въ данномъ случаѣ, въ 1, 4, совершенно не имѣетъ мѣста. Мы не можемъ согласиться съ этимъ. Ср. объясненіе къ 2, 24—25.

³⁾ О мѣстоположеніи Изрееля смотри у Wünsche, стр. 23, прим. О значеніи этого города замѣчанія у Simson'a, стр. 76—78 (примѣчанія).

за кровь всѣхъ рабовъ Господнихъ, павшихъ отъ руки Іезавели“ (9, 7). Должно было истребить всѣхъ безъ исключенія членовъ дома Ахава (8—9 ст.). Какъ видимъ изъ послѣдующаго разсказа книги Царствъ, Іиуй съ особенною ревностью исполняетъ данное Богомъ повелѣніе: онъ поражаетъ своею рукою Іорама, бросаетъ его тѣло на полѣ, гдѣ была пролита Ахавомъ и Іезавелью кровь Навуея, онъ мститъ Іезавели на мѣстѣ ея преступленія, приказывая выбросить ее изъ окна, убиваетъ всѣхъ сыновей и родственниковъ Ахава, и хитростью заманивъ въ храмъ Ваала жрецовъ его, истребляетъ ихъ всѣхъ до одинаго. За то, что „онъ выполнилъ надъ домомъ Ахава все, что было на сердцѣ“ у Господа, Господь обѣщаетъ ему: „сыновья твои до четвертаго рода будутъ сидѣть на престолѣ Израилевомъ“ (10, 30). Изъ этого обѣтованія ясно, что преступленіе Іиуя состояло не въ кровавомъ способѣ расправы съ домомъ Ахава, какъ думаютъ нѣкоторые комментаторы, предполагая, что дѣйствіями Іиуя при исполненіи повелѣнія Божія руководили еще личные или династическіе интересы ¹⁾. Преступленіе Іиуя было въ дальнѣйшемъ поведеніи его и его потомковъ, въ томъ, что Іиуй не выполнилъ роли, которая возлагалась на него повелѣніемъ Іеговы и возведеніемъ на престолъ народа Божія. Роль заключалась въ наказаніи Ахава съ его домомъ, какъ представителя нечестія, ваалопоклоненія, какъ измѣнника истинной религіи. „Ты истребишь“, говоритъ Господь Іиую, „домъ Ахава, чтобы мнѣ отмстить за кровь рабовъ моихъ пророковъ и за кровь всѣхъ рабовъ Господнихъ“. Надо было вырвать зло въ корнѣ, но надо было истребить и его послѣдствія—вновь возвысить религію отцевъ. Іиуй, повидимому, знаетъ о необходимости этого: онъ истребляетъ всѣхъ проповѣдниковъ Ваала съ лица земли

¹⁾ Мы не будемъ въ деталяхъ приводить разныя мнѣнія комментаторовъ, такъ какъ въ общемъ они сводятся къ сказанному. См. Simson, Keil, Nowack. По Cheyne, имя „Израиль“ указываетъ „и на избіеніе семьи Ахава и на наказаніе за этотъ дикій, безчеловѣчный поступокъ“ (стр. 42—43). По Köhler'у (стр. 388, прим. 3), „кровавое пролитіе въ Израиль (1, 4)—правдоподобнѣе тотъ способъ, которымъ Іиуй вырвалъ династію Ахава съ ея почитателями, ибо то, что онъ истребилъ, было чрезъ пророка возвѣщено ему, какъ воля Іеговы“. Ср. Reuss'a, стр. 138.

Израильской (10, 28). Но, исполнивъ внѣшнимъ образомъ повелѣніе Божіе и воцарившись надъ Израилемъ, Іууй не ревнуетъ объ истинномъ Богопочитаніи, не исполняетъ другой, внутренней, если такъ можно выразиться, стороны своего призванія ¹⁾. Не даромъ, сказавъ объ обѣтованіи Господа Іуую, писатель книги Царствъ добавляетъ: „но Іууй не старался ходить въ законѣ Господа, Бога Израилева, отъ всего сердца... Отъ грѣховъ Іеровоама, сына Наватова, который ввелъ Израиля въ грѣхъ,— отъ нихъ не отступилъ Іууй, — отъ золотыхъ тельцовъ, которые въ Веилѣ, и которые въ Данѣ“ (10, 31. 29). За что мстилъ Іууй, въ томъ сдѣлался самъ грѣшенъ, и пролитая во Израилѣ кровь взывала къ Праведному о праведномъ мщеніи. „Сдѣлаю домъ Ахава“, говоритъ Господь чрезъ мстителя, „какъ домъ Іеровоама, сына Наватова“, т. е. за равный грѣхъ постигнетъ его и одинаковая участь. Теперь такой же грѣхъ самого мстителя взывалъ о мщеніи. Такъ, имя пророческаго первенца „Изреель“ должно было напоминать жителямъ десятиколеннаго царства о дѣяніяхъ, совершенныхъ во Изреелѣ царями Израильской династіи, должно было заставить вдуматься въ историческое значеніе династіи Іууя, указывать на ея преступленіе и вмѣстѣ на будущую, соотвѣтствующую преступленію участь. „Нареки ему имя Изреель“, говоритъ Господь Осіи, „потому что еще немного, и я взыщу кровь Изрееля съ дома Іууева и положу конецъ царствованію дома Израилева“. „Еще немного“, т. е. немного пройдетъ времени ²⁾: дѣйствительно, послѣ Іеровоама, правнука Іууя (по всѣмъ даннымъ, Осія началъ пророчествовать въ послѣдніе годы Іеровоама), слѣдовало

¹⁾ Наше объясненіе основывается на фактахъ, приводимыхъ въ книгѣ Царствъ. Можно дѣлать здѣсь психологическіе экскурсы, что Іууя при его кроваво-ревностномъ исполненіи порученія Іеговы воодушевляли личные или династическіе интересы. Но можно думать и наоборотъ, что Іууй, первоначально искренно ревнуя о славѣ Бога, затѣмъ ослабѣваетъ въ своей ревности и самъ впадаетъ въ нечестіе. Все это предположенія, конечно. Но за второе говоритъ (и первому противорѣчитъ) истребленіе Іууемъ Ваала и обѣтованіе Божіе Іуую (10, 30).

²⁾ Переводъ Русской Библии. Съ такимъ пониманіемъ словъ „еще немного“ согласны всѣ комментаторы.

краткое царствованіе Захаріи (6 мѣсяцевъ), и, съ убійствомъ послѣдняго Селлумомъ, династія Іиуя прекратилась: „и положу конецъ царствованію дома Израилева“, т. е. Іиуева ¹⁾. Съ точки зрѣнія пророка, послѣдующіе цари,—изъ которыхъ только Менаимъ умеръ естественною смертію, а остальные были низвергаемы и умерщвляемы заговорщиками,—были не цари, такъ какъ вступали на царскій престолъ безъ воли Бога: это были интриганы, кровью и преступленіями достигавшіе престола. Время ихъ царствованія было временемъ послѣдней агоніи разлагавшагося царства, когда заговоры, раздѣленія, смѣна лицъ на престолѣ, государственные безпорядки показывали, что уже никто и ничто не въ силахъ дать жизненную и объединяющую силу гнущему организму.

Гл. 1, ст. 5.

יְהִי בַיּוֹם הַהוּא וְשִׁבְרֵתִי אֶת-הַשָּׁרֵף וְשָׂרַף לִבְמֶרְק יִרְעָאֵל:

Kaì êstai ên tḗ ḥiméraq êkeínḡ syntoířw tò tóřon toũ 'Iřraēl ên koiládi toũ 'Iezzraél.

И будетъ въ тотъ день, Я сокрушу лукъ Израилевъ въ долину Изреель.

„בַּיּוֹם הַהוּא“—въ тотъ день,—по связи съ 4 стихомъ (waw consecut. въ יְהִי),—день суда надъ царскимъ домомъ Израиля. Осія, какъ и Амосъ (7, 9), представляетъ паденіе Израильскаго царства одновременнымъ съ гибелью династіи Іиуя. Грѣхъ Іиуя лежалъ и на всемъ царствѣ Израиля. Царство, глубоко развращенное царями и въ нечестивыхъ дѣйствіяхъ царей, какъ своихъ представителей, свидѣтельствующее о своемъ глубокомъ нравственномъ растлѣніи, должно было погибнуть вслѣдъ за гибелью царской династіи. Такъ и случилось. Прекратилась династія Іиуя, была рѣшена и судьба царства Израильскаго. Около 50 лѣтъ въ немъ еще тлѣла жизнь,

¹⁾ Вмѣстѣ и вообще законнопоставленнымъ во Израилѣ царямъ, потому что послѣдующіе цари съ точки зрѣнія теократіи не были царями. (См. Simson, стр. 10, примѣч.).

точнѣе—искра жизни, показывая, что организмъ уже отжилъ; царство разлагалось, пока при Осии, послѣднемъ царѣ Израильскомъ, фактически не былъ положенъ конецъ его существованію ассиріянами.

„И Я сокрушу лукъ Израилевъ въ долину Изреель“. Лукъ (רֶמֶס), какъ орудіе войны,—на языкѣ Ветхаго Заѣта символъ военной силы и могущества государственнаго (Быт. 49, 24; Іер. 49, 35; 1 Цар. 2, 4 по Р. Б.; Исаи 21, 17 и др.). Лукъ Израилевъ будетъ сокрушенъ, т. е. военная сила Израиля и его могущество будутъ уничтожены въ долину Изреель. Нѣкоторые комментаторы хотятъ видѣть въ имени сына Осии „Изреель“ не только указаніе на преступленіе Іиуя, совершенное въ долину Изреель, но и указаніе мѣста кары дома Іиуя и конечной катастрофы царства Израиля. „Казалось бы умѣстнымъ“, говоритъ Cheyne ¹⁾, „чтобы эта палестинская долина битвъ сдѣлалась сценою столь важнаго событія, умѣстнымъ, чтобы, гдѣ согрѣшилъ Іиуй, тамъ былъ наказанъ и его домъ“. Что „лукъ Израиля“ былъ сокрушенъ ассиріянами въ долину Изреель,—на это нѣтъ указаній въ краткихъ свѣдѣніяхъ книгъ Царствъ. „О подобной здѣсь (т. е. въ долину Изреель) катастрофѣ“, совершенно справедливо замѣчаетъ Töttermann ²⁾, „нѣтъ никакихъ указаній въ лѣтописяхъ іудейскихъ историческихъ книгъ..., если только мы не склонны согласиться съ Іеронимомъ ³⁾, что довольно даннаго въ пророческой рѣчи, чтобы цѣнить (считать) этотъ фактъ, какъ исторически дѣйствительный“ ⁴⁾. За недостаткомъ точной историче-

¹⁾ 43 стр. Смирновъ, стр. 11—13.

²⁾ Стр. 30. Ibid Keil, стр. 29—30.

³⁾ Іеронимъ, стр. 160. Еще Кирилль Алекс., стр. 45. Scholz съ увѣренностью полагаетъ, что „израильтяне затрудняли ассиріянамъ путь въ горномъ хребтѣ Ефрема, въ узкихъ проходахъ котораго легко было защищаться и представить нападающему на пути значительныя препятствія. На подобное сраженіе, кажется, намекаетъ 4 Цар. 17, 5.“ (стр. 13). Буквально, безъ ссылки на Scholz'a, у Бродовича, стр. 48. Предположеніе Scholz'a, дѣйствительно, не лишено вѣроятія.

⁴⁾ Вотъ почему нѣкоторые толковники, по словамъ еп. Палладія (стр. 6), „вмѣсто слова *на* (въ) принимаютъ *ради*—сокрушу силу Израильтянъ ради долины Изреельской, т. е. за неправды, на сей долину совершенныя“. Такая передача подлинника по смыслу не находитъ себѣ

ской даты можно понимать выражение пророка „въ долинѣ Изреель“, какъ употребленное аллегорически: „каждое мѣсто“, какъ пишетъ Nowack ¹⁾, „гдѣ произойдетъ гибель Израиля, есть для Израиля Изреель, мѣсто, гдѣ грѣхъ Изрееля будетъ ему отомщенъ“. Къ такому пониманію даннаго выраженія склонно большинство ²⁾ новѣйшихъ комментаторовъ (параллель подобнаго употребленія находимъ у пр. Іоила 3 глава 12 ст. по Р. Б.) ³⁾.

Гл. 1, ст. 6.

וַתֵּלֶד עֵד וַתִּלְדַּךְ בַּת יִיאֶמֶר לֹא קָרָא שְׁמָהּ לֹא רָחֵמָה כִּי לֹא אִסְרִי עֵד אֶרְחֵם
 אֶת-בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי-נָשָׂא אִשָּׁא לְהָם

Καὶ συνέλαβεν ἔτι καὶ ἔτεκεν θυγατέρα. καὶ εἶπεν αὐτῇ Κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτῆς Ὅχι ἠλεημένη, διότι οὐ μὴ προσθήσω ἔτι ἐλεῆσαι τὸν οἶκον Ἰσραήλ, ἀλλ' ἢ ἀντιτασόμενος ἀντιτάξομαι αὐτοῖς.

И зачала еще, и родила дочь, и Она сказала ему: нареки ей имя Лорухама; ибо Я уже не буду больше миловать дома Израилева, чтобы прощать имъ.

„И зачала еще, и родила дочь“. Уже въ самомъ фактѣ рожденія дитяти именно женскаго пола многіе комментаторы ⁴⁾ хотятъ видѣть что-то аллегорическое. По Ewald'у женщина символизируетъ женщинъ Израильтянокъ, такъ

подтверженія въ древнихъ переводахъ еврейскаго подлинника: у LXX ἐν, въ Пешито, Вульгатѣ, халдейск. и араб. in (Waltonus).

¹⁾ Моногр. стр. 9.

²⁾ Keil, Nowack, Töttermann, Simson, Bachmann и др. Ср. Wünsche, стр. 22.

³⁾ „Низойдутъ въ долину Іосафата“, съ евр: „и сведу ихъ на долину Іосафата“. Слова „сведетъ Іегова въ долину Іосафата“ имѣютъ „тотъ смыслъ, что въ день суда (Божія, какъ говорилось выше, надъ народами, притѣснявшими Евреевъ) произойдетъ нѣчто подобное тому, что произошло въ долинѣ благословенія при Іосафатѣ. Какъ тогда аммонитяне, моавитяне и идумеи были истреблены, такъ такая же участь постигнетъ и всѣ языческіе, непріязненные евреямъ народы въ день суда Божія надъ ними“. („Книга пр. Іоила“ Николая Добропорова. Москва. 1885 г. стр. 375. Авторъ предпочитаетъ приведенное пониманіе 4, 2=3, 12 по Рус. Биб., см. стр. 374—377).

⁴⁾ Преимущественно тѣ, которые въ разсказѣ пророка Осіи о его семейной жизни видятъ только аллегорію. Мы ихъ въ дальнѣйшей рѣчи называемъ символистами.

какъ онѣ раздѣляютъ судьбу мужей (сыновья); Töttermann склоненъ видѣть въ этомъ рожденіи женщины указаніе на священническія отношенія Израиля къ Іеговѣ ¹⁾. По однимъ, рожденіе женщины доказательство дѣйствительности прелюбодѣянія жены пророка ²⁾; по другимъ, это указаніе на строгость кары Израиля ³⁾. Іеронимъ видитъ въ рожденіи женщины указаніе на слабость и измѣнчивость силы десятиколѣннаго царства, „ибо рождается дочь. т. е. женщина, слабаго пола, которую легко могли опозоривать непріатели“ ⁴⁾. Нѣкоторые смотрятъ на рожденіе дочери у пророка, какъ на обычное, естественное явленіе: могла родиться и дочь ⁵⁾. Наконецъ, многіе изъ новѣйшихъ комментаторовъ думаютъ, что повѣствованіе о рожденіи *дочери* введено „ради естественнаго стремленія автора къ разнообразію въ рассказѣ“ ⁶⁾. Уже самое разнорѣчіе указанныхъ объясненій свидѣтельствуешь, какъ трудно установить что-либо опредѣленное по вопросу, что символизируетъ рожденіе именно женщины. Да и тѣтъ, кажется, и необходимости въ этомъ. Символисты могутъ удовлетвориться объясненіемъ Simson'a („ради разнообразія въ рассказѣ“); признающіе, что глава первая говоритъ о дѣйствительныхъ событіяхъ въ жизни пророка, найдутъ объясненіе рожденія у пророка именно дочери—въ естественномъ ходѣ вещей („causa phisica“). Изъ самого рассказа первой главы о рожденіи дѣтей у пророка ясно, неоспоримо ясно, что рожденія имѣютъ символическій смыслъ не по полу рождаемаго, а по имени, которое послѣднему дается. Такъ и при второмъ рожденіи, рожденіи дочери: „и Онъ (Іегова) сказалъ ему (пророку): нареки ей имя Лорухама, ибо“...

„לֹרְחָמָה“ . לֹרְחָמָה—отъ глагола אָהַב, „любить“, съ араб-

¹⁾ 31 стр.

²⁾ У Töttermann'a стр. 31.

³⁾ Schmoller, стр. 27—28.

⁴⁾ 161 стр.

⁵⁾ Causa phisica: Cornelius a Lapide видитъ естественную причину въ рожденіи дочери и вмѣстѣ даетъ нѣсколько символическихъ толкованій этого рожденія. См. стр. 61—62.

⁶⁾ Выраженіе Simson'a (стр. 80). Съ нимъ согласны Wünsche (стр. 24) и Nowack (моногр. стр. 9).

скаго „быть нѣжнымъ“, въ Pu. „милость, помилованіе на-ходить“ (Прит. 28, 13; ср. Осіи 2, 3. 25; 14, 4). Относи-тельно формы הִתְחַנַּן существуютъ два мнѣнія. Maurer счи-таетъ הִתְחַנַּן сокращеннымъ изъ הִתְחַנַּן־מִן , т. е. причастіемъ отъ חָנַן въ Pual съ опущеннымъ преформативомъ מִן ¹⁾; Schröder думаетъ, что הִתְחַנַּן есть 3 pers. sing. praet. Pu. вмѣсто הִתְחַנַּן־מִן (въ паузѣ הִתְחַנַּן־מִן) и прибавляетъ, что „participium имѣло бы удареніе на послѣднемъ слогѣ“ ²⁾. Большинство ³⁾ комментаторовъ склоняется къ объясненію Schröder'a на томъ основаніи, что סָלַף вообще не употреб-ляется предъ причастіемъ и неопредѣленнымъ наклоне-ніемъ. „ סָלַף служитъ, какъ *οἶ*, *οὐκ* ⁴⁾, по правилу для цѣлей *объективнаго, безусловнаго*, отрицанія и поэтому соединяется обыкновенно съ Perfectum и Imperfectum (какъ изъявитель-ное склоненіе)“ ⁵⁾. Здѣсь סָלַף въ соединеніи съ הִתְחַנַּן слу-житъ именно для выраженія рѣзкаго отрицанія,—для вы-раженія, какъ далѣе увидимъ, мысли, что Богъ не только не будетъ миловать грѣховнаго Израиля, какъ дѣлалъ доселѣ, но что будущее принесетъ и „не-помилованіе“. Если הִתְחַנַּן sing. Perfect. Pu. ⁶⁾, то все имя $\text{הִתְחַנַּן־מִן־סָלַף}$ бу-детъ собственно значить: „она не помилована“ (Orelli, Hitzig), „она не находитъ помилованія“ (Simson, Wünsche, Nowack), отсюда: „непомилованная“, „лишенная милости“ (въ переводахъ: Cheyne, Hirsch, Keil, Töttermann, Bunsen, Schegg, Wellhausen и др.).

¹⁾ Въ его комментаріи, стр. 210. Ibid. переводы LXX, Пешито, хал-дейскій и русскій.

²⁾ Стр. 59.

³⁾ Schröder'у слѣдуютъ изъ новѣйшихъ комментаторовъ: Nowack, Orelli, Wellhausen, Bachmann, Scholz, Keil, Töttermann, Simson и др. Wünsche говоритъ: „можно принять, что (въ $\text{הִתְחַנַּן־מִן־סָלַף}$) Part. употре-лено именно, какъ substantiv, и съ סָלַף должно быть слито въ одно поня-тіе: Unbegnadigte“. Но здѣсь же (24 стр.) онъ признаетъ „лучшимъ объ-ясненіемъ“ объясненіе Schröder'a. Schmoller указываетъ оба пониманія (Maurer'a и Schröder'a), не склоняясь ни къ какому (27 стр.). Hengsten-berg склоняется къ послѣднему (235—236 стр.).

⁴⁾ Такъ въ данномъ мѣстѣ סָלַף передано у LXX.

⁵⁾ G.-K. § 152, 1 (стр. 473, а); о формѣ הִתְחַנַּן־מִן , какъ sing. fem. Perf. in Pausa, см. 472 стр., прим. 2.

⁶⁾ Параллель подобной сокращенной формы находимъ у Ис. 54, 11 $\text{הִתְחַנַּן־מִן־סָלַף}$ סָלַף = „она неутѣшна, безутѣшная“ (Русская Библия).

Объясняя наименованіе дочери Осии, Господь говорить: „ибо Я уже не буду болѣе миловать дома Израилева, чтобы прощать имъ“. Евр.: $\text{כִּי לֹא אֶסְכֵּיף עִד אֶרְחַם אֶת-בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי-נִשְׁכַּח אֶשְׁכַּח אֶת-קָהָם}$. Слово אֶרְחַם асиндетически соединено съ словомъ אֶסְכֵּיף ¹⁾ (отъ סָכַף , присоединять, прилагать; Niph. продолжить что-л. дѣлать). Nowack справедливо замѣчаетъ, что אֶסְכֵּיף можетъ подчинять себѣ глаголь въ неопредѣленномъ, наклоненіи съ ל (Быт. 4, 2; 25, 1 и друг.) или безъ ל (Быт. 37, 8 и друг.) ²⁾, при чемъ неопредѣленное наклоненіе будетъ разсматриваться просто, какъ объектъ ³⁾. Bachmann ⁴⁾ говоритъ, что вмѣсто אֶרְחַם могло бы быть אֶרְחַמְךָ ⁵⁾. Graetz ⁶⁾ находитъ нужнымъ такъ именно исправить масоретскій текстъ по LXX (*διότι οὐ μὴ προσθήσω ἔτι ἐλεῆσαι*) и Пешито (*non sum amplius miserturus*—по Walt.). Большинство толковниковъ новѣйшихъ въ передачѣ $\text{כִּי יִשְׁכַּח אֶת-קָהָם}$ вообще согласно съ переводомъ русской Библии.

Гораздо большія затрудненія представляютъ слова: $\text{כִּי-נִשְׁכַּח אֶשְׁכַּח אֶת-קָהָם}$. Прежде всего различно пунктируютъ אֶשְׁכַּח и еще болѣе различное значеніе придаютъ этому слову. Иеронимъ измѣняетъ масоретскую пунктуацию אֶשְׁכַּח и читаетъ אֶשְׁכַּח , т. е. считаетъ это inf. abs. не отъ אֶשְׁכַּח , а отъ אֶשְׁכַּח , поэтому онъ переводитъ слова $\text{כִּי-נִשְׁכַּח אֶשְׁכַּח אֶת-קָהָם}$ —„oblivione obliviscar eorum“ ⁷⁾ (Vulgata). Но такъ какъ нѣтъ для такого измѣненія масоретской пунктуациі особыхъ основаній, то большинство комментаторовъ, не измѣняя пунктуациі, придаетъ различное значеніе глаголу אֶשְׁכַּח , а отсюда и смыслу всего выраженія $\text{כִּי-נִשְׁכַּח אֶשְׁכַּח אֶת-קָהָם}$. Особенно изобрѣтательны древніе іудейскіе толковники. Такъ, Raschi беретъ אֶשְׁכַּח въ

¹⁾ אֶסְכֵּיף переводится комментаторами: „болѣе“, „впредь“.

²⁾ Gesenius. HWB.

³⁾ Nowack. Моногр. стр. 10; ср. „Коммен. на 12 м. пр.“ стр. 15, и Orelli, стр. 7.

⁴⁾ Стр. 9, прим. 4.

⁵⁾ Т. е. вмѣсто Pⁱ. impf.—inf. съ ל . См. грамм. G.-K. § 120, 2, g; стр. 381.

⁶⁾ Стр. 12 его „Emendationes“.

⁷⁾ Field. Еще Акила: *ἐπιλήσομαι αὐτῶν*. Соглашаются съ Иеронимомъ Schegg (см. стр. 47—48 и переводъ его на стр. 15) и Alber (стр. 170—171).

значеніи: „давать, удѣлять“ и все выраженіе переводитъ: „такъ какъ я удѣлю имъ“, т. е. часть ихъ чаши и ихъ дѣль“. Kimchi толкуетъ: „Я возставлю (т. е. подстрекну, возбужу) противъ нихъ враговъ“. Aben Ezra принимаетъ נָשָׂא въ значеніи: „нести, уносить прочь“, какъ и Пешито переводитъ: „sed eos penitus ablaturus“ (Waltonus) ¹⁾. Rosenmüller понимаетъ נָשָׂא по отношенію къ милосердію, которое оказывалъ Господь прежде Израильтянамъ ²⁾. Оттѣнокъ снисхожденія, прощенія придаютъ глаголу נָשָׂא при его переводѣ Maurer, Hitzig, Ewald, Wünsche, Keil, Schmoller, Bunsen, Simson, Wellhausen. Hengstenberg переводитъ „כי־נִשְׂא לָהֶם“ словами: „потому что отниму у нихъ“ ³⁾, добавляя, что объектъ при „отниму“ опущенъ въ текстѣ. Такое значеніе „брать у кого, отнимать“ Hengstenberg придаетъ глаголу נָשָׂא, по его словамъ ⁴⁾, „по противоположности помилованію, которое включаетъ даваніе“. Наконецъ, изъ новѣйшихъ комментаторовъ Nowack, Bachmann, Orelli, Cheyne и друг. придаютъ глаголу נָשָׂא значеніе „отдавать“ ⁵⁾ въ смыслѣ „отдавать грѣхи“ (Лев. 10, 17; Числѣ 14, 19 и др.), т. е. прощать.. Если мы обратимся теперь къ тексту LXX, то найдемъ совершенно обособленный переводъ словъ „כי־נִשְׂא לָהֶם“, — именно: „ἀλλ' ἢ ἀντιπαρόμενος ἀντιτάξοναι αὐτοῖς“, что славянская Библия переводитъ: „но противляясь воспротивлюся имъ“ ⁶⁾. Но глаголь נָשָׂא такое значеніе, какое придаетъ ему переводъ LXX, можетъ имѣть только въ Hitzig, къ тому же въ соединеніи съ לִּנְשָׂא вообще едва ли можетъ имѣть значеніе враждебности ⁷⁾. Недаромъ правильности перевода даннаго мѣста у LXX не защищаетъ ни одинъ изъ извѣстныхъ намъ комментаторовъ.

¹⁾ Эти мнѣнія подробно изложены съ замѣчаніями о ихъ несостоятельности у Wünsche стр. 26—27. Еще нѣкоторыя изъ мнѣній іудейскихъ и древнихъ христіанскихъ толковниковъ можно найти у Schröder'a стр. (59—61 стр.) и отчасти у Tötterman'a (стр. 33).

²⁾ Scholia. стр. 16.

³⁾ „Denn wegnehmen will ich ihnen“ (стр. 235).

⁴⁾ 237 стр.

⁵⁾ „Vergeben“.

⁶⁾ Ср. переводъ Scholz'a, стр. 2.

⁷⁾ Wünsche, стр. 27. Orelli, стр. 7.

Смыслъ выраженія: $\text{לֹא יִשְׁכַּח אֱלֹהֵינוּ} \text{—}$ по объясненію большинства толковниковъ одинъ и тотъ же, что Израильтяне совершенно не найдутъ у Іеговы снисхожденія, прощенія, милости. Предпочестъ какое-либо изъ помѣченныхъ выше значеній глагола שָׁחַח очень трудно, такъ какъ каждый изъ комментаторовъ при своихъ объясненіяхъ имѣетъ въ свою пользу данныя. Посмотримъ, въ какомъ значеніи могъ быть употребленъ и какъ понимаютъ комментаторы союзъ וְ въ интересующемъ насъ выраженіи. По нашему мнѣнію, употребленіе и пониманіе וְ обусловливаетъ и пониманіе глагола שָׁחַח . „Трудность создаетъ וְ “, пишетъ Bachmann ¹⁾, „оно послѣ отрицанія по правилу передается *ἀλλὰ*, что здѣсь однако по контексту бессмысленно;—Іерон. поэтому беретъ $\text{וְשָׁחַח} \text{—} \text{וְשָׁחַח}$. Дѣйствительно, וְ можетъ быть употреблено, какъ *adversativ*, т. е. послѣ отрицанія, въ смыслѣ усиленнаго возраженія тому, что отрицается. Но почти всѣ толковники не признаютъ въ данномъ мѣстѣ וְ за *adversativ*, а понимаютъ въ смыслѣ возможнаго $\text{וְכַד} \text{—} \text{וְכַד}$ означаетъ послѣ отрицательнаго положенія „wie viel weniger“, послѣ утвердительнаго—„wie viel mehr“. Подобно этому וְ или וְכַד послѣ отрицательнаго положенія „und dass“, т. е. „wie viel weniger“. Поэтому большинство толковниковъ וְ въ данномъ мѣстѣ передаютъ: „что, чтобы, такъ что“ ²⁾. Только Schegg переводитъ чрезъ „но“, хотя безъ основаній, слѣдуя непосредственно Іерониму, да Hengstenberg—„потому что“ ³⁾.

Намъ кажется, что нѣтъ особыхъ основаній прибѣгать къ сопоставленію וְ съ $\text{וְכַד} \text{—} \text{וְכַד}$ и не считать וְ въ данномъ мѣстѣ за *adversativ*. У того же Gesenius'a, на котораго ссылаются Nowack, Orelli и другіе комментаторы, мы читаемъ о וְ *adversativ*: „послѣ отрицательнаго положенія

¹⁾ Стр. 9—10. Прим. Bachmann самъ опредѣленно не высказывается, какъ понимать וְ въ данномъ мѣстѣ.

²⁾ Orelli, Nowack, Bunsen, Wellhausen, Cheyne и друг.

³⁾ Ср. Nowack (моногр.), стр. 10. Nowack считаетъ пониманіе всего выраженія „ $\text{לֹא יִשְׁכַּח אֱלֹהֵינוּ} \text{—} \text{וְשָׁחַח}$ “ Hengstenberg'омъ правильнымъ, по недоразумѣнію передавая Hengstenberg'a: „Sondern vergeben“... (въ этомъ значеніи глаголь שָׁחַח беретъ самъ Nowack), между тѣмъ какъ у Hengstenberg'a находимъ: „denn wegnehmen“... (235—237 стр.).

противоположность (= sondern) выражается чрез כִּי אֲבִי... , но нерѣдко и чрез простое אֲבִי ¹⁾.

Почему въ данномъ мѣстѣ „ אֲבִי “ не можетъ имѣть такого значенія? Намъ кажется, что Nowack и другіе комментаторы склоняются къ пониманію אֲבִי въ смыслѣ אֲבִי אֲנִי болѣе по извѣстному пониманію глагола אָבַד , какъ Bachmann пишетъ: „ אֲבִי по правилу послѣ отрицанія передается ἀλλὰ , но здѣсь это по контексту безсмысленно“. А אָבַד тотъ же Nowack, напр., по снесенію съ другими мѣстами Библии, передаетъ чрезъ „vergeben“ въ смыслѣ „отдавать, прощать грѣхи“, съ предвзятой мыслью, что Богъ прежде, въ царствованіе Іеровоама, прощалъ грѣхи Израилю и даже миловалъ его, т. е. давалъ ему силу, богатство, благоденствіе, а теперь „не будетъ болѣе миловать и тѣмъ менѣе ($\text{אֲבִי} = \text{wie viel weniger} = \text{dass}$) отдавать, прощать грѣхи“. Таковъ ходъ мыслей у Nowack'а стр. 9—10 его монографіи „der Prophet Hosea“. Мы склонны разсматривать אֲבִי , какъ adversativ: такъ оно передается у LXX (ἀλλὰ —во всѣхъ извѣстныхъ спискахъ), Пешито, Вульгатѣ и арабскомъ переводѣ. Тогда глаголу אָבַד естественнѣе всего придать значеніе сирскаго перевода „влечь, нести прочь, унести, удалять“. Въ такомъ значеніи глаголъ אָבַד употребляется у Осии же 5, 14. Все выраженіе $\text{אֲבִי אֲנִי אֲבִי אֲנִי}$ по связи съ предыдущимъ можетъ быть передано, какъ у Rosenmüller'a: „совершенно отниму у нихъ“ ²⁾. „У нихъ“, еврейское אֲנִי אֲנִי , т. е. у Израильтянъ Я отниму то милосердіе, которое Я оказывалъ имъ прежде. „Нареки дочери своей имя Лорухама“, говоритъ Господь пророку, „потому что Я не буду еще болѣе миловать (точнѣе славян.: „не приложу къ тому миловати“ или—милости), но отнимая отниму (или: совершенно отниму) у нихъ (т. е. эту милость)“.

Если понимать אֲבִי , не какъ adversativ, тогда естественнѣе согласиться съ переводомъ и пониманіемъ глагола

¹⁾ Позднѣйшее изд. грамматики G.-K., которымъ пользуемся мы, стр. 495 (§ 163, 1, a). Здѣсь же указаны примѣры подобнаго употребленія אֲבִי .

²⁾ Schröder, стр. 60. Ср. Пешито и арабскій переводъ.

³⁾ Вмѣсто винительнаго. Въ Пешито стоитъ именно винительный (Waltonus: „eos“). См. Sebök, стр. 11.

נשׁוּ у Nowack'a, Orelli и др. Но добавимъ еще, что такое пониманіе словъ „לֹא אֶסְרֶיךָ אֶלֶּהֶם....“, какое даемъ мы, вполне соотвѣтствуетъ выраженіямъ и содержанію стиха 7-го, гдѣ дому Іуды, по сравненіи съ судьбой Израиля, возвѣщается нѣчто діаметрально противоположное: „А домъ Іудинъ помилую и спасу ихъ въ Господѣ, Богѣ ихъ, спасу ихъ не лукомъ, ни мечемъ, ни войною, ни конями и всадниками“. Какъ дому Израилеву Господь возвѣщаетъ: „не приложу къ тому милости“, такъ дому Іудину: „помилую“. Какъ у Израиля отнимается милость, такъ Іудѣ возвѣщается спасеніе. Спасеніе будетъ заключаться именно въ милости, въ томъ, что Господь спасетъ Іуду отъ враговъ „ни лукомъ, ни войною, ни конями и всадниками“, не военными средствами и силами, а Своею Божественною силою, по Своей любви къ Іудѣ; у Израиля же эта любовь будетъ отнята (милость, רַחֲמֵי— быть нѣжнымъ, миловать, любить). Какъ прежде, въ царствованіе Іеровоама, Господь 1) прощалъ Израильтянамъ грѣхи ихъ и 2) давалъ имъ благоденствіе (2, 8) и побѣду надъ врагами по милости Своей и любви къ нимъ, такъ эта 1) милость (прощеніе грѣховъ) и 2) любовь (попеченіе о благоденствіи) будутъ теперь только удѣломъ Іуды.

Гл. 1, ст. 7.

וְאֵת-בֵּית יְהוּדָה אֲרַחֵם יְהוָה וְיִשְׁעָתִים בְּיָהוָה אֱלֹהֵיהֶם וְלֹא אֶסְרֶיךָ בְּקֶשֶׁת וּבַחֶרֶב
וּבַמִּלְחָמָה בְּסוּסִים וּבַפָּרָשִׁים:

Toùs δὲ υἱοὺς Ἰούδα ἐλεήσω καὶ σώσω αὐτοὺς ἐν Κυρίῳ Θεῷ αὐτῶν, καὶ οὐ σώσω αὐτοὺς ἐν τόξῳ οὐδὲ ἐν ῥομφαίᾳ οὐδὲ ἐν πολέμῳ οὐδὲ ἐν ἵπποις οὐδὲ ἐν ἵππεῦσι.

А домъ Іудинъ помилую и спасу ихъ въ Господѣ Богъ ихъ, спасу ихъ не лукомъ, ни мечемъ, ни войною, ни конями и всадниками.

„Домъ Іудинъ“, евр. וְאֵת-בֵּית יְהוּדָה — это винительный при слѣдующемъ אֲרַחֵם („помилую“), поставленный ранѣе глагола для усиленія выражаемой чрезъ waw противоположности. Rosenmüller совершенно произвольно признаетъ וְאֵת-בֵּית יְהוּדָה за „винительный греческій“: глаголь אֲרַחֵם въ Piel. обыкновенно всегда связывается съ accusativ

и рѣже съ לו¹⁾. „Въ Господѣ Богѣ ихъ“. „Домъ Іудинъ“, объясняетъ Иеронимъ, „Господь обѣщаетъ помиловать и спасти въ Господѣ Богѣ ихъ,—черезъ Самого Того, Кто говоритъ это“²⁾. Нѣкоторые изъ комментаторовъ усматриваютъ въ словахъ אלהים יהוה тенденцію теократизма вслѣдъ за Calvin'омъ, по которому это выраженіе содержитъ антитезъ между ложными богами и Іеговою, Который былъ Богомъ избраннаго народа³⁾. Другіе видятъ въ אלהים יהוה противоположеніе послѣдующимъ словамъ, указаніе на то, что домъ Іуды будетъ спасенъ силою Іеговы, а не военными силами, на которыя только и надѣялся удаляющійся отъ Бога-Спасителя Израиль (ср. Ос. 10, 13): „въ Господѣ Богѣ ихъ“ спасутся Іудеи, а не спасу ихъ ни лукомъ, ни мечемъ и т. п.⁴⁾. „Ни лукомъ⁵⁾, ни войною, ни конями, ни всадниками“. Лукъ и мечь—орудія войны. „Война“—въ общемъ смыслѣ: способы войны, орудія, которыя служатъ для войны, разумность полководца, твердость войска и проч.⁶⁾. Лукъ, мечь, кони, всадники—все это вполне естественно въ картинѣ военныхъ столкновений времени пророка Осии⁷⁾.

Говоря о 7 стихѣ, нельзя обойти молчаніемъ того мнѣнія о немъ, которое высказывается отрицательной критикой. Stade и Wellhausen вычеркиваютъ этотъ стихъ въ своемъ переводѣ книги пророка Осии, Nowack мѣтитъ его курсивомъ, считая позднѣйшей интерполяціей. Nowack и Wellhausen думаютъ, что этотъ стихъ намекаетъ на чу-

¹⁾ См. у Simson'a, Wünsche, Nowack'a, Scholz'a.

²⁾ Стр. 161. Ср. Simson, стр. 82.

³⁾ Wünsche, стр. 27 (здѣсь же мнѣніе Calvin'a).

⁴⁾ „А не (евр. אלו; ibid. Пешито, LXX, Вульгата арабск.)—опущено въ Р. Б. Точный переводъ съ еврейскаго: „а не спасу ихъ лукомъ, и (ни) мечемъ, и (ни) войною, и (ни) конями, и (ни) всадниками“. Можно думать, что waw предъ אלו (конями) въ масор. текстѣ пропущенъ. Онъ есть въ нѣсколькихъ евр. спискахъ (Kennicott), у LXX, Вульгатѣ, араб.

⁵⁾ אשׁר-ב instrumenti. См. G.-K. § 119, о, стр. 374; о אשׁר см. толк. къ 1, 5.

⁶⁾ Scholz, Hengstenberg. По Wünsche אשׁר-ב собств.—мѣсто войны (стр. 28).

⁷⁾ Во многихъ спискахъ (см. Holmes) послѣ словъ „ἐν ἵπποις“ (= אלו) есть прибавка „οὐδὲ (или οὐτὲ) ἐν ἀρμάσιν“, т. е. колесницами.

десное спасеніе Іерусалима, о которомъ разсказывается въ 4 Царст. 19 гл. ¹⁾, и представляетъ изъ себя вставку позднѣйшаго писателя. На это будто бы указываетъ и соответствующее болѣе позднѣйшему способу выраженія על־פְּלִיטָה. Но что въ этомъ стихѣ содержится указаніе именно на чудесное освобожденіе Іерусалима—это еще ни откуда не слѣдуетъ. Такой смыслъ данному стиху даетъ критикъ, усматривая въ словахъ седьмаго стиха указанія на обстоятельства, извѣстныя ему изъ исторіи Израиля послѣ Осіи (сопоставленіе). Съ точки зрѣнія еврейскаго теократизма не только чудесное спасеніе Іерусалима отъ Сеннахиримма, но и всякая побѣда надъ врагомъ, процвѣтаніе и благосостояніе избраннаго народа, все—дѣло чудесной помощи Израилю со стороны Іеговы ²⁾. Пророкъ Исаія часто повторяетъ о необходимости для Израиля и Іуды надежды на Бога, а не на свои силы (31, 6—8; 37, 20 слѣд.; 22, 8 слѣд. и друг. Ср. Ос. 10, 13). Что стихъ седьмой намекаетъ на событіе при Сеннахиримѣ или вообще какой либо частный фактъ изъ исторіи Іуды, это болѣе или менѣе вѣроятное предположеніе и основывать на немъ выводы—рискованно. Затѣмъ, по нашему мнѣнію, въ стихѣ седьмомъ мысль о спасеніи въ Богѣ, а „ни лукомъ, ни мечемъ, ни войною“ высказана именно по силѣ выражаемой идеи (Hengstenberg): „не буду болѣе миловать“ однихъ, другихъ спасу силою Своею. Для возбужденія благочестивой ревности слѣдовать доброму примѣру Іуды, вѣрнаго Іеговѣ, пророкъ естественно могъ сдѣлать сопоставленіе Іуды съ блуднымъ Израилемъ, надѣявшимся не на Бога, а на ратниковъ своихъ (Ос. 10, 13) ³⁾.

¹⁾ При Сеннахиримѣ. Nowack (поздн. коммент. стр. 15) и Wellhausen (стр. 97). Ср. выше стр. 47—48.

²⁾ Такъ что здѣсь едва ли намекъ на событіе 4 Цар. гл. 19. Такъ думалъ и самъ Nowack. Ср. моногр. стр. 11.

³⁾ Такимъ образомъ, теченіе мыслей въ 1, 6. 7 связное, понятное, естественное, и если даже понимать 1, 7, какъ предсказаніе о событіи 19 гл. 4 кн. Цар. (такъ понимаютъ Іеронимъ, Alber, Бродовичъ и др.), то считать это мѣсто за позднѣйшую интерполяцію нѣтъ оснований и побужденій, кромѣ предвзятости мнѣнія (Ср. мнѣніе о неподлинности всѣхъ мѣстъ кн. пр. Осіи, гдѣ говорится объ Іудѣ. Выше, стр. 47—48). Oettli справедливо замѣчаетъ относительно мнѣнія о 1, 7 Wellhausen'a: „такъ

Не свидѣтельствуемъ о седьмомъ стихѣ, какъ позднѣйшей интерполяціи, и выраженіе ביהיה אלהיה, болѣе будто бы соответствующее *позднѣйшему* словоупотребленію. Соединеніе двухъ именъ Бога на языкѣ Ветхаго Завѣта не рѣдко (Исх. 6, 3; Псал. 67, 7; 68, 27; 110, 1 по евр. Б. и др.). Тавтологичное соединеніе, какъ подобное данному, Cheyne указываетъ въ Быт. 19, 24 ¹⁾. Подобное же соединеніе мы находимъ еще въ Быт. 46, 3, а одинаковое съ даннымъ въ Пс. 109, 26 (по евр. Б.), такъ что выраженіе пророка ביהיה אלהיה не представляетъ ничего необычайнаго и не можетъ служить основаніемъ для признанія 1, 7 вставкой позднѣйшаго писателя.

Гл. 1, ст. 8—9.

וַיִּגְמַל אֱלֹהִים-תָּהָא וַיִּקְרָא בֶן-יִשְׂרָאֵל קְרָא שְׁמוֹ אֶל עַיִן כִּי אָמַר אֵל לַעֲיִן
וַיִּגְמַל אֱלֹהִים-תָּהָא וַיִּקְרָא בֶן-יִשְׂרָאֵל קְרָא שְׁמוֹ אֶל עַיִן כִּי אָמַר אֵל לַעֲיִן

Kaì ἀπεγαλάκτισεν τὴν Οὐκ ἠλεημένην, καὶ συνέλαβεν ἔτι καὶ ἔτεκεν υἱὸν καὶ εἶπεν Κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτοῦ Οὐ λαός μου, διότι ὑμεῖς οὐ λαός μου καὶ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὑμῶν.

И, откормивъ грудью Непомилованную, она зачала, и родила сына. И сказалъ Онъ: нареки ему имя Лоамми, потому что вы не Мой народъ и Я не буду вашимъ (Богомъ).

За рожденіемъ у пророка дочери слѣдуетъ рожденіе второго сына (8—9 ст.). Первое рожденіе именемъ рожденнаго (Изреель) указывало на вину народа Израильскаго и осужденіе его, второе—на лишеніе Израиля, вслѣдъ за осужденіемъ, милости Божіей (Лорухама); третье рожденіе указываетъ на дальнѣйшее слѣдствіе уклоненія Израиля отъ Бога—на его окончательное отверженіе Иеговою (не Мой народъ). Такъ въ именахъ дѣтей, рождаемыхъ у пророка Осіи, предвозвѣщались народу Израильскому будущая печальная судьба его и трагическій конецъ его царства.

какъ Осія объ Іудѣ и его царствѣ судить дружелюбиѣе, то это обѣтованіе (1, 7) могло явиться отъ его руки, въ нѣкоторой эсхатологической связи, какъ ее даетъ, напр., глава 14" (Oettli „Amos und Hosea“. Gütersloh. 1901. стр. 78.

¹⁾ Еще на то же мѣсто указываютъ Иеронимъ, стр. 161; Alber, стр. 171.

„И откормивъ грудь“. Въ этихъ словахъ нѣкоторые комментаторы пытаются найти особый смыслъ — указаніе на большое сластолюбіе женщины ¹⁾ или на постоянство Божественнаго терпѣнія или на продолженіе ударовъ судьбы для Израиля ²⁾. Wünsche и Simson усматриваютъ въ этой прибавкѣ только прикрасу разсказа ³⁾. Wellhausen по поводу этой прибавки справедливо замѣчаетъ: „указаніе, что послѣ откормленія дочери, т. е. около трехъ лѣтъ послѣ ея рожденія, рождается другой сынъ, имѣетъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если это было дѣйствительное происшествіе“ ⁴⁾.

Откормивъ дочь, Гомеръ зачала и родила сына ⁵⁾. Господь повелѣваетъ ⁶⁾ назвать рожденнаго „Не мой народъ“. — עַם אֲנִי, какъ אֲנִי-אֲנִי (Втор. 32, 21) или אֲנִי-אֲנִי (Исаи 10, 15). — „Потому-что вы не мой народъ и я не буду вашимъ“, евр. אֲנִי אֲנִי אֲנִי אֲנִי. LXX: „καὶ ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐμὸν“. Въ славянскомъ переводѣ прибавлено — „Богъ“: „азъ нѣсмь Богъ вашъ“. Комментаторы даютъ различную корректуру даннаго мѣста по масоретскому тексту. Nubigant думаетъ, что послѣ אֲנִי пропущено אֲנִי ⁷⁾. По Smith'у אֲנִי אֲנִי по снесенію съ Исх. 3, 14 ⁸⁾. По мнѣнію нѣкоторыхъ изъ новѣйшихъ толковниковъ вмѣсто אֲנִי или אֲנִי אֲנִי можно читать אֲנִי אֲנִי по снесенію съ Ос. 2, 25 и Захаріей 8, 8. Последнюю корректуру Nowack ⁹⁾ считаетъ единственно возможною, указывая въ пользу ея параллели въ Ос. 2, 25; Зах. 8, 8 и нѣкоторые греческіе списки по Holmes'у ¹⁰⁾. Но, по нашему мнѣнію, для принятія этой корректуры, какъ и всякой другой, вообще

¹⁾ Manger. См. у Wünsche (стр. 30) и Simson'a (стр. 83).

²⁾ Calvin. См. у Töttermann'a, стр. 35.

³⁾ Simson, 83 стр.; Wünsche, 29 стр.

⁴⁾ 97 стр.

⁵⁾ יָ. У Кенникотта списокъ 249: יָ לָ. У Holmes'a списокъ 26: αὐτῷ. Ср. наше объясненіе къ 1, 3.

⁶⁾ „И сказалъ Господь“, т. е. ему—пророку. Ср. съ 1, 8 и 1, 6. Въ Пешито добавлено אֲנִי, у Holmes'a ст. 233: αὐτῷ.

⁷⁾ Ему слѣдуютъ еще нѣкоторые комментаторы. См. Simson, стр. 83.

⁸⁾ Nowack. Моногр. стр. 12.

⁹⁾ Его коммент. стр. 15. Ibid. Wellhausen. Ср. Graetz.

¹⁰⁾ Здѣсь читаемъ: „οὐκ εἰμι Θεὸς ἐμὸν“ 42; „οὐκ εἰμι ἐμὸν Θεός“ 44; „non sum vester Deus“—Origen. IV, 618“.

для предположенія искаженія масоретскаго текста въ данномъ мѣстѣ и его исправленія—нѣтъ достаточныхъ основаній. Прибавка славянскаго перевода „Богъ“ отсутствуетъ, кромѣ масоретскаго текста (во всѣхъ его спискахъ) у LXX (во всѣхъ спискахъ, кромѣ указанныхъ Holmes'омъ), въ Пешито, Вульгатѣ, арабскомъ переводѣ. Да и добавленіе въ текстѣ еврейскаго подлинника или измѣненія его, предлагаемыя учеными, не прибавляютъ ничего для смысла выраженія: „כִּי לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ“.

Глаголь לִי съ לֵי значить „кому принадлежать“ и употребляется для выраженія принадлежности, обладанія кѣмъ-нибудь (2 Царствъ 12, 2), отношеній между кѣмъ-либо (Ос. 3, 3; Рс. 1, 12; Быт. 39, 10), часто для выраженія отношеній Бога къ людямъ, Его благосклонности къ народу избранному и частнымъ лицамъ ¹⁾).

„И Я не буду вашъ“, т. е. не буду принадлежать вамъ, какъ Богъ (Ос. 2, 25; Іер. 31, 33), не буду въ такихъ отношеніяхъ, какъ Іегова. „Я не буду вашимъ“—сила въ послѣднемъ словѣ: оставаясь единымъ живымъ и вѣчнымъ Богомъ, Я, какъ бы такъ говоритъ Іегова, не буду къ вамъ въ тѣхъ исключительныхъ отношеніяхъ, въ какихъ Я былъ съ вами по завѣту при Синаѣ. Чрезъ преступленіе заповѣди Іеговы Израиль нарушилъ этотъ союзъ, договоръ Бога, удалилъ Бога отъ себя. Поэтому и Богъ разрываетъ съ нимъ завѣтъ Свой: „и Я не буду вашъ“. „Вы не мой народъ“—это вмѣстѣ вина и наказаніе.

Вслѣдъ за прещеніями и угрозами народу Израильскому, за указаніемъ въ имени Іоамми на отверженіе въ будущемъ народа Израильскаго Богомъ, мы находимъ у пророка обѣтованія, предсказанія тому же народу счастливаго будущаго, когда онъ въ единеніи съ Іудею, подъ единымъ скипетромъ, сдѣлается помилованнымъ сыномъ живаго Бога (1, 10. 11—2, 1 ст. по Р. Б.). Вслѣдъ же за этими обѣтованіями съ 2 ст. 2 главы (по Р. Б.) слѣдуютъ опять обличенія Израиля въ его развращеніи. „Отрывокъ обѣтованій“ (какъ экзегеты называютъ 1, 10—

¹⁾ Gesenius. HW.

11 и 2, 1) стоитъ какъ бы обособленно. Такой внезапный переходъ отъ угрозъ къ обѣтованіямъ и отъ обѣтованій опять къ угрозамъ и какъ бы перерывъ обличеній обращаетъ на себя вниманіе комментаторовъ. Нѣкоторые критики даже вычеркиваютъ этотъ „отрывокъ обѣтованій“, ради его обособленности, изъ книги пророка Осіи, какъ позднѣйшую вставку ¹⁾. Но такой внезапный переходъ отъ обличеній къ обѣтованіямъ и наоборотъ не долженъ удивлять насъ въ книгѣ нашего пророка. Такихъ переходовъ не чужда вся рѣчь Осіи, какъ 2, 16; 3, 5; 11, 8 и др. Сочувствіе пророка судьбѣ его народа, его святой гнѣвъ на нечестіе и его ревность о Богѣ порождаютъ отрывочную, съ быстрыми переходами, съ внезапно мѣняющимися мыслями, взволнованную рѣчь. Горе говоритъ объ отверженіи народа, надежда приводитъ на память счастливое, хотя и далекое, будущее (ср. 2, 14—16 по Р. Б.): и то, и другое должно побуждать развращенный народъ возвратиться къ Богу.

Въ масоретскомъ текстѣ всѣ три стиха даннаго „отрывка обѣтованій“ соединены и отнесены вмѣстѣ ко второй главѣ, въ греческомъ же (LXX) стихи разбиты ²⁾—последній, третій, начинаетъ вторую главу ³⁾. Уже единство этого отрывка по мысли говоритъ о неправильности послѣдняго дѣленія главъ и, если предпочитать дѣленіе ихъ въ какомъ-либо древнемъ текстѣ, то должно предпочесть дѣленіе масоретовъ. Такъ и дѣлаетъ Hitzig, у котораго отрывокъ обѣтованій начинаетъ особую главу съ надписаніемъ: „Begnädigung und Beglückung des Volkes“ („помилованіе и благодѣтельство народа“). Повѣствованіе о бракѣ Осіи и рожденіи у него дѣтей является, такимъ образомъ, по Hitzig'у обособленной частью книги пророка ⁴⁾.

¹⁾ Nowack въ его комментаріи, Wellhausen и другіе. Въ „отрывкѣ обѣтованій“ къ тому же есть упоминаніе объ Іудѣ, а представители отрицательной критики всѣ упоминанія объ Іудѣ въ книгѣ пророка Осіи считаютъ позднѣйшими комментаріями. Ср. стр. 47—48 и объясн. къ 1, 7.

²⁾ Ему слѣдуютъ Пешито, славянскій, русскій и арабскій переводы и нѣкоторые списки по Kennicott'у (270, 655, 656, 657, 664).

³⁾ Хотя ни въ одномъ изъ списковъ этотъ отрывокъ не опущенъ, что говоритъ не въ пользу отрицательныхъ критиковъ.

⁴⁾ Стр. 10—11. Ср. Schmoller'a, стр. 28. Въ переводахъ Bunsen'a и Schegg'a оставлено дѣленіе масоретское.

Но большинство комментаторовъ не согласны съ Hitzig'омъ: Rosenmuller, Maurer, Hengstenberg, Schmoller, Keil, Bachmann, Kuenen ¹⁾, Wünsche, Simson, Nowack ²⁾ и другіе склонны присоединить отрывокъ обѣтованій къ первой главѣ (т. е. исправить LXX,—переносъ 2, 1 стихъ къ первой главѣ). „Совершенно неожиданный переходъ отъ угрозъ къ обѣтованіямъ или скачекъ, чѣмъ Hitzig оправдываетъ свое мнѣніе“, замѣчаютъ они ³⁾, „не можетъ заставить насъ отказаться отъ нашего взгляда (относительно дѣленія), такъ какъ подобные внезапные переходы встрѣчаются у нашего пророка и въ другихъ мѣстахъ“. Указываютъ при этомъ и на то, что у Hitzig'a, при его дѣленіи, 1—3 стихи второй главы всетаки являются „самостоятельнымъ, независимымъ цѣлымъ“. Дѣйствительно, при дѣленіи Hitzig'a образуется внезапный рѣзкій переходъ отъ третьяго стиха къ четвертому. Hitzig считаетъ стихъ третій переходомъ отъ „отрывка обѣтованій“ къ четвертому стиху: какъ третій, такъ и четвертый стихи начинаются съ повелительнаго наклоненія, и это, по Hitzig'у, говоритъ о ихъ связи. Но это слишкомъ ничтожный и внѣшній признакъ, чтобы на основаніи его говорить о тѣсной связи стиховъ по содержанию ⁴⁾. Въ пользу своего мнѣнія Simson, Wünsche и другіе толковники указываютъ еще на внутреннюю связь „отрывка обѣтованій“ съ главой первой.

Трудно предпочесть какое-либо изъ помѣченныхъ дѣленій первыхъ главъ книги пророка Осіи. Что у Hitzig'a 1 — 3 стихи его 2 главы являются самозаключеннымъ цѣлымъ,—на что указываетъ Wünsche,—это еще не говоритъ противъ дѣленія главъ Hitzig'омъ: самъ же Wünsche, и здѣсь же, возражая Hitzig'у, говоритъ, что такіе рѣзкіе переходы отъ обѣтованій къ угрозамъ и наоборотъ часты у нашего пророка. Правда, еще за дѣленіе Hitzig'a, какъ замѣчено выше, кромѣ масоретскаго текста, говоритъ естественность отдѣленія отрывка обѣтованій отъ повѣствованія о бракѣ пророка и рожденіи у него

¹⁾ Стр. 393; примѣч. 1.

²⁾ Въ его монографіи.

³⁾ Wünsche, стр. 32.

⁴⁾ См. ниже при толкованіи этихъ стиховъ.

дѣтей. Но, съ другой стороны, тѣсная внутренняя связь отрывка обѣтованій съ этимъ повѣствованіемъ (см. ниже 2, 1—3) ясно свидѣтельствуешь о большей правильности дѣлений Wünsche, Simson'a и др. Этотъ отрывокъ—нѣчто какъ бы неразрывно связанное съ первой главой, когда пророкъ отъ угрозъ и прещеній своему народу, выраженныхъ въ именахъ его дѣтей, переносится къ болѣе отдаленному будущему Израиля и видитъ тамъ Израиля помилованнымъ, сыномъ Бога живаго, народомъ Іеговы. „Смотри“, говоритъ Ефремъ Сиринъ ¹⁾, „какъ перемѣняются имена: Судія по правдѣ своей далъ имена позорныя, но благодать Отца Небеснаго по щедротамъ Своимъ изглаждаетъ ихъ“. Вѣдь порицаніе грѣха, затѣмъ угроза наказаніемъ и, наконецъ, возвѣщеніе милости Бога въ будущемъ—это обычный порядокъ вѣщаній пророка, исполнѣ соответствующій характеру проповѣди пророка Осии ²⁾.

Прибѣгаютъ и къ другимъ, еще болѣе произвольнымъ, перестроеніямъ и предположеніямъ при отдѣленіи первой главы книги пророка Осии отъ второй. Таково предположеніе Cheyne, что отрывокъ обѣтованій долженъ быть отнесенъ къ концу второй главы. „Но будетъ число сыновъ Израилевыхъ“ (ст. 10 по Р. Б.). Этотъ стихъ, говоритъ Cheyne ³⁾, „долженъ быть помѣщенъ послѣ 2, 25, для котораго онъ представляетъ дальнѣйшее разъясненіе. Ростъ населенія... является главною чертою въ обѣщанномъ счастіи Израиля“. Черезъ это, съ одной стороны, рассказъ пророка о своей семейной жизни является обособленнымъ, какъ и въ масоретскомъ текстѣ, съ другой, уничтожается неумѣстность обѣтованій среди обличеній. Но кромѣ того, что этотъ отрывокъ не могъ быть связанъ съ стихомъ 25 по сравненію ихъ деталей ⁴⁾, дѣленіе Cheyne при его оригинальности вноситъ въ рас-

¹⁾ Стр. 127.

²⁾ Бродовичъ, стр. 56. Ср. Scholz'a стр. 17 и наши замѣчанія о характерѣ проповѣди пр. Осии, стр. 40 и слѣд.

³⁾ Стр. 45.

⁴⁾ О различіи ихъ см. у Nowack'a стр. 16 его „Комментарія на 12 мал. прор.“

порядокъ текста слишкомъ много не претендующаго на научность произвола ¹⁾).

Мы при толкованіи „отрывка обѣтованій“ будемъ для удобства держаться распорядка главъ и стиховъ по масоретскому тексту.

¹⁾ Eichhorn („Die hebräischen Propheten“. Стр. 75) по тѣмъ же основаніямъ, какъ и Wellhausen, не находитъ возможнымъ 2, 1—3 кн. пр. Осія внести въ текстъ. Онъ говоритъ: „тотъ, кто впервые внесъ это мѣсто на поляхъ, откуда оно перешло въ текстъ, желалъ дать замѣтить, что послѣ совершившагося улучшенія (Израиля) значеніе имени (т. е. Израель, Лорухама и Лоамми) измѣнилось бы. Это мѣсто должно быть взято изъ древняго поэта, и изъ того времени, когда спасеніе націи чрезъ новое соединеніе Іуды и Израиля еще ожидалось“ (стр. 76, примѣч.). Wünsche (стр. 33), передавая Eichhorn'a (по нашему мнѣнію, не совсѣмъ точно) такъ, что „Eichh. считаетъ 2, 1—3 за отрывокъ большаго, но затеряннаго фрагмента“ (за нимъ это повторяетъ Nowack, моногр., стр. 13), возражаетъ противъ этого: „что достигается этимъ? Чѣмъ менѣе рѣзокъ и внезапно переходъ отъ 1, 9 ко 2, 4?“

Часть вторая.

(Объясненіе 2, 1—25 по масоретскому тексту).

Содержаніе: обѣтованія Израилю лучшаго будущаго въ единеніи съ Іудою подъ скипетромъ Давида (1—3 ст.). Призывъ къ суду съ Израилемъ чадъ его (4а ст.). Преступленія Израиля и наказанія его за нихъ (4—15 ст.). Предсказанія раскаянія Израиля подъ дѣйствіемъ Промысла Божія (16—19) и возобновленія союза любви между Израилемъ и Іеговою (20—25).

Гл. 2, ст. 1.

יְהִי מִסְפַּר בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל כְּחֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא-יִמָּד וְלֹא יִסְפָּר יְהִי בְּמִקּוֹם אֲשֶׁר-
יֹאמַר לָהֶם לֹא-עָמַי אֲנִי אֲמַר לָהֶם בְּנֵי אֱלֹהִים

*Kaì ḥ̄n ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλλ'σσης,
ἣ οὐκ ἐκμετρηθήσεται ὁ δὲ ἐξαριθμηθήσεται καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ
οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς Οἱ λαὸς μου ὑμεῖς, κληθήσονται καὶ αὐτοὶ
υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.*

*Но будетъ число сыновъ Израилевыхъ, какъ песокъ морской,
котораго нельзя ни измѣрить, ни исчислить; и тамъ, гдѣ
говорили имъ: вы не Мой народъ, будутъ говорить имъ: вы
сыны Бога живаго.*

„Но будетъ ¹⁾ число сыновъ Израилевыхъ, какъ песокъ морской, котораго нельзя ни измѣрить, ни исчислить“. Подъ сынами Израиля здѣсь разумѣется не весь избранный народъ Божій, какъ думаютъ нѣкоторые ком-

¹⁾ „Но будетъ“. Въ евр.: „יְהִי“; у LXX: καὶ ḥ̄n, какъ прошедшее съ значеніемъ будущаго. У Акилы буквально по масоретскому тексту: „καὶ ἔσται“, (еще Kennicott: Compl. Arm. Ed. marg.), у Симмаха: „ἔσται δε“. Пешито—„erit“ (Waltonus), также Вульгата.

ментаторы ¹⁾, а только жители сѣвернаго Израильскаго царства ²⁾. Это ясно изъ связи второй половины этого стиха съ 1, 9: здѣсь— $\text{וְלֹא־לְיִשְׂרָאֵל}$, тамъ לְיִשְׂרָאֵל . Здѣсь возвѣщается благословенное имя сыновъ Божіихъ тѣмъ, которые были названы въ 1, 9 „не мой народъ“: „и тамъ гдѣ говорили имъ: вы не мой народъ, будутъ говорить имъ: вы сыны Бога живаго“; „имъ“, לְיִשְׂרָאֵל — жителямъ только сѣвернаго царства, какъ ясно изъ контекста. Что здѣсь имя „сыновъ Бога живаго“ не возвѣщается и Іудеямъ, а только Израильтянамъ, ясно еще изъ снесенія даннаго мѣста съ 1, 6—7, гдѣ уже было возвѣщено помилованіе Іуды на ряду съ отверженіемъ нечестиваго Израиля, да и въ 2, 2 сыны Израиля ясно отличаются отъ Іуды. Сынамъ *Израиля* возвѣщаетъ пророкъ многочисленность потомства: оно будетъ, какъ „песокъ морской, котораго нельзя ни измѣрить, ни исчислить“, съ евр. и LXX точнѣе: „котораго не измѣрить и не исчислить“. Это напоминаетъ обѣтованія патриархамъ (Быт. 22, 17; 32, 12 и др.). „Песокъ морской“—обычный на священномъ языкѣ Ветхаго Завѣта синонимъ неисчислимаго множества, какъ Быт. 41, 49; Ис. Нав. 11, 4; Ис. 10, 22 и т. п. Многочисленность потомковъ и ростъ населенія—по многимъ мѣстамъ Ветхаго Завѣта—главныя черты благоденствія и процвѣтанія народа Еврейскаго: не даромъ по возрѣніямъ этого народа чадородіе—благословеніе Божіе, а безплодіе — гнѣвъ Божій на грѣхи извѣстнаго лица. Многоплодіе народа—это признакъ благословенія Божія къ народу, крѣпости завѣта съ Богомъ и совершенства народа въ религіозномъ и нравственномъ отношеніяхъ,—многоплодіе, отсюда, синонимъ всего этого на языкѣ Св. Писанія. Такъ и въ данномъ случаѣ, сказавъ о будущей многочисленности потомковъ Израиля, пророкъ говоритъ далѣе о крѣпости союза его съ Богомъ: „и тамъ, гдѣ говорили имъ ³⁾: вы не Мой народъ, бу-

¹⁾ Напр.; Hitzig, Schmoller, Ружемонтъ и др.

²⁾ Nowack, Orelli, Cheyne, Töttermann, Wünsche, Simson.

³⁾ Евр. „ $\text{וְלֹא־לְיִשְׂרָאֵל}$ “—LXX „ ἐγγεθή “ соотвѣтственно послѣдующему „ ἀλλοτρίοις “.

дутъ говорить имъ ¹⁾: вы сыны Бога живаго“. „Тамъ, гдѣ“ — переводъ въ Русской Библии словъ евр. подлинника: $\text{-וְשָׁרְיָם בְּמָוֶת}$. Эти слова одни изъ комментаторовъ передаютъ: „на мѣстѣ гдѣ“ ²⁾, другіе переводятъ словами: „вмѣсто (того), чтобы“ ³⁾. Въ пользу перваго перевода указываютъ параллели въ Лев. 4, 24; 3 Цар. 21, 19; 2 Цар. 15, 19; Іер. 22, 12; Іезек. 21, 30 (по Р. Б.), Неем. 4, 20 (по Р. Б.) и др. Въ пользу второго ссылаются на Исаи 33, 21, а, главное, указываютъ на то, что при переводѣ еврейскаго выраженія $\text{-וְשָׁרְיָם בְּמָוֶת}$ словами „вмѣсто того, чтобы“ выигрываетъ смыслъ стиха ⁴⁾. Но тѣ комментаторы, которые переводятъ $\text{-וְשָׁרְיָם בְּמָוֶת}$ — „вмѣсто того, чтобы“, и, какъ на параллель подобнаго перевода, ссылаются на Исаи 33, 21 и др. ⁵⁾, сами сознаютъ, что указанная ими мѣста не могутъ имѣть рѣшающаго значенія и что для перевода подлинника словами „вмѣсто того, чтобы“ желательна болѣе неоспоримая параллель. Они указываютъ только, что и ихъ переводъ грамматически возможенъ ⁶⁾. Они признаютъ, что такія параллели,—какъ Лев. 4, 24; Іер. 22, 12; Іез. 21, 30; Нееміи 4, 20 и др.,—вполнѣ доказательны для перевода $\text{בְּמָוֶת וְשָׁרְיָם}$ словами „на мѣстѣ, гдѣ“, но прибавляютъ, что это не исключаетъ возможности и другого перевода для даннаго выраженія ⁷⁾. Дѣйствительно $\text{-וְשָׁרְיָם בְּמָוֶת}$ можетъ быть передано и „на мѣстѣ, гдѣ“ и „вмѣсто (того), чтобы“. Для даннаго мѣста, однако, должно отдать предпочтеніе первому переводу на слѣдующихъ основаніяхъ: 1) потому,

¹⁾ Евр. „וְשָׁרְיָם“—„будутъ говорить“, т. е. назовутся (Исаи 19, 18; 61, 6; 62, 4) „וְשָׁרְיָם“—передано у LXX: „κληθήσονται καὶ αὐτοὶ υἱοὶ“, слав. „сїи тамо прозовутся сынове“, *ibid.* въ Иешито и араб.

²⁾ Simson, у него же указаны авторы болѣе древніе (стр. 84—85), Schmoller, Wünsche, Scholz и др. Ср. Грамматику G.—K. § 130, 3, с.

³⁾ Hitzig, Cheyne, Orelli, Bachmann, Nowack; ср. Gesenius, HWB, и еще Штейнберга словарь.

⁴⁾ Cheyne, Nowack.

⁵⁾ Еще указываютъ на Іова 34, 26; Еккл. 11, 3 и др. (Hitzig, ср. Бродовичъ и др.). Большинство толковниковъ не указываютъ на эти мѣста, какъ ничего не доказывающія, а только Исаи 33, 21.

⁶⁾ Cheyne (стр. 46) ошибочно указываетъ въ пользу этого 3 Цар. 21, 19 (у него 2 Цар. 21, 19).

⁷⁾ Nowack. Моногр. стр. 13—14.

что въ пользу его говорятъ неоспоримыя параллели; 2) при этомъ переводѣ не теряется смыслъ стиха: „на мѣстѣ, гдѣ говорили..., будутъ говорить“ включаетъ и мысль: „вмѣсто того, чтобы говорить..., скажутъ“ ¹⁾; 3) потому, что такъ выраженіе בְּמָקוֹם אֲשֶׁר передано въ данномъ мѣстѣ въ другихъ переводахъ, напр., у LXX: „ἐν τῷ τόπῳ, ὅθεν...“; Пешито: „in loco, in quo“ ²⁾, Вульгата: „in loco, ubi“, также въ славянскомъ и русскомъ переводахъ; еще у Ап. Павла въ посланіи къ Римлянамъ 9, 25—26 слова Осіи передаются дословно по переводу LXX. Что же это за мѣсто, гдѣ Израильтяне будутъ названы „не Мой народъ“ и гдѣ скажутъ имъ: „вы сыны Бога живаго“? На этотъ вопросъ толковники отвѣчаютъ двояко. Одни думаютъ, что это страна плѣна, какъ мѣсто фактическаго отверженія Богомъ избраннаго народа; объ этой странѣ говорится въ дальнѣйшемъ стихѣ ³⁾. Другіе думаютъ, что это—Палестина, гдѣ было возвѣщено Израилю отверженіе его Богомъ; здѣсь же онъ будетъ названъ „сыномъ Бога живаго“, когда вступитъ въ должныя отношенія къ Іеговѣ, по возвращеніи изъ плѣна, о которомъ рѣчь въ послѣдующемъ стихѣ (ср. Ос. 11, 11). Израильтяне названы будутъ „сынами Бога живаго“, съ евр.: „בְּנֵי יְהוָה חַיִּים“. Этимъ именемъ на священномъ языкѣ Ветхаго Завѣта обозначаются всѣ истинные и благочестивые служители Іеговы, на которыхъ Богъ особенно взираетъ (Ос. 11, 1; Втор. 14, 1; 32, 19 и др.). Они слуги Бога. Который—сама жизнь. Іегова—жизнь въ противоположность ложнымъ богамъ, которые ничто (Исаіи гл. 40), издѣліе рукъ человѣческихъ (Ос. 13, 2), которымъ, однако, поклонялся ослѣпленный грѣхомъ Израиль (Ос. 8, 4—6). Онъ—жизнь, какъ единый источникъ бытія и блага для всего живущаго.

¹⁾ Наоборотъ, второй переводъ не включаетъ мысли перваго,—указанія на мѣсто.

²⁾ Waltonus. Ср. Sebök. стр. 11. Также въ араб. переводѣ.

³⁾ Keil, Wünsche, Cheyne, Töttermann, Nowack; такой смыслъ дается данному мѣсту въ переводѣ халдейскомъ.

Гл. 2, ст. 2.

וּנְקָצוּ בְנֵי-יְהוּדָה וּבְנֵי-יִשְׂרָאֵל יַהְדוּ יָשְׁמוּ לָהֶם רֹאשׁ אֶחָד וְעָלוּ מִן-הָאָרֶץ כִּי
גָדֹל יוֹם יוֹרְעָאֵל:

*Kaì συναχθήσονται οἱ υἱοὶ Ἰούδα καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸ
αὐτό, καὶ θήσονται ἑαυτοῖς ἀρχὴν μίαν, καὶ ἀναβήσονται ἐκ τῆς
γῆς, ὅτι μεγάλη ἡ ἡμέρα τοῦ Ἰεζραὲλ.*

*И соберутся сыны Иудины и сыны Израилевы вмѣстѣ, и по-
ставятъ себѣ одну главу, и выйдутъ изъ земли переселенія;
ибо великъ день Изрееля!*

Какъ сыны Бога живаго, Израильтяне обрѣтутъ жиз-
ненную силу для того, чтобы ихъ царство, какъ орга-
низмъ, могло существовать. И какъ возвѣщалось Израилю,
что въ день суда надъ нимъ будетъ сокрушенъ лукъ
Израилевъ и положенъ конецъ царству его (1, 4—5), такъ
теперь возвѣщается помилованіе Израилю, возрожденіе
его жизненной силы и государственной самостоятельности
въ единеніи съ Іудой подъ одною главою.

„Сыны Израиля и Іуды соберутся вмѣстѣ“; съ евр.
„וּנְקָצוּ ... יַהְדוּ“ „וּנְקָצוּ“ отъ глагола נָקַץ, соединять, собирать
разсѣянное (Ис. 11, 12), страдательный залогъ въ связи
съ יַהְדוּ¹⁾—собираться въ одно, какъ у LXX передано:
„συναχθήσονται ἐπὶ τὸ αὐτό“, въ слав. „вкупѣ“, русск. „вмѣ-
стѣ“, *ibid.* Пешито. Соединеніе Іуды и Израиля произой-
детъ подъ одною главою (וּנְקָצוּ יַהְדוּ), т. е. подъ одною вла-
стью. Въ такомъ смыслѣ וּנְקָצוּ употребляется во многихъ
мѣстахъ Ветхаго Завѣта (1 Цар. 15, 17 по Р. Б.; Числ.
14, 4 и др.); въ томъ же смыслѣ евр. וּנְקָצוּ переведено въ
данномъ мѣстѣ у LXX: ἀρχή, *ibid.* Пешито, арабскій пе-
реводъ.

„И выйдутъ изъ земли“; евр.: „וְעָלוּ מִן-הָאָרֶץ“. Это выра-
женіе различно комментируется, смотря по тому, какъ
понимаютъ глаголь וְעָלוּ и что разумѣютъ подъ וְעָלוּ. Гла-
голь וְעָלוּ значитъ собственно „выходить изъ“, „подни-
маться“, „восходить“, „идти въ страну, которая лежитъ
выше“²⁾. Разумѣя въ данномъ мѣстѣ Палестину, какъ

¹⁾ Винительный состоянія съ суфф., грамм. G.—K. § 135, 5, v (стр. 436).

²⁾ Ниже—пониманіе Kimchi (по Wünsche, стр. 40).

цѣль восхожденія, подъ ארץ разумѣютъ или страну плѣна, или отдѣльныя части Палестины, по отношенію къ Іерусалиму, „святому жилищу мессіанскаго царя изъ дома Давидова“ ¹⁾).

Страну плѣна подъ ארץ разумѣлъ еще Kimchi: „и изъ страны плѣна поднимутся въ ихъ страну, такъ какъ страна Израиля лежитъ выше, чѣмъ другія страны“. Съ Kimchi согласны Hengstenberg, Maurer, Wünsche, Töttermann, Bachmann, Scholz, Wellhausen и Nowack ²⁾. Въ пользу этого пониманія говоритъ контекстъ даннаго мѣста. Выше, вѣщая гнѣвъ Іеговы, пророкъ предсказывалъ Израилю плѣнъ, какъ наказаніе; теперь, вѣщая милость Іеговы Израилю, предсказываетъ возвращеніе изъ плѣна. По Simson'у подъ ארץ разумѣются отдѣльныя части Палестины по отношенію къ Іерусалиму ³⁾. Противъ этого пониманія говоритъ значеніе слова ארץ . Оно обозначаетъ 1) вообще землю, въ противоположность небу, землю, какъ цѣлое, суммированное изъ многаго, небесное тѣло; 2) землю въ отличіе отъ моря; 3) извѣстную страну, какъ самостоятельное цѣлое ⁴⁾. (Въ данномъ мѣстѣ ארץ стоитъ къ тому же съ опред. членомъ). Во множ. числѣ ארצות означаетъ отдѣльныя страны (цѣлыя, въ отличіе отъ другихъ) и иногда только отрѣзокъ или часть какой-л. страны ⁵⁾. По связи съ 2, 1 („на мѣстѣ, гдѣ“) ясно, что въ разбираемомъ выраженіи рѣчь о цѣлой странѣ, а не объ отдѣльныхъ частяхъ ея. Въ натяжкѣ, перетолкованіи слова ארץ здѣсь нѣтъ нужды. Мы не подводимъ подъ особую рубрику при данномъ пониманіи глагола קם пониманіе слова ארץ Keil'емъ. Авторы позднѣйшіе, какъ Wünsche, Bachmann и Nowack, передавая мнѣніе Keil'я, думаютъ, что онъ разумѣетъ въ словахъ ארץ-בבבל

¹⁾ Simson, стр. 85.

²⁾ Wellhausen, стр. 97; Nowack въ его позд. комм. стр. 15—16. Оба 2, 3 считаютъ послѣднѣйшій интерполяціей. Блаж. Θεодоритъ пишетъ относительно даннаго мѣста книги пророка: „симъ провозвѣстилъ призваніе изъ Вавилона“ (стр. 255). Ср. Еп. Палладія, стр. 9.

³⁾ Стр. 85.

⁴⁾ Gesenius. HWB. Здѣсь же еще нѣсколько значеній этого слова въ языкѣ В. З.

⁵⁾ Wünsche, стр. 41, примѣч. Ср. Gesenius. HWB.

выходъ евреевъ изъ Египта, и пытаются опровергнуть Keil'я. „Неправильно“, пишетъ Wünsche ¹⁾, „Keil разумѣетъ подь этимъ Египетъ. Къ этому принуждаетъ его „восхождение изъ страны“, что по нему представляетъ заимствование изъ Числ. 1, 10 ²⁾, но ради общности выраженія еще нельзя этого думать. Изъ 2, 16—17, гдѣ упомянуто о выходѣ Израиля чрезъ пустыню въ Ханаанъ и это поставлено въ параллель съ прежнимъ выходомъ изъ Египта, ясна неправильность пониманія Keil'я, такъ какъ въ обоихъ стихахъ Египетъ названъ только для сравненія“. Подобныя же замѣчанія находимъ у Bachmann'a и Nowack'a ³⁾. Они основаны на недоразумѣннн. Keil понимаетъ всѣ обѣтованія пророка типически. По Keil'ю спасеніе Израиля и возвращеніе его къ Богу своему представляется подь образомъ избавленія древняго Израиля изъ Египта. Выраженія „поставятъ одну главу“ и „выйдутъ изъ земли“ по нему „только напоминаютъ исходъ Израильтянъ изъ Египта“. Для обоснованія символическаго пониманія этихъ выраженій Keil ссылается на 2, 16—17, въ чемъ, какъ мы видѣли, Wünsche находитъ опроверженіе его же мнѣнія. „Правильность такого (символ.) объясненія“, замѣчаетъ Keil ⁴⁾, „ясна изъ 2, 16—17, гдѣ веденіе чрезъ пустыню въ Ханаанъ поставлено въ параллель съ выходомъ изъ Египта въ прежнее время“. Далѣе ⁵⁾ Keil говоритъ о томъ, что исполненіе этого предсказанія нельзя видѣть въ событіяхъ послѣдующей исторіи народа Еврейскаго, и надо понимать 2, 2 въ приложеніи къ мессіанскимъ временамъ.

При другомъ пониманіи глагола לָצֵא подь אֶרֶץ разумѣютъ самую Палестину, какъ страну, изъ которой выступаетъ объединенный народъ съ завоевательными цѣлями ⁶⁾. Въ доказательство того, что глаголь לָצֵא можетъ значить:

¹⁾ Стр. 40—41.

²⁾ Не точно. Keil ссылается на самомъ дѣлѣ на Чис. 14, 4 и Исх. 1, 10. (См. стр. 33 по изданію, какимъ пользуемся мы; буквально стр. 36 по изданію 1866 г., которое имѣлъ подь руками Wünsche).

³⁾ Bachmann, стр. 13. прим. 4. Nowack, моногр. стр. 14.

⁴⁾ Keil, стр. 33.

⁵⁾ Keil, *ibid.* стр. 34, ср. Смирновъ, стр. 15—16.

⁶⁾ Hitzig, Nowack (въ его моногр.), Orelli.

„выступать на бой“, „выступать за предѣлы страны съ завоевательными цѣлями“ указываютъ на Наума 2, 1 (въ евр. Б. 2, 2); Иоиль 1, 6; Авв. 3, 16; 3 Цар. 15, 17. 20. 22 и др. Подтвержденіе этого мнѣнія видятъ еще въ сопоставленіи словъ предыдущаго стиха о будущемъ неисчислимомъ множествѣ сыновъ Израиля съ указаніями другихъ пророковъ на завоеваніе Израилемъ сосѣднихъ народовъ по возвращеніи его изъ плѣна: Амос. 9, 12; Ис. 11, 14; Мих. 2, 12 и др. Намъ кажется вполне неосновательнымъ придавать глаголу לָעַל въ данномъ мѣстѣ определенное значеніе на основаніи сходства по мысли предшествующаго стиха и изрѣченій другихъ пророковъ. При другихъ пониманіяхъ לָעַל не требуется такихъ искусственныхъ построеній и сопоставленій. Что касается указаній на мѣста Ветхаго Завета, въ которыхъ לָעַל употребляется въ значеніи: „выступать съ завоевательными враждебными цѣлями“, то во всѣхъ этихъ мѣстахъ мы видимъ при глаголъ לָעַל дополненіе, указаніе предмета, противъ котораго выступаютъ, и глаголъ получаетъ особое значеніе въ связи съ предлогомъ $\text{לִּ$, который присоединяется къ дополнительному слову: $\text{לָעַל לִּ$ именно: „выступать на, противъ кого-либо“ (такъ, у Наума 2, 1 (Евр. 2, 2): $\text{עָלָה עַל-עַמּוּנָה}$, у Иоиль 1, 6, עָלָה עַל-אַרְצֵי , а не מִן-הָאָרֶץ какъ Ос. 2, 2; также у Авв. 3, 16; 3 Цар. 15, 17; 20, 22 и др.).

На основаніи всего сказаннаго мы склонны придать глаголу לָעַל въ выраженіи $\text{וַעֲלֹ מִן-הָאָרֶץ}$ его первое, коренное значеніе—„подниматься, восходить вверхъ“, а все данное выраженіе съ Kimchi и др. понимать, какъ указаніе на возвращеніе Израиля изъ страны плѣна. За такую передачу и пониманіе глагола לָעַל , а отсюда—смысла всего даннаго выраженія говорятъ еще древніе переводы. $\text{וַעֲלֹ מִן-הָאָרֶץ}$ у LXX передано: „ἀναβήσονται (ἀνά—вверхъ и βαίνω—иду) ἐκ τῆς γῆς“, въ Пешито: „ascendent a terra“ (Waltonus), также въ арабскомъ; и Вульгата: „ascendent de terra“, славянск.: „изыдутъ отъ земли“, русск.: „выйдутъ изъ земли переселенія“ ¹⁾).

¹⁾ Предсказаніе о будущемъ плѣненіи Іуды не стоитъ въ противорѣчій съ даннымъ ему въ ст. 7 обѣтованіемъ спасенія. „Эти два про-

„Ибо великъ день Изрееля“. Такими словами вѣнчаетъ пророкъ Осія свое пророчество о будущемъ процвѣтаніи Израиля и выходѣ его изъ плѣна. Слово „Изреель“ одни понимаютъ здѣсь въ смыслѣ „Богъ разсѣетъ“, другіе „Богъ сѣетъ“. Возможно, что въ употребленіи этого имени у пророка игра словъ (ср. къ 1, 4). „Изреель“ можно принимать здѣсь по его аппеллятивному значенію въ смыслѣ „Богъ сѣетъ“ (ср. ко 2. 24—25). Тогда „великъ день Изрееля“ будетъ значить: „славенъ день“, день, когда народъ выйдетъ изъ земли плѣненія и станетъ сыномъ (сѣменемъ) Бога живаго. Такъ понимаютъ имя „Изреель“ св. отцы Церкви: Θεодоритъ ¹⁾, Іеронимъ, Кириллъ Александрійскій ²⁾; въ этомъ же смыслѣ склонны понимать „Изреель“ для даннаго мѣста Wünsche, Hitzig, Simson, Wellhausen и др. Но если признать это имя употребленнымъ здѣсь по связи съ 1, 4, какъ указаніе на день суда надъ Израилемъ въ долину Изреель, то „великъ день Изрееля“ будетъ значить: великъ, важенъ по своему значенію и послѣдствіямъ для Израиля. Это будетъ день, когда совершится судъ надъ падшимъ Израилемъ, судъ же повлечетъ за собою наказаніе Израиля и его вразумленіе (ср. 2, 15. 16 и слѣд.). Этотъ день будетъ, такимъ образомъ, поворотнымъ пунктомъ въ судьбѣ отверженнаго народа, чрезъ него сдѣлается возможнымъ возвращеніе отпавшаго Израиля къ Богу своему въ единеніи съ Іудою (Keil ³⁾, Nowack ⁴⁾). Имя „Изреель“ должно было, очевидно, и напоминать слушателямъ пророка о грядущемъ грозномъ наказаніи ихъ за блужденіе, и вмѣстѣ съ тѣмъ утѣшать надеждой на лучшее будущее.

рочества касаются различныхъ моментовъ: первое изъ нихъ указываетъ на судьбу Іуды въ ближайшее время, второе—касается судьбы его въ дальнѣйшее будущее“. Аналогичныя пророчества встрѣчаются въ Ветхомъ Завѣтѣ. См. у Бродовича стр. 62, примѣч.

¹⁾ Стр. 255. Ср. Еп. Палладій стр. 9—10 Примѣч.

²⁾ Блаж. Іеронимъ, стр. 165—166; Кириллъ Александр., стр. 59—60 и примѣч.—Онъ считаетъ эти слова приложимыми только ко временамъ мессіанскимъ. О пониманіи имъ „Изреель“ ср. къ 1, 4.

³⁾ Стр. 33.

⁴⁾ Nowack. Монографія, стр. 15, и коммент., стр. 16.

Гл. 2, ст. 3.

אָמַרְתֶּם לְאֶחָיוֹתַי וְאֶלְאֶחָיוֹתַי אָמַרְתֶּם:

Εἶπατε τῷ ἀδελφῷ ὑμῶν Λαός μου, καὶ τῇ ἀδελφῇ ὑμῶν Ἐλεημένη.

*Говорите братьямъ вашимъ: Мой народъ, и сестрамъ вашимъ:
Помилованная.*

По мнѣнію Hitzig'a призывъ: „говорите братьямъ вашимъ“ относится къ Іудеямъ, которые соединятся съ Израилемъ и для которыхъ Израиль будетъ братъ вновь образованной страны мира. אָמַרְתֶּם—въ устахъ Іудея, по Hitzig'u, братское привѣтствіе; подобное ему встрѣчается въ арабскомъ языкѣ. Это объясненіе Hitzig'омъ даннаго стиха, по нашему мнѣнію, не состоятельно. Прежде всего, оно предвзято: имъ Hitzig хочетъ обосновать свой своеобразный взглядъ на весь „отрывокъ обѣтованій“, т. е. 1—3 ст. второй главы по масоретскому тексту. Hitzig, какъ было сказано выше, считаетъ этотъ отрывокъ совершенно обособленнымъ по содержанію отъ 1 главы. Другіе комментаторы видятъ въ этомъ „отрывкѣ обѣтованій“ прямое противоположеніе угрозамъ, изрѣченнымъ Израилю въ именахъ дѣтей: названіе помилованнаго Израиля אָמַרְתֶּם противоположно—אָמַרְתֶּם и אָמַרְתֶּם—названію אָמַרְתֶּם. Hitzig же, считая אָמַרְתֶּם призывомъ Іудеевъ, дѣлаетъ изъ этого такой выводъ: „אָמַרְתֶּם здѣсь въ устахъ Іудея, а не Іеговы, какъ въ ст. 25, слѣдовательно, уже не противоположность אָמַרְתֶּם (1, 9)“¹⁾. По нашему мнѣнію имена אָמַרְתֶּם и אָמַרְתֶּם ясно указываютъ на связь разбираемаго нами стиха съ 6 и 9 первой главы. Какъ тамъ въ именахъ אָמַרְתֶּם и אָמַרְתֶּם выражалась немилость Іеговы къ народу Израильскому, такъ теперь, при обѣтованіи Израилю лучшаго будущаго, Израиль называется тѣми же именами, только безъ отрицательной частицы, какъ бы для того, чтобы отгнать прямую противоположность новаго обѣтованія уже возвѣщеннымъ угрозамъ. Суффиксовое мѣстоименіе „י“ въ имени אָמַרְתֶּם можетъ относиться только къ Богу²⁾, а не къ

¹⁾ Все это у Hitzig'a на стр. 12 при объясненіи 3 стиха и дальнѣйшей связи.

²⁾ Orelli стр. 8.

Иудеямъ, какъ думаетъ Hitzig ¹⁾. Это ясно изъ употребленія этого имени въ первой главѣ и въ 2, 25. Иначе понимать это имя въ 2, 3 нѣтъ основаній: это имя теряло бы тогда свой особый смыслъ, какой оно имѣетъ въ пророчествѣ Осии. „Что здѣсь (2, 3) יְהוָה не изъ устъ Іеговы сказано“, основательно возражаетъ Hitzig'у Simson ²⁾, „изъ этого еще не слѣдуетъ, что оно не противоположность къ יְהוָה 1, 9. Что Іегова не говоритъ,—это... только внѣшняя форма, въ которую пророкъ облекъ обѣтованіе“. Пророкъ какъ бы приглашаетъ соотечественниковъ засвидѣтельствовать въ будущемъ помилованіе Богомъ Израиля, какъ „своего народа“. Къ кому бы ни обращался пророкъ съ этимъ призывомъ, Израиль изображается уже признаннымъ и какъ бы названнымъ самимъ Богомъ יְהוָה и אֱלֹהֵינוּ, въ самомъ, если такъ можно выразиться, фактѣ помилованія (ср. 2, 1: „на мѣстѣ, гдѣ говорили... будетъ сказано“...). Нѣтъ поэтому особой нужды понимать призывъ пророка יְהוָה въ пассивномъ значеніи, т. е. какъ бы безличномъ, безъ приложенія къ извѣстному определенному лицу ³⁾. Къ кому обращенъ этотъ призывъ пророка,—понимаютъ различно. Cheyne видитъ въ этомъ призывѣ обращеніе пророка къ ученикамъ его, которые побуждаются сообщить Израилю радостную вѣсть о помилованіи ⁴⁾; нѣкоторые видятъ въ יְהוָה обращеніе только къ Иудеямъ ⁵⁾; другіе къ Иудеямъ и Израильтянамъ, какъ единой націи; третьи—только къ Израилю ⁶⁾. „Пророкъ“, говоритъ Hengstenberg ⁷⁾, „созерцаетъ народъ, помилованный Богомъ, и требуетъ отъ его сочленовъ, чтобы они обращались другъ къ другу съ новыми именами, которыя

¹⁾ Hitzig думаетъ, что іудеи будутъ называть Израиля „мой народъ“, какъ братьевъ своихъ, будутъ ихъ привѣтствовать такимъ именемъ, когда Израиль выступитъ по 1, 11 изъ предѣловъ своей земли для расширенія ея территоріи. Подобное объясненіе исключается справедливымъ пониманіемъ 1, 11 (2, 2 по масор. тексту).

²⁾ Стр. 88.

³⁾ Такъ понимаетъ Simson (стр. 88—89) по связи и какъ бы для усиленія только что приведеннаго возраженія Hitzig'у,

⁴⁾ Стр. 47.

⁵⁾ Hitzig ср. у Töttermann'a стр. 39 и Іеронима стр. 166.

⁶⁾ См. Wünsche (43 стр.), Töttermann и др.

⁷⁾ Стр. 259.

даны имъ Богомъ“¹⁾. Объяснение Hengstenberg'a намъ кажется болѣе основательнымъ, чѣмъ другія. Изъ контекста ясно, что рѣчь у пророка идетъ объ Израилѣ. „Но будетъ число сыновъ Израилевыхъ..., и тамъ, гдѣ говорили имъ: Вы не мой народъ, будутъ говорить имъ: Вы сыны Бога живаго“. Ясно, что и далѣе пророкъ обращается къ этимъ сынамъ Бога живаго, которые прежде назывались „не Мой народъ“, чтобы они звали теперь другъ друга יְמִי и אָחִי . Да и въ послѣдующемъ стихѣ рѣчь пророка обращена несомнѣнно къ Израильтянамъ: „судитесь съ матерію вашею, судитесь“. Здѣсь призывъ къ отдѣльнымъ членамъ Израиля (см. толк. ко 2, 4). Указаніе на то, что пророкъ и въ разбираемыхъ словахъ (2, 3) обращается къ отдѣльнымъ сочленамъ Израиля, можно видѣть въ переводѣ LXX, гдѣ множ. еврейское אָחִיכֶם и אָחִיכֶם передается единственнымъ „ $\tau\omega\ \alpha\delta\epsilon\lambda\phi\omega\ \dots\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\ \alpha\delta\epsilon\lambda\phi\eta$ “. Отсюда славянск.: „рцыте брату своему... и сестрѣ своей“, т. е. называйте другъ друга во Израилѣ новыми именами благословенныхъ сыновъ Бога²⁾.

Гл. 2, ст. 4.

רִיבֵי בְּאִמְכֶם רִיבֵי בְּיָהוּיָא לֹא אִשְׁתִּי וְאָנֹכִי לֹא אִשְׁתָּ וְהָסֵר וְנִנְיָהּ מִפְּנֵיהּ וְנִנְיָהּ
מִיַּיִן שְׂדֵיחָהּ

Κρίθητε πρὸς τὴν μητέρα ὑμῶν, κρίθητε, ὅτι αὕτη οὐ γυνή μου καὶ ἐγὼ οὐκ ἀνὴρ αὐτῆς. καὶ ἔξαρθῶ τὴν πορνίαν αὐτῆς ἐκ προσώπου μου καὶ τὴν μοιχείαν αὐτῆς ἐκ μέσου μαστῶν αὐτῆς.

Судитесь съ вашею матерью, судитесь; ибо она не жена Моя и Я не мужъ ея; пусть она удалитъ блудъ отъ лица своего и прелюбодѣянiе отъ грудей своихъ.

„Судитесь съ вашею матерью, судитесь“³⁾, взываетъ

¹⁾ Это мнѣнiе повторяетъ Keil (стр. 34), его „предпочитаетъ“ Schmoller (стр. 30), его же держатся Orelli, Nowack и др.

²⁾ Nowack (комм. стр. 16) и Herzog (стр. 376) считаютъ даже нужнымъ исправить въ евр. подлинникѣ множ. אָחִיכֶם и אָחִיכֶם на единственное по переводу LXX. Ср. къ этому Wünsche, стр. 44. Но можно думать, что множ. евр. подлинника передано у LXX единственнымъ именно по смыслу. Множественное мы находимъ у Акилы (*καὶ ταῖς ἀδελφαῖς ὑμῶν*, ср. еще въ Компл. изданiи: *τοῖς ἀδελφοῖς*), въ Пешито и сиро-гекзапл. текстѣ (Field).

³⁾ Призывъ повторяется для большей убѣдительности: указывается этимъ на необходимость безотлагательнаго суда.

Господь къ Израилю устами пророка ¹⁾), „ибо она не жена Моя и Я не мужъ ея“. Жена—это Израиль, отношенія котораго къ Богу еще въ первой главѣ изображались символически подъ образомъ брака. Израиль въ его совокупности—мать по отношенію къ отдѣльнымъ членамъ Израильскаго общества. Этихъ отдѣльныхъ членовъ общественнаго организма призываетъ Господь къ суду съ матерью ихъ. Израиль еще въ будущемъ только назовется אִמִּי и אֲבוֹתַי . Это—обѣтованіе. Отъ обѣтованія же лучшаго будущаго пророкъ переносится мыслью къ плачевному настоящаго Израиля ²⁾), и у него какъ бы невольно вырывается призывъ лучшихъ, еще не испорченныхъ членовъ Израиля—влиять на другихъ, судиться съ матерью своею и побуждать ее къ исправленію ³⁾). „Ибо она не жена Моя и Я не мужъ ея“. Keil считаетъ эти слова обосновывающими אִמִּי . „Судитесь“, такъ передаетъ Keil слова Бога, „судитесь, потому что она (эта мать)—не жена Моя“, потому что она невѣрна своему мужу, своимъ хожденіемъ вслѣдъ боговъ языческихъ измѣнила Богу ⁴⁾). Другіе, не соглашаясь съ Keil'емъ, считаютъ слова „ $\text{בִּי-הוּא אֱלֹהֵינוּ}$ “ относящимися къ בְּאִמִּי . Эти слова, по ихъ мнѣнію, поясняютъ, почему Господь не назвалъ Израиля אִמִּי (женою Моею), а אִמִּי („судитесь“) прямо, непосредственно будетъ связано съ „ אִמִּי אֲבוֹתַי “, „пусть она удалитъ блудъ отъ лица своего“...: послѣднее и есть собственно предметъ и

¹⁾ Hitzig и Nowack (моногр., стр. 18) думаютъ, что здѣсь рѣчь ведется отъ лица пророка. Но что здѣсь въ устахъ пророка рѣчь Господа, это ясно изъ снесенія даннаго мѣста съ ст. 3, 6 и 8.

²⁾ Въ этомъ ассоціативная (логическая) связь 3 и 4 стиховъ. Формальное средство этихъ стиховъ можно видѣть въ томъ, что тотъ и другой начинаются съ *imperativ'a*. Въ послѣднемъ Hitzig хочетъ видѣть указаніе на тѣсную связь ст. 3 и 4 и по мысли (стр. 11). Но это слишкомъ ничтожный и внѣшній признакъ, какъ мы сказали, чтобы только на основаніи его говорить о тѣсной связи стиховъ различныхъ по содержанію: у пророковъ при ихъ ревности по Богѣ и одушевленности слова, чѣмъ особенно дышетъ книга пр. Осіи, рѣчь часто перебѣгаетъ отъ одного лица къ другому (Напр., Ос. 4, 3—4 слѣд.).

³⁾ Keil, Смирновъ, Nowack и др. Извѣстно, что во время поголовнаго, повидимому, почитанія Ваала 7000 не поклонились ему (3 Цар. 19, 18).

⁴⁾ Keil, стр. 36. У Смирнова стр. 18.

⁵⁾ Simson, Wünsche, Nowack въ его монографіи, Cheyne, Bachmann и др.

цѣль суда. Объясненіе это кажется намъ искусственнымъ и излишнимъ. Названіе „ваша мать“ при обращеніи Іеговы къ сынамъ Израиля еще не требуетъ особаго объясненія; это только естественный въ ораторской рѣчи оборотъ языка. Далѣе, „судитесь“, евр.: ׀ִנִּי отъ ׀ִנִּי, „спорить, вести тяжбу, судиться съ кѣмъ-л.“ („съ кѣмъ“—обозначается чрезъ ׀, какъ здѣсь). Самое понятіе ׀ִנִּי предполагаетъ, во первыхъ, что осуждается, изъ-за чего спорять, и, во вторыхъ, чего желаютъ или требуютъ ¹⁾. Здѣсь осуждаются отношенія Израиля къ Іеговѣ: „ибо она не жена Моя“ и т. д. „Судитесь съ матерію своею“, комментируетъ данное мѣсто Кириллъ Александрійскій ²⁾, „за то, что она не сохранила законной любви ко Мнѣ... совершенно пренебрегла чистотою духовнаго общенія со Мною. Не Мнѣ она родила васъ, но другимъ, иначе Я призналъ бы своихъ,—родной отецъ не медлителенъ на милосердіе ко своимъ дѣтямъ, но къ незаконнорожденнымъ коснитъ быть благодѣтельнымъ“. Поэтому-то лучшія дѣти Израиля должны судиться съ матерію своею, чтобы не погибнуть со всѣми: „и дѣтей ея не помилую“, какъ говоритъ далѣе Господь, „ибо они дѣти блуда“ (6 ст.). Поэтому-то они и должны требовать перемѣны отношеній матери ихъ къ мужу—Іеговѣ: „пусть она удалитъ блудъ отъ лица своего“... и т. д. Такъ естественно теченіе мыслей даннаго стиха.

Nowack въ позднѣйшемъ своемъ сочиненіи ³⁾, относясь съ своей отрицательно-критической точки зрѣнія подозрительно къ каждому выраженію книги пророка Осіи, считаетъ выраженіе ст. 4 „ибо она не жена Моя, и Я не мужъ ея“—вставкой позднѣйшаго послѣплѣннаго писца. Основаніемъ для этого служитъ мысль, яко-бы заключающаяся въ словахъ „она не жена Моя, и Я не мужъ ея“, мысль объ окончательномъ разрывѣ союза между Богомъ и Израилемъ, между тѣмъ какъ во время пророчества

¹⁾ Какъ и у LXX: *χοίθητε* отъ *χοίνο*, собств. отдѣлять, выбирать, судить о чемъ по сравненію съ чѣмъ-л., наконецъ, „судиться“—*δικάζω*, какъ перев. у Акилы и Симмаха въ данномъ мѣстѣ (Field. Еще: cod. 86).

²⁾ Стр. 64.

³⁾ Коммент. 17 стр.

Оси этого полнаго отверженія Израиля Богомъ еще не было. Но усматривать такую рѣзкую, крайнюю мысль въ словахъ: „она не жена Моя и Я не мужъ ея“ нѣтъ основаній. Иегова этими словами хочетъ только указать, почему должно „судиться съ матерію“: потому, что она не соблюла условій союза съ Богомъ, вѣрности Ему, и чрезъ то союзъ *юридически* уже какъ бы нарушенъ. „Судитесь съ матерію вашею, судитесь“... „Пусть она удалитъ блудъ отъ лица своего и прелюбодѣянiе отъ грудей своихъ“, т. е. пусть она удалитъ невѣрность, какъ бы такъ говоритъ Иегова, будетъ вѣрна опять Мнѣ, „иначе Я разоблачу ее до нага, выставлю, какъ въ день рожденія“ и т. д. Тогда уже вотъ наступитъ *фактическое* отверженіе Израиля, фактическій разрывъ завѣта. Предупредить эту быстро близящуюся гибель „своей матери“ и лежитъ на обязанности лучшихъ чадъ Израиля.

„Пусть она удалитъ блудъ отъ лица своего и прелюбодѣянiе отъ грудей своихъ“. LXX эти слова передаютъ: „и Я отниму (*каі ѓѓагоѵ*, слав. „и отвергу“) блудъ ея отъ лица Моего и прелюбодѣянiе ея отъ середины сосцовъ ея“. Предпочтеніе, по нашему мнѣнію, должно отдать масоретскому тексту. Масоретское *רצף* („пустъ удалить“) передается у Акилы: *каі ѓφελѣτω* (s. *ѓφωστiσάτω*)¹⁾, а переводъ Акилы, сдѣланный въ началѣ второго вѣка, по признанію недостатковъ употреблявшагося тогда перевода LXX, отличается буквальностью въ передачѣ еврейскаго (разумѣется—тогдашняго) подлинника²⁾. Можно съ вѣроятностію предполагать, что у LXX замѣна 3 лица на 1-ое (*רצף* на *ѓѓагоѵ*) произошла при переводѣ въ цѣляхъ привести это выраженіе въ соотвѣтствіе съ послѣдующимъ ст. 5: „дабы Я не разоблачилъ ее“³⁾. По снесенію съ дальнѣйшими словами 4 ст. болѣе соотвѣтствующей характеру первоначальнаго языка Ветхаго Завѣта (параллелизмъ мысли и выраженія) является передача масоретскаго текста: „блудъ отъ лица ея и прелюбодѣянiе отъ

¹⁾ Field. Ibid. Syro-hexapl. Также въ Пешито, Вульгатѣ; арабскій по LXX.

²⁾ См. Корсунскій „Переводъ LXX“ стр. 101.

³⁾ Ср. Simson, Wünche, Nowack и др.

грудей ея“ (соотвѣтствіе мѣстоименій), чѣмъ греческаго: „отниму блудъ отъ лица Моего и прелюбодѣяніе отъ сре-
дины сосцовъ ея“ (несоотвѣтствіе мѣстоименій). Можно
думать, что замѣна въ послѣднемъ случаѣ мѣст. 3 лица
мѣстоименіемъ 1-го („моего“ вмѣсто „ея“) произошла
вслѣдствіе перестроенія фразы, по зависимости отъ пере-
мѣны בְּפָנָי (иначе $\acute{\alpha}\phi\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\omicron$) на $\acute{\epsilon}\xi\alpha\rho\acute{\omicron}$, и служить, такимъ
образомъ, отголоскомъ этой перемѣны.

„Блудъ отъ лица своего и прелюбодѣяніе отъ грудей
своихъ“, точнѣе съ евр. „отъ середины грудей своихъ“
какъ и у LXX: „ $\acute{\epsilon}\kappa \mu\epsilon\sigma\sigma\omicron\nu \mu\alpha\sigma\tau\omicron\nu\nu \alpha\iota\tau\eta\varsigma$ “. Израиль дол-
женъ оставить свое служеніе идоламъ, долженъ оста-
вить блудъ (евр. בְּזֵנִי) и прелюбодѣяніе (евр. בְּעֵינֵינוּ). Бла-
женный Теодоритъ ¹⁾, разумѣя подъ בְּזֵנִי блудъ и пре-
любодѣяніе, подъ בְּעֵינֵינוּ разумѣетъ „лежащее подъ сос-
цами сердце, отъ котораго исходятъ помышленія злыя,
зависть, убійства, прелюбодѣянія, любодѣянія, и тому по-
добное (Мѡ. 15, 19)“. Ефремъ Сиринъ подъ בְּזֵנִי пони-
маетъ блуженіе Израиля, а подъ בְּעֵינֵינוּ —почитаніе идо-
ловъ домомъ Іуды ²⁾. Hitzig понимаетъ בְּעֵינֵינוּ , какъ наиме-
нованія амулетовъ и украшеній, которыя въ честь идо-
ловъ надѣвались на шею и спускались на грудь ³⁾. Но
изъ снесенія съ ст. 15, на который ссылается Hitzig,
нельзя еще сдѣлать какого-л. вывода, а у Іер. 13, 27 (на
что, какъ на параллель, также указываетъ Hitzig) בְּעֵינֵינוּ упо-
треблено не какъ символъ, а по буквальному значенію
(блудодѣяніе) ⁴⁾, какъ и у Езек. 23, 43. בְּזֵנִי —это блудъ
вообще; בְּעֵינֵינוּ —блудъ замужней женщины. Что это такъ,
что эти имена сами по себѣ въ общей рѣчи указываютъ
на идолопоклонство и невѣрность Іеговѣ Израиля, ясно
изъ общей картины завѣта Израиля съ Богомъ подъ об-
разомъ брака. Къ такому пониманію въ данномъ стихѣ

¹⁾ 256 стр.

²⁾ 127—128 стр.

³⁾ Въ изданіи, какимъ пользуемся мы (1881 г.) Steiner'омъ это мнѣніе
вычеркнуто (стр. 12), но оно есть въ изд. 1852 г. (на стр. 11—12),
1863 г. (Wünsche) и въ старомъ 1838 г. (Бродовичъ). Ср. съ мнѣніемъ
Hitzig'a мнѣніе Nowack'a (коммент. стр. 17). Съ Hitzig'омъ согласны
Scholz, Schegg, Orelli.

⁴⁾ Nowack. Моногр. стр. 19. Сн. Gesenius HWB.

разбираемыхъ словъ склоняется большинство комментаторовъ. Лице и грудь, къ которымъ прилагается блудъ и прелюбодѣйство,—„это части тѣла, на которыхъ особенно открыто проявляется нецѣломудренность развратной женщины“¹⁾. Приложение къ нимъ блуда и прелюбодѣянiя указываетъ на наглость и безстыдство женщины, на наглость и безстыдство удаленiя Израиля отъ Бога и похотливаго хожденiя вслѣдъ идоловъ²⁾.

Гл. 2, ст. 5.

פֶּן־שִׁשְׁשָׁה עָרְמָה וְהִצְנִיחָה פָּנֶיהָ הַלְחֵת וְשִׁמְתִּיהָ כַּמְדָּבָר וְשִׁקָּה פֶּאֶרְךָ צִיִּי
הַמִּתִּיחַ בְּצַמָּה

Ὅπως ἂν ἐκδύσω αὐτήν γυμνὴν, καὶ ἀποκαταστήσω αὐτήν καθὼς ἔ ἡμέρα γενέσεως αὐτῆς. καὶ θήσω αὐτήν ἔρημον καὶ τάξω αὐτήν ὡς γῆν ἄνυδρον, καὶ ἀποκτενοῦ αὐτήν ἐν δίψει.

Дабы Я не разоблачилъ ее до нага, и не выставилъ ее, какъ въ день рожденiя ея, не³⁾ сдѣлалъ ее пустынею, не обратилъ ее въ землю сухую, и не уморилъ ее жаждою.

„Дабы“—евр. פֶּן —употребляется для выраженiя угрозы: „не то“, „чтобы не“, „въ противномъ случаѣ“, какъ Быт. 3, 3; Чсл. 20, 18; 2 Цар. по Р. Б. 20, 6; Iер. 6, 8; Ис. 36, 18 и др. Этою частицею стихъ 5 тѣсно связанъ съ 4 ст. „Вы должны требовать отъ матери своей“, какъ бы такъ взываетъ Господь къ лучшей части Израиля, „чтобы она отняла блудъ отъ лица своего и прелюбодѣянiе отъ середины груди своихъ. Не то Я (или: въ противномъ случаѣ Я) разоблачу ее до нага“, иначе: „чтобы Я не⁴⁾ разоблачилъ ее до нага“. Евр: $\text{פֶּן־שִׁשְׁשָׁה עָרְמָה}$. Глаголь שִׁשְׁשָׁה знач. „обнажать“, грабить (Ос. 7, 1); въ Niph.—раз-

¹⁾ Смирновъ, 18 стр., по Keil'ю. Ibid. у Wünsche, стр. 48, Nowack'a моногр., стр. 19, и комм., стр. 17.

²⁾ Keil, Смирновъ, Simson, Wünsche, Töttermann, Cheyne, Nowack и др.

³⁾ „Не“—Русск. Б. Точнѣе съ евр. „и не“.

⁴⁾ Какъ у LXX: „ὅπως ἂν“, слав.: „яко да совлеку“. Ὅπως ἂν употребляется въ цѣлевыхъ предложенiяхъ для обозначенiя будущаго ожидаемаго, возможнаго подъ условiемъ, какъ Быт. 12, 13; 18, 19; Исх. 13, 9; 20, 26; 33, 13; Числ. 27, 20 и т. д. Правильнѣе переводъ פֶּן черезъ „μηποτε“, какъ у Акилы, Симмаха и Θεοδοτίου, также въ Пешито и Вульгатѣ.

дѣвать; „עָרַמָה פָּשָׁט“—обнажать до нага, какъ у LXX: „ἐκ-
 δύσω αὐτήν γυμνήν“, также Пешито, Вульгата, арабскій
 переводъ. По Wünsche ¹⁾ עָרַמָה происходитъ отъ עָרַם или
 עָרַף „нагой“, „голый“ и указываетъ на глаголь עָרַם (съ
 араб. очищать, обнажать), а не עָרַ. Въ пользу такого
 словопроизводства Wünsche ссылается на удвоенное עָרַמָה въ
 עָרַמָה. Но, по Nowack'у ²⁾, послѣднее еще не указываетъ
 на корень עָרַם: „какъ мало כִּרְטָמִים Быт. 41, 24 отъ корня
 כִּרְטָם или כִּרְמָלִי Ис. 10, 18 отъ כִּרְמָל, но первое отъ כִּרְטָם,
 второе отъ כִּרְם, такъ мало עָרַם отъ עָרַם, но отъ עָרַ (עָרַ,
 עָרַ и проч.); отъ этого корня עָרַ образуется чрезъ древ-
 нее окончаніе עָרַם и удвоеніе „ם“ звуковое, какъ въ
 מַחְמָדִים, נִכְבְּדִים и т. п.“ По Кенникотту очень многіе спи-
 ски имѣютъ вмѣсто עָרַמָה—עָרַמָה и въ Вавил. кодексѣ (изд.
 Strack'a) мы находимъ עָרַמָה. „עָרַם“ (сокращеніе — עָרַם),
 очевидно, отъ корня עָרַם ³⁾. Не служитъ ли это подтвер-
 жденіемъ словопроизводства Wünsche?...

„И не выставилъ ея, какъ въ день рожденія ея“, т. е.
 чтобы я не привелъ ее въ такое состояніе, въ какомъ
 она была въ день ея рожденія. Подъ „днемъ рожденія“
 Израиля, символизируемаго здѣсь подъ образомъ жены,
 одни изъ толковниковъ разумѣютъ время египетскаго раб-
 ства Израиля, другіе ⁴⁾ видятъ въ כִּיִּם הַיְלֵדָה указаніе на
 начальный пунктъ самостоятельности Израиля по Исх. 9,
 18 (ср. 24 ст. מִאֲזַי הָיָה לְיִשְׂרָאֵל) или на исходъ Израиля изъ
 Египта ⁵⁾. По нашему мнѣнію выраженіе כִּיִּם הַיְלֵדָה имѣетъ
 значеніе не по указанію на извѣстный моментъ въ исто-
 ріи Израиля, а главнымъ образомъ по внутренней идеѣ,
 которая выражается этимъ образомъ. Говоря, „что Я при-
 веду ее (жену) въ то состояніе, въ которомъ она была
 въ день рожденія ея“, Господь хочетъ указать на выс-
 шую степень безпомощности и униженія, которое ожи-
 даетъ Израиля, какъ кара, если онъ не исправится. По-
 этому можно כִּיִּם הַיְלֵדָה понимать по идеѣ въ приложеніи

¹⁾ Стр. 49.

²⁾ Стр. 19—20.

³⁾ Такъ Gesenius. HWB.

⁴⁾ Keil, Wünsche.

⁵⁾ Hitzig, Simson, Nowack и др.

самаго образа только къ женѣ-символу, даже безъ приложенія къ символизируемому, т. е. прошлому Израиля ¹⁾). Если же понимать $\text{כִּי הַיּוֹם הַזֶּה}$ въ приложеніи къ прошлому Израиля, то подъ состояніемъ „дня его рожденія“ удобнѣе разумѣть вмѣстѣ съ Θεодоритомъ состояніе Израиля во время рабства Египетскаго. „Днемъ рожденія“, комментируетъ слова Господа блаж. Θεодоритъ ²⁾), „называетъ Онъ пребываніе въ Египтѣ. Оставляю ее лишеною Моего о ней промысленія, сдѣлаю, что будетъ въ рабствѣ у Ассиріянъ, какъ рабствовала Египтянамъ“, $\text{כִּי הַיּוֹם הַזֶּה}$ (въ словѣ כִּי), по справедливому замѣчанію Wünsche, ³⁾ указываетъ подобіе состоянія, къ которому возвращень будетъ Израиль за свое блужденіе. У LXX евр. „ $\text{וְלֹא הִצַּדִּיקָהּ}$ “ ($\text{וְלֹא הִצַּדִּיקָהּ}$ —„и не выставилъ ея“) передано глаголомъ ἀποκαθίστημι, что значитъ именно— „возстановлять, приводить въ прежнее положеніе“. Еврейское же $\text{כִּי הַיּוֹם הַזֶּה}$ у LXX передано „καθὼς ἡ ἡμέρα γενέσθωσιν αὐτῆς“ ⁴⁾). Пешито въ своей передачѣ евр. подлинника даетъ евр. выраженію $\text{כִּי הַיּוֹם הַזֶּה כַּמִּצַּחֲתָהּ}$ смыслъ указанія на состояніе Израиля въ день его рожденія: „et reddam eam qualis erat die quo nata est“ (Waltonus), ibid. Вульгата. $\text{כִּי הַיּוֹם הַזֶּה}$ въ смыслѣ указанія на состояніе униженія и безпомощности Израиля болѣе приложимо къ состоянію его въ Египтѣ, чѣмъ къ начальному пункту самостоятельности Израиля (Simson), или къ моменту исхода Израиля изъ Египта (Hitzig); въ обоихъ послѣднихъ случаяхъ униженное и бѣдственное состояніе Израиля оставалось уже въ прошломъ. Дитя женскаго пола, обнаженное, какъ символъ униженнаго состоянія, употребляется еще въ книгѣ прор. Іезекіиля въ 16 гл. въ приложеніи къ Іерусалиму ⁵⁾). Здѣсь этотъ образъ раскры-

¹⁾ Такъ Baslmann стр. 15—16.

²⁾ 257 стр. За нимъ Keil, Wünsche и др.

³⁾ Стр. 50.

⁴⁾ Въ компл. „ὡς ἡμέρα“, въ нѣкоторыхъ спискахъ у Holmes'a: „ἐν ἡμέρα“, или „καθὼς ἡμέρα“, „καθὼς ἐν ἡμέραις“, какъ бы съ указаніемъ на цѣлый періодъ. Ср. съ LXX переводъ арабскій.

⁵⁾ Keil обобщаетъ образъ 16 г. кн. пр. Іезекіиля и прилагаетъ его вообще къ судьбѣ всего Израиля, а „обнаженіе“—къ состоянію Израиля въ Египтѣ (Смирновъ стр. 18—19) Simson (ср. Cheyne, стр. 48) на томъ основаніи, что у пр. Іезекіиля (16, 4) рѣчь о дочери Іерусалима, не на-

вается подробно: дитя изображается не только нагимъ, но и брошеннымъ на полъ безъ призора, покрытымъ нечистотою. „Чтобы я не лишилъ ее своего попеченія“, какъ бы такъ говоритъ Господь, „не унижилъ и не обезславилъ ее“ и, затѣмъ, переходя отъ образной рѣчи къ простой, Господь добавляетъ: „чтобы не сдѣлалъ ея пустынею, не обратилъ ея въ землю сухую и не уморилъ ее жаждою“ (5б). Послѣднія выраженія болѣе приложимы къ странѣ, населенной Израилемъ, чѣмъ къ Израилю, какъ націи, символизируемой въ 5а женщиною. Несоотвѣтствіе объектовъ въ первой и во второй половинѣ стиха, обращая вниманіе экзегетовъ, заставляетъ ихъ подозрѣвать точность текста 5б ст. Считая для 5б объектомъ объектъ 5а—Израиля, какъ націю, они или думаютъ, что въ בְּמַדְבָּר и לִישׁוֹן послѣ בְּ опущено בְּ ¹⁾, или считаютъ нужнымъ исправить בְּמַדְבָּר и לִישׁוֹן въ בְּמַדְבָּר и לִישׁוֹן (т. е. בְּ на בְּ) ²⁾. Подтвержденіе для послѣдняго мы могли бы найти въ нѣкоторыхъ спискахъ Кенникотта, также въ Комплютенскомъ изданіи греческаго текста, гдѣ $\xi\rho\eta\mu\omicron\nu\sigma$ LXX-ти передано чрезъ $\epsilon\iota\rho\eta\mu\omicron\nu\sigma$, но такихъ измѣненій нѣтъ въ большинствѣ еврейскихъ кодексовъ и во всѣхъ, кромѣ Компл. изд., кодексахъ греческихъ. בְּמַדְבָּר — это второй винительный при לִישׁוֹן , какъ у LXX: „ $\kappa\alpha\iota\ \theta\eta\sigma\omega\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \xi\rho\eta\mu\omicron\nu\sigma$ “ ³⁾, а לִישׁוֹן — при לִישׁוֹן : у LXX во всѣхъ спискахъ передается — „ $\omega\varsigma\ \gamma\eta\nu\ \dot{\alpha}\nu\theta\rho\omicron\nu\sigma$ “, также въ Пешито и арабскихъ переводахъ. На основаніи согласія всѣхъ списковъ, $\epsilon\iota\rho\eta\mu\omicron\nu\sigma$ Компл. изданія можно считать ошибочнымъ, замѣна же въ нѣсколькихъ спискахъ Кенникотта въ словахъ בְּמַדְבָּר и לִישׁוֹן буквы בְּ буквою בְּ при сходномъ начертаніи этихъ буквъ естественно объясняется ошибкою переписчиковъ.

Какъ теперь примирить различіе объектовъ въ ст. 5а

ходить въ этомъ параллелизмѣ подтвержденія для пониманія выраженія „день рожденія“ согласно съ Keil'емъ и Wünsche по Θεοδωρίτῃ. Но вѣдь для толкованія то важенъ параллелизмъ символа по его идее.

¹⁾ См. Simson, стр. 92, прим. Ср. Nowack; моногр. стр. 20.

²⁾ Graetz въ его „Emendationes“.

³⁾ Въ Александр. и Мархалианскомъ спискахъ— $\omega\varsigma$ предъ $\xi\rho\eta\mu\omicron\nu\sigma$, также во многихъ кодексахъ по Holmes'у, въ Пешито и арабскомъ переводѣ.

и 5б? Nowack въ его монографіи не находитъ возможнымъ „принять съ Hitzig'омъ за объектъ 5б страну, а скорѣе, какъ и прежде, женщину: ее Іегова хочетъ сдѣлать пустыней и похжей на землю сухую и уморить жаждою“¹⁾. Женщина, символъ, дѣйствительно объектъ и для 5а и для 5б, но символизируемое ею все же остается различнымъ: черты 5а приложимы къ Израилю, какъ націи, а черты 5б—къ странѣ, имъ населенной. Естественное объясненіе, по нашему мнѣнію, можно найти въ той тѣсной связи, въ какой мыслились еврейская нація и страна: въ сознаніи еврея это было что-то недѣлимое. „Обрати вниманіе на то“, пишетъ Cheyne при объясненіи даннаго мѣста²⁾, „какъ у Осіи понятія „земля“ и „народъ“ совпадаютъ... Национальность, страна, религія — три нераздѣльные идеи. Вотъ почему Осія, хотя начинается рѣчь фигурою „обнаженія“, незамѣтно переходитъ къ формамъ выраженій, свойственныхъ землѣ“. Чтобы убѣдиться въ справедливости разсужденія Cheyne, для этого достаточно, кажется намъ, сопоставить со ст. 5 стихи 10—14 и 16 той же главы. Эти стихи уясняютъ намъ смыслъ ст. 5б. „Чтобы не сдѣлалъ пустынею и не обратилъ³⁾ въ землю сухую“, т. е. чтобы не отнялъ у нея „хлѣбъ, вино, елей, серебро, золото, шерсть, ленъ“ (10—11 ст.), чтобы „не опустошилъ виноградныя лозы ея“ (14 ст.), чтобы не сдѣлалъ ее, словомъ, пустыней жаждущею, неплодоносной страной (רָבֵבָה совершенно синонимъ съ אֶרֶץ יָבֵשׁ и символъ ненаселенности, безплодія) „и не уморилъ ея⁴⁾ жаждою“⁵⁾. Послѣднее выраженіе употреблено для усиленія того же образа безводной и безплодной земли, какою сдѣлаетъ Іегова Палестину, чтобы наказать Израиля за его блужденіе (ср. ст. 11—14).

Такъ, по ст. 5, Іегова угрожаетъ Израилю, если онъ

¹⁾ Стр. 20.

²⁾ 48 стр. Ср. Wellhausen, стр. 98.

³⁾ Масоретское רָבֵבָה Пешито не переводить, но оно должно быть добавлено въ соотвѣтствіе съ предшествующимъ. Sebök, стр. 11.

⁴⁾ Евр.: אֶרֶץ יָבֵשׁ. Объ измѣненіи гласныхъ въ этомъ словѣ см. G.-K. § 72, w. (стр. 195—196)

⁵⁾ Съ еврейскаго и LXX точнѣе: „въ жаждѣ“.

не прекратитъ своего блуженія (ст. 4), состояніемъ безславія и униженности (5а) и лишеніемъ естественныхъ благъ страны, которыя давались прежде женѣ мужемъ въ изобиліи. Но призывъ Израиля къ исправленію (4 ст.) высказывается, какъ несбыточная надежда. Развращенная нація должна будетъ понести наказаніе, должны будутъ погибнуть и отдѣльные члены ея.

Гл. 2, ст. 6—7.

וְאֵת-פְּנֵיהָ לֹא אֲרַחֵם בְּנֵי וְנָוִים הִמָּה: כִּי זָנְחָה אִמָּם הַיְבִישָׁה הַזֹּאת כִּי אִמָּה
אָלְכָה אֶחָרַי מֵאֶהְבִּי נָחַנִּי לְחָמִי וּמִיָּמִי צָמְרִי וּפְשָׁתִי שָׁמְנִי וְשִׁקְוִי:

Καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς οὐ μὴ ἐλεήσω, ὅτι τέκνα πορνείας ἐστίν. ὅτι ἐξῆπ' ὀρευσεν ἢ μήτηρ αὐτῶν, κατήσχηνεν ἢ τεκοῦσα α'τά, ὅτι εἶπεν Πορεύσομαι ὀπίσω τῶν ἐραστῶν μου τῶν διδ' ἄντων μοι τοὺς ἄρτους μου καὶ τὸ ὕδωρ μου καὶ τὰ ἱμάτιά μου καὶ τὰ ῥόβιά μου, τὸ ἔλαιόν μου καὶ πάντα ὅσα μοι καθήκει.

И дѣтей ея не помилую; потому что они дѣти блуда. Ибо блудодѣйствовала мать ихъ, и осрамила себя зачавшая ихъ; ибо говорила: пойду за любовниками моими, которые даютъ мнѣ хлѣбъ и воду, шерсть и ленъ, елей и напитки.

„И дѣтей ея (т. е. женщины—Израиля) не помилую“, говоритъ Господь, „потому что они дѣти блуда“. בְּנֵי וְנָוִים— не по рожденію своему отъ грѣховной матери, а по средству съ ней ихъ внутренняго существа (ср. объясн. къ 1, 2), по врожденному имъ образу мыслей и врожденнымъ порочнымъ наклонностямъ ¹⁾, „потому что погрязли въ худыхъ дѣлахъ матери своей“ (Ефремъ Сиринъ) ²⁾. Поэтому-то развращенные, какъ весь народъ, и неспособные внять призыву пророка (ст. 4), погибнуть и отдѣльные члены Израиля.

Nowack въ его монографіи „Der Prophet Hosea“ ³⁾ считаетъ стихи 5 и 6 связанными между собою не формально только, но и по мысли, стихъ же 7, по его мнѣнію, долженъ быть отнесенъ непосредственно къ 4 ст., какъ объ-

¹⁾ Orelli, Bachmann, Keil, Cheyne, Nowack и др.

²⁾ Стр. 128. Ср. Блаж. Θεодоритъ, стр. 257.

³⁾ Стр. 20—21.

ясненіе ненормальныхъ отношеній между названными въ 4 ст. мужемъ и женою. Въ позднѣйшемъ своемъ комментаріи Nowack, отрицая также связь между 7 стихомъ и 6б и считая ст. 7 непосредственнымъ основаніемъ для 4, отрицаетъ связь и между 5 и 6 ст. Стихъ 6-ой у него является, такимъ образомъ, обособленнымъ, разрывающимъ крѣпкую связь между 5 и 7 стихами, онъ ничто иное, какъ „позднѣйшая вставка“¹⁾. Отрицаніе подлинности ст. 6 и особое распредѣленіе Nowack'омъ стиховъ по ихъ связи основаны въ существѣ дѣла на отсутствіи формальной связи между 5 и 6 ст. Признавая первоначально логическую связь между 5 и 6 ст., Nowack затѣмъ счелъ болѣе удобнымъ вычеркнуть 6 ст. изъ текста. На самомъ же дѣлѣ отсутствіе формальной связи между 5 и 6 ст. и самостоятельность послѣдняго съ этой стороны говорятъ не о неподлинности ст. 6, а только о томъ, что рѣчь пророка не построена формально, безконечно-длиннымъ, нѣмецкимъ періодомъ, какъ бы хотѣлось Nowack'у. Что стихъ 6 нѣсколько отрывочень,—это соотвѣтствуетъ вообще характеру стиля книги пр. Осіи. Что упущена формальная связь,—это вполне естественно для человѣка, горячо воодушевленнаго извѣстною идеею, когда при быстро выливающихъ на бумагу мысляхъ упускается невольно формальная связь между ними (если не считать такую waw въ словѣ ст. 6: -וַיִּשְׁׁ). Рѣзкіе переходы, скачки, отрывочныя сентенціи не рѣдки у нашего пророка. Да и основательно ли смотрѣть на изложеніе книги пророка съ точки зрѣнія современнаго строенія рѣчи? Не должно также упускать изъ вида, что для насъ еще вопросъ, насколько былъ образованъ пророкъ Осія...

Ни въ одномъ изъ существующихъ кодексовъ книги Осіи ст. 6 не вычеркивается. Связь между ст. 5 и 6 логическую (которую признавалъ ранѣе и Nowack) мы установили. Не согласны мы съ Nowack'омъ и въ томъ, что между 6б и 7 ст. нѣтъ совсѣмъ связи и ст. 7 обосновываетъ непосредственно ст. 4. Мы не хотимъ сказать, что между 4 и 7 ст. нѣтъ связи (мысли у пророка идутъ

¹⁾ Стр. 18.

тѣсно связанными между собою), а только то, что ст. 7 связанъ и съ 6б, что непосредственно-то онъ примыкаетъ къ нему. „И дѣтей ея не помилую, потому что они дѣти блуда, ибо блудодѣйствовала мать ихъ и осрамила себя зачавшая ихъ“ (6—7). Дѣти будутъ наказаны, какъ бы такъ говоритъ пророкъ отъ лица Іеговы, потому что они дѣти блуда, они по внутреннимъ врожденнымъ склонностямъ, по природѣ своей истинныя дѣти своей матери, а между тѣмъ (12) мать ихъ (или: мать же ихъ) блудодѣйствовала и т. д.; дѣти не будутъ помилованы: они дѣти блуда, по природѣ и дѣламъ подобны матери, потому что (12) блудодѣйствовала мать ихъ... Формальная связь ст. 7 съ ст. 6—союзъ 12, и затѣмъ она ясна изъ мѣст. 3 лица въ словахъ וְאֶת־בָּנֶיהָ и וְאֶת־אִמָּהֶם : „и дѣтей ея не помилую, ибо блудодѣйствовала мать ихъ и осрамила себя зачавшая ихъ“ (и у LXX: *ἢ μητέρα αὐτῶν... ἢ τεκοῦσα αὐτά*, также Пешито, араб. и др.). Такъ именно евр. 12 можетъ быть передано словами: „потому что“, или: „а между тѣмъ“, или: „же“, при чемъ не утратится и причиннаго отгѣнка 12¹). Въ послѣднемъ смыслѣ понимаютъ и передаютъ въ данномъ мѣстѣ 12 Simson, Wünsche, да и Nowack въ своей монографіи говоритъ: „возможно было бы еще 12 стиха 7 понимать не какъ обосновывающее, а въ смыслѣ увѣренія, соотвѣтственно нашему нѣмецкому „ja“ (же. вѣдь), такъ что ст. 7 являлся бы тѣсно связаннымъ съ ст. 8 и 9“²). Таково, дѣйствительно, теченіе мыслей у пророка. Онъ отъ имени Іеговы призываетъ лучшихъ членовъ Израильскаго народа судиться съ ихъ блудной матерью, требовать отъ нея законныхъ и нравственныхъ отношеній къ супругу (4 ст.), иначе Богъ накажетъ ее (5 ст.). Но въ пророческомъ своемъ созерцаніи Осія видитъ, что этотъ призывъ—несбыточная надежда, что отдѣльные члены безсильны поднять нравственность Израиля, что и они вмѣстѣ съ матерью, увлеченные общимъ потокомъ нечестія, погибнуть, какъ дѣти блуда, подобныя той, ко-

1) Въ 12 и сравнительный отгѣнокъ. „12“ 7-го стиха передано у LXX *ὅτι*, что также соединяетъ въ себѣ эти отгѣнки.

2) Стр. 21. Simson, стр. 93; Wünsche, стр. 53.

торая блудодѣйствовала и осрамила себя. Такъ пророкъ опять возвращается къ картинѣ беззаконій матери (связь 4 и 7 ст.), затѣмъ (8 и 9 ст.) переходитъ къ описанію кары, которая постигнетъ мать эту, Израиля, за ея блуженіе. „Ибо блудодѣйствовала мать ихъ и осрамила себя зачавшая ихъ“. „Осрамила себя“, евр. הִבִּישָׁה. Это—Hiph. по производству отъ глагола בִּישׁ съ значеніемъ же отъ глагола בִּישׁ. Въ грамматикѣ¹⁾ читаемъ: „בִּישׁ быть пристыженнымъ, Hiph. הִבִּישׁ, но еще הִבִּישׁ, הִבִּישׁ²⁾, какъ отъ בִּישׁ по аналогіи глаголовъ בִּישׁ“. בִּישׁ—стыдиться, собств. подниматься, возбуждаться, нанести позоръ, осрамить. „Обыкновенно Hiph. этого глагола“, говоритъ Nowack³⁾, „имѣетъ значеніе: „быть пристыженнымъ“ (Іер. 2, 26; 6, 15; 8, 12 и др.), что неподходяще къ контексту; мы скорѣе можемъ полагать, что многіе глаголы, которые въ Kal обозначаютъ состояніе или качество, выражаютъ въ Hiph. *дѣятельное упражненіе*, такъ что הִבִּישׁ значитъ: нанести позоръ, осрамить, ср. Притч. 10, 5“. Съ Nowack'омъ въ данномъ случаѣ согласно большинство комментаторовъ⁴⁾. Глаголомъ съ подобнымъ же значеніемъ передаютъ еврейское הִבִּישׁ и LXX: κατήσχηνεν, также Пешито, арабск. и др. Perfecta (הִבִּישָׁה и הִבִּישָׁה, какъ и послѣдующее הִבִּישָׁה) стоятъ для означенія дѣйствія прошедшаго, продолжающагося и въ настоящемъ.

„Ибо говорила: пойду⁵⁾ за любовниками моими“. מִלִּבְיָהֵם, „любовники“,—разумѣются не другія племена (ассиріяне, сиріяне и египтяне)⁶⁾, но языческіе боги, какъ ясно изъ сравненія ст. 7 съ ст. 10 и 15. Іегова давалъ женѣ „хлѣбъ и

¹⁾ G.-K. § 78, b., стр. 215.

²⁾ הִבִּישׁ въ данномъ мѣстѣ по масор. тексту; בִּישׁ встрѣчается во многихъ спискахъ у Кенникотта.

³⁾ Стр. 21 его монографіи.

⁴⁾ Orelli, Wellhausen, Bachmann, Wünsche, Töttermann, Simson, Keil, Scholz.

⁵⁾ „מִלִּבְיָהֵם אָחֲרַי“—у LXX: πορεύσομαι ὀπίσω, „пойду сзади“; точное у Симмаха, въ Алекс. списокѣ, сл. 26, 49, 106, 233 (Holmes)—ἀκολουθήσω, „послѣдую“, съ отбѣнкомъ принаравливанія къ кому-л., послушанія кому-л. Въ Пешито и араб. „sequar“ (Waltonus).

⁶⁾ Какъ это думали древніе толковники, Таргумъ, бл. Іеронимъ, какъ у Езек. 23, 5 и 9 (Simson, 94 стр.).

вино, серебро и золото“ (10 ст.), а она думала, что все это даютъ ей ея любовники (ст. 7), поэтому она ходила за ними (7 ст. и 15 ст.), а Бога забывала (ст. 15). Она блудодѣйствовала и срамила себя, ибо срамъ для Израиля—идолопоклонство его (Ос. 9, 10).

„За любовниками своими, которые даютъ мнѣ хлѣбъ и воду, шерсть и ленъ, елей и напитки“ (7б), т. е. средства пропитанія, одежду, благовонныя масти и напитки. Славянскій переводъ (буквально по переводу LXX) даетъ такую передачу даннаго мѣста: „пойду въ слѣдъ похотниковъ моихъ, дающихъ мнѣ хлѣбы моя, и воду мою, и ризы моя, и плащаницы моя, и масло мое, и вся, елика мнѣ достоятъ“. LXX перевели евр. подлинникъ, очевидно, не буквально, а по смыслу: они обобщаютъ наименованія частныхъ предметовъ подлинника и къ этому еще прибавляютъ: „*καὶ πάντα, ὅσα μοι καθήκει*“¹⁾. Что это такъ, ясно изъ древнихъ греческихъ кодексовъ, гдѣ нѣкоторыя отдѣльныя слова евр. текста переводятся буквально (безъ обобщенія). *שׁוּבַן וְלֵבַן* — шерсть и ленъ—передано у LXX: „*τὰ ἱμάτια μου καὶ τὰ ὀθόνια μου*“, а въ другихъ греческихъ кодексахъ буквально съ евр.: *τὰ ἕρῳά μου*, у Акилы: „*καὶ τ' ἕριον μου καὶ τὸ λίνον μου*“, т. е. и *שׁוּבַן* передано ближе къ подлиннику, какъ и въ Пешито²⁾. *שׁוּבַן וְלֵבַן* — елей и напитки, LXX: „*τὸ ἔλαιόν μου καὶ πάντα ὅσα μοι καθήκει*“. Предъ *τὸ ἔλαιον* въ Мархалианскомъ спискѣ, на поляхъ (Swete), и въ очень многихъ спискахъ по Holmes'у прибавлено: *καὶ τὸν οἶνον*. *שׁוּבַן*— у Акилы передано: *καὶ τὸν ποτισμόν*; точнѣе *שׁוּבַן* — „напитки“, какъ въ Русской Библии. Здѣсь разумѣется, очевидно, и вино и разныя перебродившія жидкости (ср. 4, 11), добытыя изъ такихъ плодовъ, какъ финики, фиги, изюмъ и проч.³⁾. Этими напитками, равно хлѣбомъ, виномъ, шерстью, льномъ и благовонными мастями, дѣйствительно, была богата Палестина въ дни процвѣтанія ея при Иеровоамѣ II.

¹⁾ То же замѣтно въ Пешито и араб. переводѣ.

²⁾ По Walt.: „linum“, см. Sebök. Также и въ сиро-гекзапл. текстѣ.

³⁾ Cheyne, стр. 49.

Гл. 2, ст. 8—10.

לִבְנֵי הַנְּנוּי־שָׂךְ אֶת־דְּרֹכָךְ בְּפִי־רַיִם יַגִּידֵנִי אֶת־גִּדְרָה וְנִתְיַבֹּתִיהָ לֹא תִמְצָא: וְרִדְפָה אֶת־מֵאֲהַבֶּיהָ וְלֹא־תִשָּׂי אֹתָם וּבִקְשָׁתָם וְלֹא תִמְצָא וְאָמַרְתָּ אֵלֶיהָ וְאָשׁוּבָה אֵל־אִישִׁי הַרְאִשׁוֹן כִּי טוֹב לִי אִזּוֹ מֵעַתָּה: וְהוּא לֹא יָדָעָה כִּי אֲנִכִּי נִחַמִּי לָהּ הַדָּגֵן וְהַתְּרוּשׁ הַיֹּצֵהֶר וְכֶסֶף הַרְפִּיתִי לָהּ וְזָהָב עָשִׂי לַבְּעָלִ:

Διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ φράσσω τὴν ὁδὸν αὐτῆς ἐν σκόλοψιν, καὶ ἀνοιχοδομήσω τὰς ὁδοὺς καὶ τὴν τρίβον αὐτῆς οὐ μὴ εὗρη κα, καταδιώξεται τοὺς ἐραστὰς αὐτῆς καὶ οὐ μὴ καταλάβῃ αὐτούς, καὶ ζητήσῃ αὐτούς καὶ οὐ μὴ εὗρη αὐτούς, καὶ ἐρεῖ Πορεύσομαι καὶ ἐπιστρέψω πρὸς τὸν ἄνδρα μου τὸν πρότερον, ὅτι καλῶς μοὶ ἦν τότε ἢ νῦν. καὶ αὕτη οὐκ ἔγνω ὅτι ἐγὼ ἔδωκα αὐτῇ τὸν σίτον καὶ τὸν οἶνον καὶ τὸ ἔλαιον, καὶ ἀργύριον ἐπλήθυνα αὐτῇ· αὕτη δὲ ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ ἐποίησεν τῇ Βάαλ.

За то вотъ, Я загорожу путь ея тернами, и обнесу ее оградю, и она не найдетъ стезей своихъ; и погонится за любовниками своими, но не догонитъ ихъ; и будетъ искать ихъ, но не найдетъ, и скажетъ: поиду я, и возвращусь къ первому мужу моему; ибо тогда лучше было мнѣ, нежели теперь. А не знала она, что Я, Я давалъ ей хлѣбъ и вино и елей, и умножилъ у ней серебро и золото, изъ котораго сдѣлали истукана Ваала.

Ст. 8 и 9 содержатъ прещенія Іеговы на блуднаго Израиля. „За то вотъ Я загорожу путь ея тернами“, съ евр. точнѣе: „путь твой“— דרכך , т. е. употребленъ суффиксъ второго лица, а въ дальнѣйшихъ словахъ: „и обнесу ее оградю“ (אֶת־מֵאֲהַבֶּיהָ) употребленъ суффиксъ 3 лица. Cheyne ¹⁾ думаетъ, что второе лицо (דרכך) смѣняется на 3-ье (דרכה) вслѣдствіе возбужденія говорящаго, во гнѣвѣ. Но большинство новѣйшихъ толковниковъ ²⁾ считаютъ нужнымъ исправить масоретское דרכך на דרכה , т. е. суффиксъ второго лица замѣнить суффиксомъ третьяго. Такое измѣненіе естественно въ pendant къ послѣдующимъ אֶת־גִּדְרָה и נִתְיַבֹּתִיהָ . Суффиксы третьяго лица мы находимъ и въ переводѣ даннаго выраженія у LXX: דרכה передано чрезъ τὴν ὁδὸν αὐτῆς . Въ דרכה въ ה долженъ быть поставленъ marrik . ³⁾ Онъ есть

¹⁾ 49 стр.

²⁾ Graetz, Wellhausen, Nowack.

³⁾ Nowack, Orelli, Bachmann, Simson, Töttermann, Wünsche и др.

въ Вавилон. кодексѣ (изд. Strack'a) и въ нѣкоторыхъ другихъ ¹⁾. У LXX פָּרַחъ переведено τὰς ὁδοὺς, безъ мѣстоименія 3 лица, но это мѣстоименіе (αὐτῆς) есть у Акилы, Симмаха, Θεοδοτίона, въ кодексахъ Алекс., Мархалианскомъ, въ Комплютенскомъ и Алдинскомъ изданіяхъ, у Θεοφιλάкта, Иеронима, во многихъ кодексахъ, перечисленныхъ у Holmes'a, въ Пешито и арабск. переводѣ. פָּרַחַתִּי — собств. „отрѣжу“, „отдѣлю загородью“, т. е. путь ея, „отсѣку загородями“, по Р. Б.: „обнесу ее оградой“. У LXX евр. подлинникъ переданъ болѣе по смыслу ²⁾: ἀνοικδομήσω τὰς ὁδοὺς, слав. „возгражду распутія ея“; ближе къ масоретскому тексту передаютъ Симмахъ (καὶ ἐμφραγμὸν κατ' αὐτῆς περιοικδομήσω), Θεοδοτίонъ (... τὸ τεῖχος αὐτῆς) и Акила (καὶ φράζω τὸν φραγμὸν αὐτῆς) ³⁾. Еписк. Палладій согласно съ Ефремомъ Сир. такъ объясняетъ прещенія Божіи Израилю въ ст. 8: „подъ терніемъ разумѣются бѣдствія, наказанія; подъ путемъ—идолослуженіе“ ⁴⁾. Подъ наказаніями здѣсь разумѣются неудачи и несчастія Израильскаго царства предъ плѣненіемъ и главнымъ образомъ бѣдствія плѣна. Самое наказаніе Іеговы, какъ всегда, имѣетъ педагогическую цѣль—воспитать Израиля и возвратить его къ Іеговѣ. „Самое наказаніе“, по словамъ Блаж. Θεοдорита ⁵⁾, „исполнено человеколюбія, ибо приводитъ къ оставленію нечестія“. Поражаемая мужемъ своимъ—Господомъ, бѣдствующая и страждущая жена „погонится за любовниками своими, но не догонитъ ихъ; и будетъ искать ихъ, но не найдетъ“ (9а). Она съ особенною ревностію устремится къ идоламъ ⁶⁾, чтобы найти у нихъ помощь въ нуждѣ: она думаетъ, что они „даютъ ей хлѣбъ и воду, шерсть и ленъ,

¹⁾ См. Töttermann, стр. 59; Nowack, моногр. стр. 21—22.

²⁾ Пешито передаетъ данное выраженіе несомнѣнно по смыслу послѣдующаго: „opseriam semitas ejus, ut (чего нѣтъ въ евр. и у LXX) viam non inveniatur“ (Waltonus). Ср. Sebök, стр. 11.

³⁾ Также въ сиро-гекзапл. текстѣ, и у Holmes'a еще читаемъ: „καὶ φραγῆσομαι“ Complut. „et obstruam“ Origen. iii. 620. Hieron.

⁴⁾ Стр. 14.

⁵⁾ Стр. 257.

⁶⁾ פָּרַחַתִּי Piel отъ פָּרַח „слѣдовать, преслѣдовать“, Pi. „съ особенною ревностію преслѣдовать“, „гнаться“.

елей и напитки“ (ст. 7) и сильны помочь ей ¹⁾). Но тщетны ея надежды: она только увидитъ ничтожность любовниковъ своихъ, пойметъ ихъ безсиліе, сознаетъ ихъ суетность и скажетъ: „пойду я, и возвращусь къ первому мужу моему, ибо тогда лучше было мнѣ, нежели теперь ²⁾“. Обратится Израиль въ нуждѣ своей къ мужу своему, къ Іеговѣ: „въ скорби своей“, говоритъ Іегова устами того же пророка Осіи объ Израильтянахъ, „они съ раннего утра будутъ искать Меня, и говорить: пойдемъ и возвратимся къ Господу“ (6, 1). Подъ вліяніемъ бѣдъ и наказаній произойдетъ переворотъ въ душѣ Израиля, онъ возвратится къ Іеговѣ, сознаетъ, что это его единый истинный Богъ, Которому онъ долженъ поклоняться и по заповѣдямъ Котораго долженъ жить, что Іегова единый Источникъ всякаго благосостоянія и процвѣтанія (ст. 10). Но это сознаніе у Израиля явится только въ будущемъ, теперь его нѣтъ. Переносясь мыслью къ этому настоящему, пророкъ отъ лица Господа восклицаетъ объ Израилѣ, какъ блудной женѣ: „а не знала она, что Я, Я давалъ ей хлѣбъ и вино и елей“... и т. д. (10 ст.). Nowack въ позднѣйшемъ своемъ комментарий отрицаетъ принадлежность Осіи 8 и 9 ст. второй главы, считая ихъ позднѣйшей глоссой ³⁾. По его мнѣнію 8 и 9 ст. разрываютъ связь между 7 и 10 ст., связанными непосредственно: въ 7 и 10 ст. рѣчь объ одномъ и томъ же, въ одинаковыхъ выраженіяхъ, по мысли 10-й ст.—прямое противоположеніе 7-му: „ибо говорила.., а не знала она“... и т. д. Но такая связь и по мысли и по сход-

¹⁾ Здѣсь видна связь по мысли ст. 7 и 9а. Ср. ниже мнѣніе Nowack'a о 8 и 9 ст.

²⁾ Евр. $\text{לֵךְ אֶתְּךָ אֶתְּיָדְךָ אֶתְּיָדְךָ}$ —передано у LXX: „*ὅτι καλῶς μοι ἦν τότε ἢ νῦν*“. По Simson'у (стр. 94): „Альдинск. и Комплют. изданія (у Holmes'a мы находимъ еще нѣсколько списковъ) неправильно переводятъ евр. לֵךְ —*καλός*“. Дѣйствительно, это было бы не согласно съ послѣдующимъ *μοι. Καλῶς* мы находимъ въ большинствѣ главныхъ греческихъ списковъ. Правильнѣе было бы собственно передать евр. подлинникъ чрезъ „*ὅτι κάλλιον*“, т. е. чрезъ сравнит. степень нарѣчія, но и „*καλῶς*“ въ сочетаніи съ ἦ м. б. употреблено съ такимъ же значеніемъ. Ср. у LXX употребленіе сравнительной степени отъ *καχός*. Корсунскій, „Переводъ LXX“, 403 стр.

³⁾ Стр. 19.

ству выражений этихъ стиховъ еще не говорить о ихъ непосредственной связи и не даетъ достаточнаго основанія подозрѣвать подлинность 8 и 9 стиховъ. Ст. 8 съ 7 формально связаны чрезъ לֵב^1). Что стихъ 8 принадлежитъ Осіи, за это говоритъ уже снесеніе его съ 15 и 16 ст., что между 7 и 9а есть связь по мысли, это мы уже видѣли ²⁾. По 7б, женщина слѣдуетъ за любовниками своими, т. е. почитаетъ идоловъ, какъ боговъ, изъ ложнаго сознанія, что отъ нихъ зависятъ блага ея жизни. Господь, по словамъ пророка, наказаніями женщины поставитъ ей препятствія къ слѣдованію за любовниками ея (9а), и чрезъ это приведетъ ее къ сознанію безсилія ихъ и необходимости возвратиться къ мужу первому. Далѣе (въ ст. 10—11) пророкъ частиѣе указываетъ средства, какими женщина будетъ приведена къ сознанію необходимости возврата именно къ мужу первому, при которомъ ей было лучше, нежели теперь (9б). Иегова отниметъ у нея (11 ст.) тѣ жизненныя блага, которыя она считала дарами любовниковъ своихъ (7б ст.) и которыя въ дѣйствительности Иегова давалъ ей (ст. 10). Затѣмъ Иегова будетъ наказывать блудную жену свою (12 и слѣд.). Таковы связь и ходъ мыслей у пророка.

„А не знала ³⁾ она, что Я, Я ⁴⁾ давалъ ей хлѣбъ и вино и елей и умножилъ у ней серебро и золото, изъ котораго сдѣлали истукана Ваала“. Евр. $\text{וַיִּזְכֹּרְנִי לְהַרְבֵּיתִי לָהּ וְלֶחֶם וְיַיִן וְשֵׁן וְזָהָב וְכֶסֶף וַיַּעֲשֶׂה לָּהּ מַסֹּכִים וַיִּזְכֹּרְנִי$ —большинствомъ толковниковъ считается за относительное предложеніе. Это предложеніе, по Wellhausen'у ⁵⁾, искажено: „въ немъ множественное וְשֵׁן такъ же, какъ и единственное וְזָהָב , возбуждаютъ сомнѣніе“. На этомъ основаніи Wellhausen вычеркиваетъ это предложеніе въ своемъ переводѣ книги пр. Осіи. Но вычеркивать какое-л. предло-

¹⁾ Эта формальная связь прочтѣ, чѣмъ waw стиха 10.

²⁾ Стр. 122, примѣч. 1.

³⁾ Здѣсь въ утвердительномъ смыслѣ, а не въ вопросительномъ; для послѣдняго нѣтъ основаній (противъ Ewald'a и Wellhausen'a Nowack, моногр. стр. 22 и коммент. стр. 19).

⁴⁾ Такъ въ Русской Библии передано масоретское וְאֵנִי , какъ именительный съ удареніемъ, въ смыслѣ: „Я и никто другой“. Ср. Nowack, *ibid.*

⁵⁾ Стр. 99; ср. Nowack, коммент. стр. 19.

женіе изъ книги пророка или какого-либо другого священнаго писателя только потому, что текстъ этого предложенія искаженъ, кажется намъ совершенно не основательнымъ. Если текстъ искаженъ, его надо только по возможности возстановить и исправить на основаніи имѣющихся данныхъ.

Считая לבעל שׁו за относительное предложеніе съ опущеннымъ שׁו ¹⁾, комментаторы различно передаютъ его смыслъ. Simson понимаетъ слова לבעל שׁו абсолютно и, производя שׁו отъ глагола שׁו въ смыслѣ „жертвовать“, переводитъ לבעל שׁו : „(которое) пожертвовали Ваалу“ ²⁾. Но на священномъ языкѣ Ветхаго Завѣта, глаголѣ שׁו употребляется не въ смыслѣ „жертвовать“, а въ смыслѣ „приготовлять, посвящать въ жертву“, напр. Исх. 29, 36. 38. 39. 41; Лев. 9, 7; 15, 15; 16, 9 др. Числ. 15, 14; 4 Цар. 17, 32 и др. Въ этомъ смыслѣ евр. שׁו соотвѣтствуетъ греческому—*ἱερὰ ῥέζειν*. Въ данномъ же мѣстѣ масоретское שׁו LXX передаютъ чрезъ *ἐποίησεν* ³⁾. Нѣтъ основаній въ разныхъ древнихъ переводахъ еврейскаго подлинника и для построенія, по которому $\text{שׁו}=\text{שׁו}$ отъ корня שׁו и все разбираемое выраженіе въ соотвѣтствіе съ 12, 9 (שׁו) переводится: „и золото, чѣмъ они обогатились для Ваала“ ⁴⁾. Почему данное выраженіе должно снести именно съ 12, 9? Какъ увидимъ, есть въ книгѣ Осіи параллели и для производства שׁו отъ שׁו , при чемъ не предполагается вставки буквы ו и перемѣны שׁ на שׁ , совершенно не обоснованныхъ для даннаго построенія.

Гораздо болѣе вниманія заслуживаютъ другія два пониманія לבעל שׁו . Представители ихъ одинаково производятъ שׁו отъ глагола שׁו , но различно переводятъ и опредѣляютъ въ общей фразѣ 10 ст. отношеніе къ ней и смыслъ לבעל שׁו ⁵⁾. Одни переводятъ разбираемое нами относитель-

¹⁾ G.—K. § 155.

²⁾ Стр. 94—96.

³⁾ О единств. числѣ см. ниже. Ср. Пешито, арабск.

⁴⁾ Wachmann, стр. 18, примѣч. Ср. его переводъ на стр. 26.

⁵⁾ Своеобразно переводитъ данную фразу Hirsch: „золото и серебро..., которыя они приписывали Ваалу“ (стр. 28), понимаетъ, очевидно, по снесенію съ предыдущимъ стихомъ.

ное предложіе: „(серебро) и золото, которое (которыя) употребили ¹⁾ для Ваала“. Они считаютъ לְבַעַל שֵׁשׁ не только опредѣляющимъ וְהָב , но вмѣстѣ съ послѣднимъ и зависящимъ отъ הַרְבִּיחִי , такъ что подразумѣваемое שֵׁשׁ опредѣляетъ и וְהָב и בְּכֶף ²⁾. По снесеніи съ Исх. 27, 3; 2 Парал. 24, 7, Keil ³⁾ понимаетъ לְבַעַל שֵׁשׁ въ томъ смыслѣ, что золото и серебро, которое Господь давалъ Израильтянамъ, они употребляли для поддержанія и улучшенія культа Ваала. Такимъ образомъ, לְבַעַל שֵׁשׁ понимается въ широкомъ смыслѣ. Другіе комментаторы ⁴⁾, наоборотъ, понимаютъ לְבַעַל שֵׁשׁ въ узкомъ смыслѣ: „золото, употребленное для Ваала“, т. е. на тельцовъ и на статуи Ваала (ср. переводъ Р. Б.). Эти комментаторы считаютъ לְבַעַל שֵׁשׁ относительнымъ предложіемъ, опредѣляющимъ только וְהָב , и переводятъ его: „и золото, которое они употребили на Ваала“. Указанный смыслъ этому переводу они придаютъ по снесенію даннаго мѣста съ Ис. 44, 17, гдѣ לְבַעַל שֵׁשׁ дѣйствительно употреблено въ смыслѣ „дѣлать статую бога, идола своего“. Keil ⁵⁾, защищая первое мнѣніе, возражаетъ по этому поводу: „хотя у Исаи לְבַעַל שֵׁשׁ , дѣйствительно, употребляется въ такомъ значеніи, но въ данномъ случаѣ такому значенію противорѣчитъ членъ, котораго нѣтъ у Исаи, также Быт. 12, 2; Исх. 32, 10; да... и вообще לְבַעַל само по себѣ (безъ дальнѣйшаго) не можетъ быть употреблено о статуѣ Ваала“. Nowack, защищая свое пониманіе (второе) и возражая Keil'ю, указываетъ на то, что членъ предъ לְבַעַל не противорѣчитъ пониманію глагола שֵׁשׁ для даннаго мѣста въ узкомъ смыслѣ: членъ указываетъ на опредѣленнаго Ваала, на Ваала, котораго Израильтяне почитали. А что לְבַעַל не можетъ прямо обозначать статую Ваала,—противъ этого возраженія Keil'я, по Nowack'у, говоритъ мѣсто у пр. Осіи 13, 2: „מַעֲשֵׂה כַּרְשִׁים בְּלֵה“ сн. 4, 12 и 14, 4: „אֱלֹהֵינוּ“ ⁶⁾.

¹⁾ Hengstenberg, Keil, Wünsche, Schmoller, Cheyne и др.

²⁾ Keil, Wünsche, Orelli (см. переводъ).

³⁾ За нимъ Wünsche и др.

⁴⁾ Maurer, Rosenmüller, Hitzig, Sharpe, Nowack. Hitzig въ раннѣйшихъ изданіяхъ его комментарія (въ томъ, какимъ пользуемся мы, вставлено мнѣніе Steiner'a; онъ повторяетъ Keil'я, стр. 13—14).

⁵⁾ Стр. 39.

⁶⁾ Nowack, 23 стр. его монографіи.

Относительно послѣдняго построения Nowack'a надо замѣтить, что оно говоритъ скорѣе о томъ, что פְּשׁוּ употребляется у Осии, когда рѣчь о статуяхъ почитаемыхъ и вопрошаемыхъ Израилемъ боговъ, чѣмъ о томъ, что לְבַעַל можетъ быть употреблено именно для статуи Ваала. По мнѣнію Nowack'a, пониманію Keil'я противорѣчитъ еще масоретская акцентуація. פְּשׁוּ стиха 10-го отмѣчено знаками *tebhir* (פְּשׁוּ ; въ Вавилонскомъ кодексѣ изд. Strack'a знакомъ *zaqerh*— פְּשׁוּ); этимъ отдѣляется לְבַעַל , какъ что-то цѣлое, единое; отсюда, по Nowack'у ¹⁾, לְבַעַל должно понимать только въ приложеніи къ פְּשׁוּ , такъ, какъ понимаютъ Hitzig и др. по снесеніи съ 44, 17 кн. пр. Исаи.

Трудно склониться на сторону какого-л. одного изъ помѣченныхъ двухъ (послѣднихъ) пониманій לְבַעַל . Nowack, указывая на акцентуацію, въ позднѣйшемъ своемъ комментарий ²⁾ на кн. пр. Осии, приходитъ на основаніи 8, 4 („изъ серебра своего и золота своего сдѣлали для себя идоловъ“ — לְבַעַל) къ признанію, что לְבַעַל относится къ בְּרַקַּי הַזֶּה , а не къ פְּשׁוּ только. Очевидно, онъ акцентуаціи не придаетъ особаго значенія ³⁾. Nowack остается, такимъ образомъ, при убѣжденіи въ необходимости понимать разбираемое предложеніе на основаніи того же 8, 4 по Ис. 44, 17; но разъ акцентуація не имѣетъ особаго значенія и другія обоснованія Nowack'омъ его мнѣнія не убѣдительно, тогда вѣдь и для пониманія Keil'я и др. можно указать параллель къ кн. Осии, какъ напр., 10, 1. Да и членъ при единств. לְבַעַל , хотя и можно объяснить, какъ указаніе на извѣстнаго, почитаемаго Израилемъ Бога (Nowack), но въ справедливости такого объясненія всегда можно усумниться ⁴⁾. Даже, если согла-

¹⁾ Ibid, стр. 23. Simson указываетъ еще въ пользу пониманія Keil'я отсутствіе объекта для פְּשׁוּ . Несерьезность этого возраженія разоблачаетъ Nowack, *ibid*.

²⁾ Стр. 19.

³⁾ Т. е., чтобы извѣстный акцентъ ставился не для благозвучія и ритма, а для приданія особаго оттѣнка смыслу.

⁴⁾ Ср. ниже наше объясненіе לְבַעַל на стр. 129. Ср. Orelli стр. 9. По мнѣнію проф. Елеонскаго членъ при לְבַעַל указываетъ, что „бааль“ здѣсь употреблено въ значеніи собственнаго имени. По объясненію же гебраистовъ, добавляетъ Елеонскій, „бааль“ „въ единств. числѣ съ опредѣлен-

ситься съ Nowack'омъ, что членъ при לַעֲבֹד прибавленъ для указанія на извѣстнаго бога, то спрашивается еще: почему должно понимать לַעֲבֹד, это указаніе на извѣстнаго бога изъ числа другихъ, въ приложеніи къ статуямъ тельцовъ?

И Nowack и Keil имѣютъ, конечно, извѣстныя данныя, каждый въ пользу своего пониманія, и, изоцряясь въ мелочахъ, можно защищать мнѣніе cadaго изъ нихъ. Но и пониманіе Keil'я и пониманіе Nowack'a не даютъ достаточно обоснованнаго и разрѣшающаго всѣ недоумѣнныя вопросы объясненія словъ לַעֲבֹד יָשׁוּ. Это зависитъ, кажется намъ, отъ неопредѣленности разбираемаго выраженія и отъ открывающейся отсюда возможности предполагать въ немъ всякаго рода искаженія. Почему, напр., יָשׁוּ множественное? Въ приложеніи къ кому? Нѣкоторые ¹⁾ находятъ нужнымъ измѣнить יָשׁוּ въ יָשׁוּהוּ, т. е. въ единственное, на основаніи LXX. Дѣйствительно, во всѣхъ спискахъ у LXX мы находимъ: *ἐποίησεν. Ἐποίησεν*, „она сдѣлала“, та женщина, о которой идетъ рѣчь (Израиль), которая и въ предшествующемъ стихѣ (ст. 9) упомянута (не знала она), о которой продолжается рѣчь и послѣ (ст. 11). Такъ и по контексту естественно исправленіе יָשׁוּ по LXX. Но переводъ LXX не вполне уясняетъ намъ всѣ недоумѣнія, возникающія при разборѣ выраженія לַעֲבֹד יָשׁוּ. У LXX мы находимъ: „καὶ ἀργύριον ἐπέθηκεν αὐτῇ. αὐτὴ δὲ ἀργύρῳ καὶ χρυσῷ ἐποίησεν τῇ Βάαλ.“ ²⁾ LXX склоняются, очевидно, къ пониманію לַעֲבֹד יָשׁוּ въ смыслѣ употребленія данныхъ Богомъ серебра и золота на служеніе Ваалу, вообще, на поддержку и улучшеніе культа (какъ Keil и др.). Но растянutosть перевода, самостоятельность предложенія: „αὐτὴ δε“... и прибавка въ немъ ἀργύρῳ указываютъ, что LXX хотѣли переводомъ уяснить смыслъ, т. е.

нымъ членомъ означаетъ ближайшимъ образомъ статую этого божества; это объясненіе вполне согласуется въ данномъ мѣстѣ съ тѣмъ, что въ предшествующихъ этому словамъ пророкъ говоритъ о серебрѣ и золотѣ, которыя употребляли Израильтяне на эту статую“ (Хр. Чит. 1900 г. № 12, стр. 923, примѣч. 1.).

¹⁾ Напр., Graetz въ его „Emendationes“.

²⁾ Отсюда славянск.: „и серебро умножихъ ей: сія же серебряны и златы сотвори Ваалу“.

перевели неясное евр. выражение по смыслу, а не по буквѣ. Они въ послѣднюю фразу перенесли *ἀργυρῶ* изъ предшествующаго выраженія, а остальные слова этой фразы передали буквально по евр. подлиннику ¹⁾.

Намъ кажется возможнымъ дать иное объясненіе разбираемаго выраженія, разъ допустимы искаженность въ немъ текста и даже возможность измѣненія въ текстѣ לָשֵׁט на שֵׁט . Отъ глагола לָשֵׁט pt. pass. будетъ שֵׁט ²⁾, напр. Іезекіиля 40, 17; 41, 19; 46, 23; 41, 18 (съ י), или (съ членомъ) Исх. 13, 16; 38, 24 (здѣсь выраженіе, соотвѣтствующее разбираемому нами— שֵׁט־זָהָב : „золото, употребленное“...). Почему не предположить, что и въ данномъ случаѣ „jod“ могъ быть пропущенъ со временемъ? Не естественнѣе ли это, чѣмъ предполагать измѣненіе לָשֵׁט (לָשֵׁט) въ שֵׁט (שֵׁט)? Да можно не предполагать и такого, вполне понятнаго и объяснимаго искаженія, какъ пропускъ буквы „jod“. Въ кн. Іова 41, 25 мы находимъ прямо שֵׁט־זָהָב , т. е.—безъ י ($\text{י}=\text{י}$ предъ комацованной)— שֵׁט ³⁾. Не случай ли и въ данномъ мѣстѣ подобнаго сокращеннаго страдательнаго причастія отъ глагола לָשֵׁט ? „И золото, употребленное для Ваала“. Я, какъ бы такъ говорить Господь, „всѣ блага ей ниспослалъ: и хлѣбъ, и вино, и слей, и серебро и даже золото, которое она употребила для Ваала, это все Я посылалъ, а она думала, что это дары любовниковъ ея. LXX выраженію שֵׁט־זָהָב придали форму самостоятельнаго предложенія и שֵׁט־זָהָב поняли въ широкомъ смыслѣ, въ смыслѣ употребленія золота и серебра на статуи идоловъ (8, 4), на украшенія (10, 1; снеси еще 2, 15 ст.), на принадлежности культа, вообще на поддержку его и улучшение. Да и нѣтъ данныхъ понимать שֵׁט , какъ Nowack, въ приложеніи только къ статуямъ

¹⁾ Пешито ничего не уясняетъ: „et argentum atque aurum multiplicassem ei, ex quo confecerunt Baalem“ (Waltonus). Понятно שֵׁט־זָהָב , очевидно, въ узкомъ смыслѣ, въ приложеніи къ выдѣлкѣ изъ металла идола, но несоотвѣтствіе еврейскому подлиннику первой половины поддержки даетъ право думать, что переведено по извѣстному смыслу, показавшемуся переводчику болѣе правильнымъ.

²⁾ Gesenius, HWB.

³⁾ По Манделькерну שֵׁט־זָהָב — שֵׁט־זָהָב . Ср. у Штейнберга, слово שֵׁט .

тельцовъ. Имя „Вааль“ употреблено, очевидно, въ смыслѣ вообще ложнаго божества, „не-бога“, а не извѣстнаго, того только бога, котораго именно почитали Израильтяне (Nowak). У нихъ было почитаемо нѣсколько Вааловъ, Астарта и другія божества, всѣ „тѣ любовники“, о которыхъ говоритъ здѣсь же пророкъ (и раньше въ ст. 9 и послѣ въ ст. 14—15), и которымъ онъ противопоставляетъ Іегову, какъ Подателя всѣхъ благъ.

Гл. 2, ст. 11.

לֵבְיָשׁוּב לְקַחְתִּי דָגָוּ בְּעַדִּי וְהָרַשְׁתִּי מִמֶּנּוּ וְהִצַּלְתִּי צַמְרִי וְשִׁשְׁרִי לְכַסֵּף-חָק־הַחַיִּטִּים

Μὰ τοῦτο ἐπιστρέψω καὶ κοιμοῦμαι τὸν σῖτόν μου καθ' ὄραν αὐτοῦ καὶ τὸν οἶνον μου ἐν καιρῷ α' τοῦ, καὶ ἠφελοῦμαι τὰ ἱμάτιά μου καὶ τὰ ὀθόνια μου τοῦ μὴ καλύπτειν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς.

За то Я возьму назадъ хлѣбъ Мой въ его время, и вино Мое въ его пору, и отниму шерсть и ленъ Мой, чѣмъ покрывается нагота ея.

Блудный Израиль не знаетъ истиннаго Подателя благъ, онъ думаетъ, что всѣ блага жизни даютъ ему любовники его. „За то“ ¹⁾, говоритъ Господь, „Я возьму назадъ хлѣбъ Мой въ его время, и вино Мое въ его пору“. Наказаніе опять имѣетъ цѣлью благіе результаты. „Загражденіе пути ея (жены) терніемъ“, говоритъ Кириллъ Александрійскій ²⁾, „привело ее къ тому, что она стала стремиться къ лучшему, и какъ бы невольно сказала: возвращуся къ мужу моему первому, яко добрѣе ми бѣ тогда, нежели нынѣ; ибо она опытомъ узнала, что полезно и въ чемъ пребывать лучше для нея. Такъ, если Я, говоритъ, отниму у нея Мнѣ принадлежащее ³⁾, то она непременно взыщетъ Подателя и перестанетъ воздавать благодаренія демонамъ и думать, что они суть истинные боги, такъ что могутъ спасти подчинившихся имъ“.

„Я возьму назадъ“. Евр.: וְהִצַּלְתִּי צַמְרִי וְשִׁשְׁרִי, LXX: ἐπιστρέψω

¹⁾ לֵבְיָשׁוּב, ср. ст. 8 и 16.

²⁾ 77 стр.

³⁾ Въ этомъ смыслѣ именно должно понимать, по согласному толкованію комментаторовъ, выраженія: „Мой хлѣбъ... Мое вино... Мой ленъ“.

καὶ κοίτηται. Большинство толковниковъ ¹⁾ переводятъ еврейское וּלְקַחְתִּי אֶשְׁבֵּת чрезъ: „я возьму обратно, назадъ“, т. е. переводятъ אֶשְׁבֵּת нарѣчіемъ: „назадъ“ (по G.-K. § 120. 2, a), другіе съ LXX склонны переводить אֶשְׁבֵּת: „я поверочу, возвращу“ ²⁾. Первое пониманіе אֶשְׁבֵּת грамматически неопровержимо (по грамматикѣ G.-K. § 120. 2, a). Но должно ли подводить подъ этотъ параграфъ грамматики глаголь אֶשְׁבֵּת въ данномъ мѣстѣ, не имѣетъ ли онъ здѣсь самостоятельнаго значенія? Simson (а за нимъ другіе) указываетъ мѣста Ветхаго Завѣта, въ которыхъ будто бы глаголь אֶשְׁבֵּת употребляется въ такой именно координаціи съ послѣдующимъ глаголомъ, что его можно переводить нарѣчіемъ по указанному параграфу евр. грамматики: это Быт. 26, 18; 4 Цар. 21, 3; 24, 1; Іер. 18, 4. Если мы прослѣдимъ переводъ этихъ мѣстъ у LXX, то увидимъ, что אֶשְׁבֵּת переведено глаголомъ (*ἐπιστρέφω*), т. е. ему придано самостоятельное значеніе, въ двухъ мѣстахъ книги Царствъ, а въ кн. Бытія и пр. Іереміи אֶשְׁבֵּת переведено нарѣчіемъ. Изъ контекста этихъ мѣстъ видно, что въ послѣднихъ двухъ случаяхъ (Быт. и Іер.) אֶשְׁבֵּת указываетъ повтореніе только дѣйствія и при томъ такого дѣйствія, которое однородно съ дѣйствіемъ предшествовавшимъ, дѣйствіе ли это того же субъекта (какъ у Іер.) или иного (Быт.). Въ первыхъ же двухъ случаяхъ (въ кн. Царствъ) אֶשְׁבֵּת обозначаетъ дѣйствіе, которое противоположно по характеру дѣйствію предшествовавшему, дѣйствіе ли это того же субъекта (4 Цар. 24, 1) или другого лица (4 Ц. 21, 3). Въ послѣднемъ случаѣ אֶשְׁבֵּת указываетъ, такимъ образомъ, не только на повтореніе дѣйствія, а и на характеръ его; на אֶשְׁבֵּת какъ бы логическое удареніе, и отгнняя это, LXX переводятъ въ такихъ случаяхъ אֶשְׁבֵּת глаголомъ, т. е. придаютъ слову אֶשְׁבֵּת самостоятельное значеніе. Такъ и въ данномъ случаѣ LXX переводятъ אֶשְׁבֵּת глаголомъ *ἐπιστρέφω*, и, дѣйствительно, по смыслу здѣсь не только указывается на повтореніе дѣйствія со стороны того же Бога, но и подчеркивается противоположный характеръ дѣйствія. Іегова прежде давалъ всѣ блага Из-

¹⁾ Keil, Hitzig, Simson, Wellhausen, Orelli, Nowack. Ср. Cheyne. стр. 50—51. Нарѣчіемъ же передано въ Пешито и арабск. переводѣ.

²⁾ Wünsche, Bachmann, стр. 18. Ср. Nowack, моногр. стр. 23—24.

раилю, теперь хочетъ взять ихъ назадъ, рѣзко, такимъ образомъ, измѣняетъ характеръ своихъ отношеній къ Израилю. Такъ переводъ LXX уясняетъ, по нашему мнѣнiю, что וַשׁ въ данномъ случаѣ не можетъ быть подведено подъ G.-K. § 120. 2, *a* и должно быть понято абсолютно ¹⁾. Дѣйстви-тельно, по § 120 G.-K. второй глаголь изъ двухъ, кото-рые „въ соотвѣтственной формѣ координируются чрезъ ו , выражаетъ главное понятiе, а первый (такъ именно וַשׁ и др.) ближайшее обозначенiе образа дѣйствiя“ ²⁾. Въ раз-бираемомъ мѣстѣ глаголь וַשׁ по связи рѣчи заключаетъ въ себѣ главное понятiе—мысль объ измѣненiи отношенiй Иеговы къ Израилю, какъ исправляющемъ наказанiи, а послѣдующiй глаголь (וַיִּקַּח) только частнѣйшую мысль о способѣ этого наказанiя ³⁾. „И отниму (возьму) назадъ хлѣбъ Мой въ его время и вино Мое въ его пору“, т. е. тогда, „когда пшеница и виноградъ созрѣютъ, во время жатвы и собиранiя плодовъ“ ⁴⁾. По Иерониму, слова „въ его время“, „въ его пору“ указываютъ на тяжесть нака-занiя; отнимается пшеница и виноградъ „въ ихъ время“, когда начищается жатва хлѣба, собирается виноградъ и выдѣлывается изъ него вино (וַיִּקַּח —собств. виноградный сокъ); „если въ периодъ изобилiя ихъ... будетъ недоста-токъ, то что сказать объ остальномъ времени года, когда берегаются лишь старые запасы?“ ⁵⁾.

„И отниму шерсть ⁶⁾ и ленъ Мой, чѣмъ покрывается нагота ея“. Евр.: $\text{וַיִּקַּח מִן הַצֹּמֶת וּמִן הַלֵּן וְהַיֵּלְבֹשֶׁת וְהַיֵּלְבֹשֶׁת וְהַיֵּלְבֹשֶׁת}$, по согласному признанiю всѣхъ комментаторовъ, непосред-ственно связано съ обоими предшествующими существи-

¹⁾ Ср. къ этому разсужденiе Bachmann'a, стр. 18, примѣч. Онъ здѣсь еще по нѣкоторымъ основанiямъ находитъ построенiе разбираемаго мѣста по G.-K. § 120. 2, *a* „неопровержимымъ грамматически“, но „шаткимъ съ лексико-графической точки зрѣнiя“.

²⁾ Стр. 380.

³⁾ Ср. Simson, 96 стр. Ibid. Nowack, моногр. стр. 23. Такимъ обра-зомъ: „поверну и отниму“ или „поверну, сдѣлаю поворотъ (וַשׁ , см. Ge- senius. HWB.), отнимая, т. е. поверну, измѣню какъ бы тотъ путь благъ, которымъ Я шелъ доселѣ по отношенiю къ Израилю“ (Bachmann, стр. 18).

⁴⁾ Блаж. Θεодоритъ, стр. 258.

⁵⁾ Иеронимъ, стр. 172.

⁶⁾ У LXX: *τὰ ἱμάτια μου*; у Симмаха и Θεодотiона: *τὸ ἔριον μου*. Ср. толк. къ стиху 7.

тельными—^למִשְׁפָּר וְשֵׁשׁ. Неопредѣленное כִּסוֹת съ ^ל употреблено для указанія цѣли, назначенія названныхъ предметовъ: „шерсть и ленъ“, которые даны, назначены или служатъ для прикрытiя наготы. Подобное значенiе въ сочетанiи съ ^ל неопр. склоненiе имѣетъ еще, напр., въ Быт. 24, 25: מִקָּמָר לְלֵיל — „мѣсто для ночлега“ ¹). Масоретское לְשֵׁשׁ וְלַחֲמֵשׁ הָעֵרְוָה назначенiе шерсти и льна въ положительной формѣ (Ibid. Vulgata и Р. Б.); LXX въ своей передачѣ этого выраженiя обозначаютъ по смыслу цѣль отнятiя шерсти и льна: „τοῦ μὴ καλύπτειν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς“, какъ передано въ слав.: „да не покрываетъ студа своего“. Очевидно, LXX перевели подлинникъ не буквально, а по связи мысли съ послѣдующимъ стихомъ: „и нынѣ открою срамоту ея предъ глазами“... и т. д. Iегова какъ бы такъ говорить: „Я отниму шерсть и ленъ, которые Я далъ блудной женѣ Своей для прикрытiя наготы ея, Я отниму и чрезъ это обнажу наготу ея“ (слѣд. стихъ).

Гл. 2, ст. 12.

וְעַתָּה אֲנִי אֶפְתָּח אֶת־עֵינַי מֵעַיִן מֵאֲהַבְתִּיהָ וְאֵי־שֵׁשׁ וְלֵנָה מִיָּדָי

Kaì nūn ἀποκαλύψω τὴν ἀκαθαρσίαν αὐτῆς ἐνώπιον τῶν ἐραστῶν αὐτῆς, καὶ οὐδεὶς οὐ μὴ ἐξέλῃται αὐτὴν ἐκ χειρὸς μου.

И нынѣ открою срамоту ея предъ глазами любовниковъ ея, и никто не исторгнетъ ея изъ руки Моей.

„И нынѣ“, евр. עַתָּה,—выраженiе, очень часто встрѣчающееся въ языкѣ Ветхаго Завѣта и пр. Осіи въ частности; оно указываетъ большею частью на время скоро наступающаго наказанiя за грѣхи (5, 7; 8, 8. 10. 13; 10, 2), а иногда употребляется для указанiя исполнившейся мѣры грѣховъ (5, 3; 7, 2 и др.).

„Срамоту (נִבְלָוָה, суфф. נִבְלָהָ) ея“. נִבְלָהָ, по мнѣнiю почти всѣхъ экзегетовъ, происходитъ отъ נָבַל, не въ значенiи „расширять“ ²), а въ значенiи „быть соннымъ, вялымъ“,

¹) Ср. ст. 23. Поэтому нѣтъ необходимости ни въ прибавкѣ, которую дѣлаетъ Пешито (Waltonus: „quod dederat, ut“... Ср. Sebök, стр. 11. Подобная прибавка и въ халдейскомъ), ни въ измѣненiи נִבְלָהָ въ причастную форму נִבְלָהָ (Graetz; см. еще у Simson'a, стр. 96).

²) Такъ думаетъ Meier. (По замѣч. Wünsche, стр. 65, прим. 2).

отсюда еще—„быть глупымъ“, въ Pi. употребляется въ значеніи „оказывать пренебреженіе“ (Втор. 32, 15; Мих. 7, 6) „безчестить, срамить“ (Наум. 3, 6; Іер. 14, 21) ¹⁾. Отсюда פִּלְלוּ—„вялость, глупость, нечистота, позоръ, срамота“. Это пониманіе должно предпочесть по связи съ послѣдними словами стиха 11 и отчасти по параллелизму съ Исаи 47, 3; Іер. 13, 26; Іез. 16, 37; Михея 7, 6; Наум. 3, 5 и др. Въ пользу этого же пониманія слова פִּלְלוּ говоритъ стоящій въ этомъ стихѣ глаголъ פָּלַץ (въ соединеніи со словомъ לְעֵינַי—„оголю или обнажу предъ глазами“) ²⁾. Древніе переводы евр. פִּלְלוּ передаютъ различно. LXX: ἀκαθαρσίαν (нечистота) ³⁾, Пешито—turpitudinem (мерзость), Іеронимъ—stultitiam (безразсудство) и т. п. „Открою срамоту ея предъ глазами любовниковъ ея“—это фигуральное выраженіе. Оно употреблено здѣсь для выраженія той беспомощности и униженія, къ какимъ Господь приведетъ свою блудную жену, отнявъ у нея дарованныя ей блага (ср. объясн. къ ст. 5). Я, какъ бы такъ говоритъ Господь, сдѣлаю беспомощность женщины ясною, очевидною для ея любовниковъ. Въ приложеніи къ Израилю этотъ образъ значитъ: беспомощность и безсиліе Израиля сдѣлаются ясны для почитаемыхъ ими боговъ (ср. ст. 9 и 15). Подъ богами, по мнѣнію многихъ толковниковъ, здѣсь должно мыслить чуждыхъ народовъ, какъ „представителей язычества“ ⁴⁾; предъ глазами этихъ народовъ Израиль предстанетъ обнаженный до нага, наказанный Іеговою до позора и полной беспомощности ⁵⁾. Намъ кажется, впрочемъ, что можно и для даннаго мѣста не расширять понятія „любовникъ“, прилагаемаго въ ст. 9 и 15 только къ идоламъ. „Предъ глазами любовниковъ ея“—это только фигуральное выраженіе: Іегова хочетъ сказать этимъ Израилю, что Онъ обезчеститъ его

¹⁾ Gesenius. HWB.

²⁾ Wünsche, стр. 65—66. За Wünsche повторяютъ другіе (Nowack, Bachmann, Orelli и друг.).

³⁾ Въ нѣкот. спискахъ у Holmes'a (62, 86, 147, 239) стоитъ τὴν ἀσχημοσύνην, какъ въ предыд. стихѣ.

⁴⁾ Orelli, стр. 9; Nowack, стр. 24.

⁵⁾ Keil, Wünsche, Simson, Nowack, Orelli и др.

и помочь ему не въ состояніи будутъ тѣ боги, на которыхъ Израиль надѣялся: эти боги какъ бы увидятъ глазами срамоту Израиля, Израиль самъ сознаетъ себя безпомощнымъ, а боговъ своихъ безсильными. Это, по смыслу всей рѣчи пророка, цѣль обнаженія Иеговою Израиля ¹⁾). Что разбираемымъ фигуральнымъ выраженіемъ Иегова хочетъ указать Израилю на наказаніе его и вмѣстѣ безсиліе идоловъ, на которыхъ надѣялся Израиль, это ясно уже изъ послѣдующихъ словъ: „и никто не исторгнетъ ея (Израиля) изъ руки Моей“; ср. 5, 14.

Подробнѣе, далѣе, рисуя кару, которая должна постигнуть Израиля за его блуженіе, Господь указываетъ на то, что прекратится все веселіе и радость народа Израильскаго и въ частности тѣ праздники, въ празднованіи которыхъ выражалось особенно восторженно - радостное ликованіе націи о Богѣ своемъ.

Гл. 2, ст. 13.

וְהִפְסַדְתָּ אֶת־כָּל־מְשֻׁבְּרֵי־הָעֵלֶּה לְיִשְׂרָאֵל וְאֶת־כָּל־מְשֻׁבְּרֵי־הָעֵלֶּה לְיִשְׂרָאֵל

Kaì ἀποστρέψω πάσας τὰς εὐφροσύνας αὐτῆς, ἑορτὰς αὐτῆς καὶ τὰς νομιμίας αὐτῆς καὶ τὰ σάββατα αὐτῆς καὶ πάσας τὰς πανηγύρεις αὐτῆς.

И прекращу у нея всякое веселіе, праздники ея, и новомѣсячія ея, и субботы ея, и всѣ торжества ея.

„Всякое веселіе“. Евр: שִׂשְׂבֵּר (отъ корня שִׁשַׁב =прыгать, радоваться) указываетъ вообще на восторженную радость, веселіе, какъ у I.XX *εὐφροσύνη*. שִׂשְׂבֵּר -לְ—что-то общее въ отношеніи къ перечисляемымъ далѣе праздникамъ, указывающее на характеръ всѣхъ празднествъ. „Праздники ея, и новомѣсячія ея, и субботы ея и всѣ торжества ея“. הַיּוֹם , שִׁבְעָה יָמִים и שִׂשְׂבֵּר —все это праздничные дни и праздничныя времена Израильскаго народа. הַיּוֹם (отъ корня יָצַא , съ араб. соб. „совершать путешествіе съ религіозной цѣлью“),— „праздничный путь, процессія“,—указываетъ на три великихъ еврейскихъ праздника—пасхи, пятидесятницы и кушей, когда евреи должны были приходиться въ храмъ

¹⁾ См. еще оригинальное объясненіе Кирилла Алекс. стр. 78.

іерусалимскій, чтобы являться предъ лице Бога своего (Числ. 9, 4 слѣд. Лев. 23, 5 сл.; 23, 9 слѣд.; 23, 33 слѣд.; Втор. 16, 11—15; 31, 9—13). Въ этомъ названіи $\text{שְׁבִעַת הַיָּמִים}$ трехъ великихъ іудейскихъ праздниковъ можно видѣть намекъ и на историческія событія, въ воспоминаніе которыхъ праздники установлены. $\text{שְׁבִעַת הַיָּמִים}$ — первый день каждаго мѣсяца, פָּסַח — обычный недѣльный праздникъ евреевъ ¹⁾. Такъ, начиная съ годовыхъ праздниковъ, Іегова переходитъ къ мѣсячнымъ, недѣльнымъ и затѣмъ о всѣхъ вообще остальныхъ праздникахъ и праздничныхъ періодахъ года ($\text{שְׁבִעַת הַיָּמִים}$) ²⁾ говоритъ, что они будутъ отняты у наказаннаго и обезчещеннаго за его блуженіе Израиля. „Да и какой могли имѣть благопріятный случай для радости тѣ“, восклицаетъ Кирилль Александрійскій ³⁾, „которые обременены были столь тяжелыми печалями и поражены были невыносимыми скорбями?“ Понимая угрозы Іеговы о прекращеніи праздничныхъ дней и временъ у Израильтянъ въ приложеніи ко временамъ плѣна ихъ Вавилонянами, Кирилль Александрійскій ⁴⁾ продолжаетъ: „какъ могли праздновать тѣ, которые въ положеніи военноплѣнныхъ были рабами враговъ своихъ? Думаю, Вавилоняне не позволяли имъ отправлять установленное закономъ богослуженіе“. И затѣмъ св. отецъ добавляетъ: „можетъ быть кто нибудь спроситъ: если Израиль склонился къ служенію идоламъ, то какъ онъ не забылъ и о самыхъ установленныхъ закономъ праздникахъ? Мы отвѣчаемъ: хотя... они поклонились Ваалу, однакожъ не совсѣмъ отвергли установленія Моисея. Они продолжали хромать на обѣ плеснѣ, по слову пророка (3 Цар. 18, 21), такъ что ни Ваалу, ни Богу всяческихъ не рѣшались служить всецѣло и чисто ⁵⁾. Они лишились возможности совершать

¹⁾ О словопроизводствѣ см. у Nowack'a, моногр. стр. 25.

²⁾ LXX: *τὰς πανηγύρεις*, „торжественныя, праздничныя собранія“; Пешито: „дни праздничныя“; арабскій переводъ ближе къ указанію на времена праздничныя (Waltonus.).

³⁾ Стр. 79.

⁴⁾ Стр. 79—80. Также понимаетъ Іеронимъ (стр. 174); ср. Бл. Теодоритъ (стр. 258).

⁵⁾ См. выше (стр. 31 слѣд.) о синкретизмѣ въ культѣ Израильтянъ во времена пр. Осіи. Въ нашу задачу не входитъ рѣшеніе вопроса, какъ празд-

Богу установленное закономъ и... исполнять обычныя торжества въ честь Ваала“. Такъ, опять вина Израиля и наказаніе его Богомъ тѣсно связаны, и наказаніе не только кара, но и лишеніе дальнѣйшей возможности грѣха—совершенія вааловыхъ празднествъ (ср. ст. 15).

Гл. 2, ст. 14.

וְהִשְׁמִיתִי גִפְנֵי וְחֵאנְנָהּ אֲשֶׁר אָמְרָה אֲהַנֶּה הַפֶּה לִּי אֲשֶׁר נָחֲנוּ-לִי מֵאֵהָבֵי וְשִׂמְפָּיִם לְיַעַר וְאֶחְלָתֶם הֵיחָ הַשָּׂדֶה:

Kaì áφανιῶ ἀμπέλων αὐτῆς καὶ τὰς συκᾶς αὐτῆς, ὅσα εἶπεν Μισθώματα μου ταῦτά ἐστιν ἃ ἔδωκάν μοι οἱ ἐρασταὶ μου, καὶ θήσομαι αὐτὰ εἰς μαρτύριον, καὶ καταφάγεται αὐτὰ τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ ἐρπετὰ τῆς γῆς.

И опустошу виноградныя лозы ея и смоковницы ея, о которыхъ она говоритъ: это у меня подарки, которые надарили мнѣ любовники мои; и Я превращу ихъ въ лѣсъ, и полевые звѣри поѣдятъ ихъ.

Продолжая рѣчь о наказаніи народа Израильскаго, Господь говоритъ, что конецъ праздникамъ и всему веселію Израиля будетъ положенъ чрезъ лишеніе народа плодородія земли, всего того, что веселить сердце чело-вѣка. „И опустошу виноградныя лозы ея и смоковницы ея“. Виноградная лоза и смоковница, какъ главныя плодовые деревья Палестины, всегда на языкѣ Ветхаго За-вѣта—символь благъ жизни, какими Іегова благословляетъ свой народъ (Іоиль 2, 22; Зах. 3, 10; 3 Цар. 4, 25 и многія др.), а опустошеніе винограда и смоквъ—лише-ніе народа благъ и жизненнаго довольства (Іоиль 1, 7. 12; Іер. 5, 17 и др.) ¹⁾. „Виноградники и смоковницы будутъ опустошены“. Мысль та же, что и въ ст. 11: довольство и изобиліе во всемъ, которыми Израиль пользовался, будутъ у него отняты. Этимъ Іегова нака-

ники, установленныя Богомъ, измѣнялись постепенно. Объ измѣненіи календаря Пятюкнижія см. у Köhler'a, стр. 36—38. См. еще Billeb'a „Die wichtigsten Sätze der neueren alttestamentlichen Kritik vom Standpunkte der Propheten Amos und Hosea aus betrachtet“. Halle. 1893. Стр. 45 и слѣд.

¹⁾ Подробное уясненіе этого символа см. у Юнгера „Книга пр. Михея“. Казань. 1890; стр. 149.

жетъ свою блудную жену за то, что она всѣ дары и блага, данныя ей Богомъ, какъ супругъ, считала за дары любовниковъ своихъ. Она говорила о виноградникахъ и смоковницахъ: „это у меня подарки (תְּהֵנָּה), которые подарили мнѣ любовники мои“. תְּהֵנָּה—многіе лексиконы и толковники ¹⁾ находятъ лучшимъ замѣнить чрезъ תְּהֵנָּה на томъ основаніи, что תְּהֵנָּה въ смыслѣ „плата за распутство“ употребляется только здѣсь, и у того же Осіи (9, 1) „блудодѣйныя дары“ (Русск. Библ.) названы чрезъ תְּהֵנָּה (какъ и Втор. 23, 19; Іезек. 16, 31. 34. 41; Мих. 1, 7 и др.). Но такая замѣна תְּהֵנָּה на תְּהֵנָּה совершенно излишня ²⁾. Для нея нѣтъ особыхъ данныхъ въ корнѣ слова תְּהֵנָּה, хотя вообще-то производство этого слова спорно и неопредѣленно ³⁾. תְּהֵנָּה происходитъ отъ корня תָּהַן „нанимать“ (собств. „подавать, приносить“), такъ что תְּהֵנָּה — „договоръ“, „плата“, „что-то должное“ (въ Kal у Осіи 8, 10; Niph. Ос. 8, 9); а תְּהֵנָּה отъ תָּהַן „натягивать, „расширять“, затѣмъ—„давать, платить“, такъ что и תְּהֵנָּה можетъ имѣть то же значеніе, какъ תְּהֵנָּה. Слѣд. слово תְּהֵנָּה и безъ исправленія будетъ соотвѣтствовать тому смыслу, который здѣсь ясенъ по контексту: „даръ любовниковъ“ или точнѣе, по производству отъ תָּהַן, не подарокъ (какъ Русск. Библия), а плата, даръ за что-то, какъ что-то должное ⁴⁾, каковой оттѣнокъ приданъ этому слову въ переводахъ LXX и Пешито ⁵⁾. Виноградники и смоковницы будутъ отняты у Израиля. „И я превращу ихъ“, говоритъ Господь, „въ лѣсъ и полевые звѣри поѣдятъ ихъ“. „Превращу въ лѣсъ“. Евр. תְּהֵנָּה לַעֲרֵב. LXX переводятъ: „καὶ θήσομαι αὐτὰ εἰς μαρτίριον“, отсюда слав. „и положу я въ свидѣніе“. О неправильности здѣсь перевода LXX говорятъ всѣ толковники, и древніе и новые. Юще Іеронимъ ⁶⁾ писалъ въ объясненіе этого: „вмѣсто *лѣса*, называющагося по евр. *jar*, LXX перевели *свидѣтельство*, введенные

¹⁾ Nowack, Graetz въ его „Emendationes“.

²⁾ Simson, Wünsche, Orelli, Bachmann.

³⁾ Keil стр. 41.

⁴⁾ Такое значеніе ближе именно къ תְּהֵנָּה.

⁵⁾ LXX: *μωθώματα*. Пешито: „munera“ (Waltonus). Ср. Sebök, стр. 11.

⁶⁾ 173—174 стр.

въ заблужденіе сходствомъ буквъ решъ и далеть. Ибо, если вмѣсто решъ читать далеть, но безъ предшествующаго іода (𐤒 вмѣсто 𐤓), то это будетъ значить *свидѣтельство*¹⁾. Что переводъ LXX неправиленъ, говоритъ еще то, что у Симмаха, Акилы и Θεοδοтіона 𐤒²⁾ передано: *εἰς ὄρητον*, также Пешито переводитъ: *in sylvam* (Waltonus). „И обращу ихъ въ лѣсъ, и полевые звѣри поѣдятъ ихъ“,—мѣста, покрытыя виноградниками и смоковницами, обращу въ необработанныя, невоздѣланныя, лѣсистыя (𐤒³⁾ — собств. „чаща“, „кустарникъ“); всѣ плодоносныя деревья²⁾ будутъ уничтожены. какъ поѣдаютъ все въ пустынѣ дикіе звѣри³⁾. У LXX прибавлено: *καὶ τὰ πτερυγὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ ἐρπετὰ τῆς γῆς*, отсюда и въ Слав. Библии: „и птицы небесныя, и гады земни“ (Ibid. арабскій переводъ). Большинство толковниковъ считаетъ это прибавкой переводчика изъ желанія согласовать ст. 14 съ 20 и слѣд. Дѣйствительно, этой прибавки нѣтъ ни въ одномъ изъ еврейскихъ кодексовъ, ни въ Пешито; опускаетъ ее и Вульгата.

Заканчивая объясненіе ст. 12 — 14, блаж. Іеронимъ говоритъ о всѣхъ содержащихся здѣсь угрозахъ Господа, что все это и въ буквальномъ и въ переносномъ смыслѣ исполнилось надъ блудной женой Іеговы. „Гнусность ея была открыта предъ глазами народовъ и ее никто не могъ освободить изъ рукъ Божіихъ. Прекратились всѣ торжественныя обряды; празднованіе обратилось въ сѣтованіе; теперь она поняла, что все, что считала она за данное ей демонами, отнято вслѣдствіе гнѣва Божія. Ее поѣдали ассиріяне и халдеи“⁴⁾.

¹⁾ Весьма возможно, что LXX по снесенію съ ст. 9 и 11 предположили въ данномъ выраженіи мысль, что Богъ опустошеніемъ виноградниковъ и смоковницъ хочетъ свидѣтельствовать своей блудной женѣ, что Онъ, а не любовники ея, дають ей все это,—мысль, которую вообще по контексту можно предполагать во всемъ стихѣ. Ср. Кирилль Алекс. стр. 81—83.

²⁾ Суффиксы ם при םִרְמָשׁוּ וְםרְבִלְרָנִי указываютъ, что здѣсь разумѣются не одни плоды виноградниковъ и смоковницъ.

³⁾ Для уясненія образа ср. Мих. 3, 12.

⁴⁾ 174—175 стр.

Гл. 2, ст. 15.

וַתֵּלֶךְ עִלְיָהּ אֶת-יְמֵי הַבְּעָלִים אֲשֶׁר תִּקְרָא לָהֶם וַתַּעַד נֹמֶה וְהָלִיחָהּ וַתִּקַּח אֶת־רֵי
מֵאֱהָבֶיהָ וְאֵת־שִׁבְחָהּ נָאִם-יְהוָה:

Καὶ ἐκδικήσω ἐπ' αὐτήν τὰς ἡμέρας τῶν Βααλεῖμ ἐν αἷς ἐπέθυσεν αὐτοῖς, καὶ περιτίθητο τὰ ἐνώτια αὐτῆς καὶ τὰ καθόρνια αὐτῆς καὶ ἐπορεύετο ὀπίσω τῶν ἐραστῶν αὐτῆς, ἐμοῦ δὲ ἐπελάθετο, λέγει Κύριος.

„И накажу ее за дни служения Вааламъ, когда она кадила имъ, и, украсивъ себя серьгами и ожерельями, ходила за любовниками своими, а Меня забывала, говоритъ Господь“.

„За дни служения Вааламъ“. Евр.: יְמֵי הַבְּעָלִים. Cheyne, Keil и др. склонны יְמֵי הַבְּעָלִים понимать по связи съ 13 ст. въ отношеніи къ тѣмъ праздничнымъ днямъ, которые носили имена праздниковъ Іеговы (субботы, новомѣсячія и т. д.), въ дѣйствительности же были днями чувственнаго служенія Ваалу при полномъ отсутствіи духовнаго элемента въ ихъ празднованіи. Но лучше понимать יְמֵי הַבְּעָלִים согласно съ другими толковниками ¹⁾ въ смыслѣ общаго указанія на время служенія Израиля Ваалу ²⁾. Множеств. יְמֵי הַבְּעָלִים нѣкоторые толковники вслѣдъ за Іеронимомъ понимаютъ въ смыслѣ указанія на множественность статуй Ваала. Но большинство позднѣйшихъ комментаторовъ ³⁾ видятъ во множественномъ числѣ только указанія на различныя модификаціи, подъ которыми почитался Ваальъ, причемъ подъ различными именами онъ являлся по различнымъ сторонамъ и функціямъ его воображаемой дѣятельности, какъ בַּעַל בְּרִית, בַּעַל פָּנִים, בַּעַל קַרְמֶן, בַּעַל נֶדָה, בַּעַל פְּעֵד, בַּעַל זְבוּב и т. п. ⁴⁾. Въ пользу такого пониманія здѣсь слова הַבְּעָלִים говорятъ не только параллели (1 Цар. 7, 4; 2 Парал. 24, 7 и др.), но также и ст. 19 той же главы: „и удалю имена Вааловъ отъ устъ ея“. Послѣднее выраженіе противорѣ-

¹⁾ Nowack, Simson, Bachmann.

²⁾ יְמֵי употребляется часто въ смыслѣ періода времени, какъ и греч. ἡμέρα (здѣсь у LXX). Быт. 5, 5. Ср. Быт. 5, 8. 11. 14 и др.

³⁾ Nowack, Orelli, Cheyne, Simson, Wünsche, Keil, Bachmann, Töttermann.

⁴⁾ Bachmann, стр. 20. Ср. Cheyne, стр. 52. Членъ при הַבְּעָלִים можетъ указывать именно на мѣстныхъ, извѣстныхъ Вааловъ.

читъ пониманію הבעלים въ смыслѣ указанія на множественность статуй (см. объясн. къ ст. 19). „Когда она кадила имъ (וַיִּשְׂרֹף לָהֶם) и украсивъ себя (וַיִּשְׂרֹף) серьгами и ожерельями, ходила за любовниками своими, а меня забывала, говоритъ Господь“. וַיִּשְׂרֹף — Hiph. въ значеніи Peil — „совершать куренія, приносить жертву“¹⁾, какъ переводятъ LXX (ἐπέθρεν). וַיִּשְׂרֹף — accusativus temporis. Одни изъ толковниковъ²⁾ находятъ болѣе естественнымъ относить וַיִּשְׂרֹף по связи словъ и мыслей къ הבעלים, по мнѣнію другихъ וַיִּשְׂרֹף указываетъ скорѣе на ימי³⁾. Последнее объясненіе правильнѣе. Если признать, что וַיִּשְׂרֹף относится къ הבעלים, то послѣдующее וַיִּשְׂרֹף и וַיִּשְׂרֹף не могутъ уже разсматриваться, какъ продолженіе по отношенію къ וַיִּשְׂרֹף⁴⁾. Если же וַיִּשְׂרֹף отнести къ ימי, тогда וַיִּשְׂרֹף и дальнѣйшее וַיִּשְׂרֹף являются, какъ продолженіе וַיִּשְׂרֹף по общей зависимости отъ הבעלים. Это построеніе естественно и грамматически правильно. При немъ нѣтъ необходимости и въ добавленіи къ ימי слова וַיִּשְׂרֹף, какъ это кажется нѣкоторымъ толковникамъ⁵⁾. וַיִּשְׂרֹף, какъ accus. temp., указываетъ на ימי הבעלים и безъ всякихъ добавленій: „и накажу за дни Вааловы, въ которые она“ и т. д. Такой смыслъ приданъ וַיִּשְׂרֹף въ переводахъ LXX (τὰς ἡμέρας τῶν Βααλείμ, ἐν αἷς...), Пешито (dies....., quibus)⁶⁾, ibid. арабскій и халдейскій переводы.

וַיִּשְׂרֹף и הבעלים-восточныя украшенія, которыя здѣсь названы скорѣе въ качествѣ амулетовъ, надѣвавшихся при отправленіи служенія и празднествъ Вааламъ. וַיִּשְׂרֹף — вообще кольцо (Быт. 24, 22. 30; Исх. 35, 22; Іовъ 42, 11; Суд. 8, 24. 25. 26), носовое кольцо (Ис. 3, 20; Іезек. 16, 12; Притч. 11, 22) и ушное кольцо (Быт. 35, 4; Исх. 32, 2. 3). LXX: τὰ ἐνώτια — серьги, также Пешито. הבעלים (только здѣсь вмѣсто וַיִּשְׂרֹף) — шейная цѣпь, ожерелье (Притч. 25, 12; Пѣснь

¹⁾ Gesenius. HWB. Orelli и др.

²⁾ Simson, Schmoller, Wünsche и др.

³⁾ Hitzig, Nowack и др.

⁴⁾ Nowack, моногр., стр. 26.

⁵⁾ Simson, стр. 98. У него וַיִּשְׂרֹף опечатка, надо וַיִּשְׂרֹף. См. Wünsche и Nowack.

⁶⁾ Waltonus. Cp. Sebök, стр. 11—12.

Пѣсней 7, 2). כֶּסֶף дѣлалось изъ золота, לִלְיָהּ — изъ монетъ, слоновой кости и драгоценныхъ камней. לִלְיָהּ—LXX перевели: „τὰ καφόρνια“. „Καφόρνια“, объясняетъ проф. Корсунскій ¹⁾, „(κατὰ и ὄρμος—веревка, ожерелье), спускающееся сверху внизъ что-л. въ видѣ цѣпи, ожерелье, монисто ²⁾). У LXX встрѣчается въ томъ же значеніи и уменьшительное отъ кореннаго ὄρμος слово ὀρμισκος (Быт. 38, 18. 25; Суд. 8, 26; Притч. 25, 11 и др.)“. Мы въ данномъ мѣстѣ у Акилы, дѣйствительно, находимъ вмѣсто еврейскаго לִלְיָהּ и τὰ καφόρνια LXX-ти — „διὰ... καὶ τῶν ὀρμισκῶν“.

Такъ, Израиль, эта блудная жена по отношенію къ Богу, кадитъ Вааламъ, украшаетъ себя въ честь ихъ кольцами и ожерельями, какъ украшаетъ себя блудница, чтобы прельстить любовниковъ, и съ особою ревностью стремится угодить этимъ любовникамъ (ср. ст. 7 и 9), „а меня забываетъ, говоритъ Господь“.

Гл. 2, ст. 16.

לָכֵן הֵנִי מְפַעֵם לְבָבִי עָלֶיךָ וְעַל הַבְּרִיתִי לְעַלְלֵךְ—לְעַלְלֵךְ

*Διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ πλανῶ αὐτήν καὶ τάξω αὐτήν ὡς ἑρμιον,
καὶ λαλήσω ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῆς.*

*Посему вотъ, и Я увлеку ея, приведу ея въ пустыню, и буду
говорить къ сердцу ея.*

„Посему вотъ и Я увлеку ея“. Евр. לָכֵן הֵנִי מְפַעֵם לְבָבִי. Съ לָכֵן начинается новое предсказаніе. Но угроза ли это— „и Я увлеку ея“—или обѣтованіе лучшаго будущаго? На этотъ вопросъ толковники отвѣчаютъ различно. Глаголь מְפַעֵם значитъ собственно: „быть открытымъ, быть воспримчивымъ“ (Ос. 7, 11), въ Piel „быть и дѣлать что-л. доступнымъ для посторонняго вліянія“, отсюда 1) „убѣждать, исправлять“ и 2) „соблазнять, прельщать“, т. е. этотъ глаголь можетъ быть понять и in bono sensu и in

¹⁾ 224 стр. его диссертация „Переводъ LXX“. Свято-Троицкая Сергіева Лавра. 1898.

²⁾ Такъ въ данномъ мѣстѣ евр. לִלְיָהּ передано въ славянской Библии. У Симмаха переведено *περιτραχήλια*.

malo sensu. Такъ различно понимали его для даннаго мѣста святые отцы, такъ различно понимали его переводчики и толковники, придавая въ зависимости отъ этого тотъ или другой смыслъ и послѣдующимъ словамъ разсматриваемаго стиха. „Соблажню“ (слав.), объясняетъ Блаж. Феодоритъ, „т. е. сдѣлаю, что, ставъ плѣнницей, (блудная жена) будетъ скитаться и блуждать, и лишу всѣхъ благъ“ ¹⁾. Иеронимъ понимаетъ פִּדְעָנָה *in bono sensu*: „Господь обласкаетъ ее (землю Израиля), ибо это означаетъ *приманю* ее... И *приведу* ее, говоритъ, *въ пустыню*, т. е. выведу ее изъ золь“ ²⁾. Въ смыслѣ только обѣтованій понимаютъ ст. 16 и слѣд. Simson, Keil, Wünsche, Cheyne и др. Hitzig, наоборотъ, въ словахъ ст. 16-го видитъ угрозу, что народъ будетъ возвращенъ опять въ пустыню, гдѣ Богъ нашелъ его (9, 10). LXX поняли פִּדְעָנָה *in sensu malo* и передали чрезъ *πλανῶ*, а послѣдующее выраженіе: καὶ τὰξω αὐτήν ὡς ἔρημον. Въ нѣкоторыхъ изъ древнихъ греч. переводовъ мы читаемъ вмѣсто *πλανῶ* — ἀποφέρω αὐτήν и ἀπατῶ αὐτήν, у Акилы — φέλω (s. ἀπατῶ) αὐτήν ³⁾. Вотъ что относительно этихъ разночтеній замѣчаетъ Кириллъ Александрійскій: „надобно знать, что слова *соблажню ю* (*πλανῶ αὐτήν*) у другихъ читаются иначе, хотя въ концѣ концовъ получается одинъ и тотъ же смыслъ. Одни читали: „вотъ я отведу ее (*ἀποφέρω αὐτήν*), другіе: прельщу ее (*ἀπατῶ αὐτήν*), различными выраженіями, какъ я сказалъ, указывая на одну и ту же мысль“. Эту мысль Кириллъ Александрійскій выше поясняетъ такъ: „се азъ *соблажню ю*“ — „отъ постыднаго и несправедливаго къ тому, что приносить пользу, и какъ прежде пути ея съ пользою преграждались терніями, чтобы она не владѣла своими любовниками, такъ и теперь она, повидимому, *соблазняется* милосердіемъ Божіимъ, будучи направляема къ добродѣтели“ ⁴⁾. Но намъ кажется, что въ ст. 16 содержатся не обѣтованія только милости Божіей Израилю,

¹⁾ 259 стр.

²⁾ Стр. 177.

³⁾ Field.

⁴⁾ Здѣсь же на стр. 86.

но и прещенія за служеніе Вааламъ и забвеніе Іеговы (предыдущій стихъ). Нѣкоторые комментаторы ¹⁾ справедливо думаютъ, что לָזָה указываетъ на предшествующіе грѣхи и слѣдующее за нихъ наказаніе. לָזָה ²⁾ координируетъ ст. 16 и слѣд. съ 8 и 11. Различіе ст. 16 и слѣд. по сравненію съ 8 и 11 и слѣд. то, что при прещеніяхъ, описанныхъ въ ст. 8 и 11, наказанія имѣются въ виду, главнымъ образомъ, какъ кара извѣстнаго преступленія (хотя она и ведетъ къ пресѣченію преступленія; см. объясн. къ ст. 8 и 9); въ данномъ же мѣстѣ при наказаніи, возвращаемомъ Іеговою, имѣется въ виду главнымъ образомъ педагогическая цѣль—воспитаніе народа Божія и возвращеніе его къ Іеговѣ (Nowack). Іегова, воздѣйствуя на блуднаго Израиля наказаніемъ, присоединяетъ къ этому милосердіе, воспитывающее грѣшника, „свидѣтельство любви своей“ ³⁾; эта мысль отгѣняется въ текстѣ, и съ 17 ст. предсказанія принимаютъ характеръ обѣтованій лучшаго времени для Израиля ⁴⁾.

וְהִלַּכְתִּי בָּהּ הַמִּדְבָּרַי. „И приведу ее въ пустыню“. Удаленіе въ пустыню предполагаетъ удаленіе изъ страны, текущей млекою и медомъ, изъ Ханаана. Но и это выраженіе „удалю въ пустыню“ понимается, впрочемъ, различно. Іеронимъ его толкуетъ: „приведу въ пустыню, т. е. выведу ее изъ золь, какъ прежде изъ рабства Египетскаго“ ⁵⁾; по Ефрему Сирину: „удалю ее (народъ Израильскій) отъ общества съ народами языческими“ ⁶⁾ и т. п. LXX евр. выраженіе וְהִלַּכְתִּי בָּהּ הַמִּדְבָּרַי перевели καὶ τάξω αὐτήν εἰς ἔρημον. слав.: „и учиню ю, яко пустыню“. LXX, какъ мы сказали выше, поняли слова לָזָה לְזָהוּתָהּ, а отсюда и весь стихъ in sensu malo. Результатомъ этого и явилась передача

1) Nowack, стр. 27; Bachmann, Töttermann и др.

2) לָזָה значитъ: „поэтому, за это“, какъ и у LXX въ данномъ мѣстѣ—διὰ τοῦτο.

3) Hengstenberg, стр. 288—289.

4) Nowack, ibid.

5) Стр. 117.

6) 129 стр.

7) הַמִּדְבָּרַי, по Graetz'у, надо исправить въ הַמִּדְבָּרַי. Такъ еще находимъ въ спискахъ 96 и 145 у Кенникотта. Но для такого исправленія нѣтъ данныхъ.

евр. выраженія בְּמִדְבָּרִים образнымъ, какъ бы поясняющимъ ¹⁾. Предпочтеніе должно отдать масоретскому тексту. Согласно съ нимъ чтеніе мы находимъ у Симмаха (*καὶ ἀπάξω αὐτήν εἰς τὴν ἔρημον*), *εἰς ἔρημον* вмѣсто *ὡς ἔρημου* находимъ еще въ нѣсколькихъ греческихъ спискахъ ²⁾. Буквально сходный съ евр. подлинникомъ переводъ даютъ Пешито и Вульгата. Изъ новѣйшихъ комментаторовъ одни разумѣютъ подъ „пустыней“ мѣсто наказанія, другіе— мѣсто наказанія и вмѣстѣ надежды. Ogelli говоритъ: „пустыня здѣсь мѣсто бѣдности, печали и безпомощности, гдѣ Богъ опять приблизится (къ Израильтянамъ) и будетъ говорить къ нимъ, страна штрафа, гдѣ они опамятуются..., *плѣнь*“. Плѣнь, дѣйствительно, описывается въ свящ. книгахъ пророковъ, какъ мѣсто изгнанія (Ос. 8, 13), и пустыня понимается, какъ мѣсто наказанія (напр., Іезекіиля 20, 33—38). „Подъ пустыней“, говоритъ Cheyne, „Осія мыслить не просто мѣсто, которое лежитъ между Ханааномъ и землею плѣна, но самый плѣнь или изгнаніе. Пребываніе въ странѣ язычника кажется для благочестиваго израильтянина похожимъ на скитаніе въ пустынь“ ³⁾. Keil ⁴⁾ на основаніи снесенія ст. 16 съ 17 справедливо видитъ въ обоихъ типическое изображеніе будущаго въ образѣ хорошо извѣстнаго каждому Израильтянину прошедшаго, въ образѣ изведенія Израиля изъ Египта въ землю Ханаанскую. Пустыня—это пустыня Аравійская. Она упоминается здѣсь по тому значенію, какое она имѣла для странствующаго по ней Израиля. Это было мѣсто испытанія и воспитанія народа избраннаго, а время странствованія—время, „когда Господь воспитывалъ въ своемъ народѣ, съ одной стороны, чрезъ голодъ и разнаго рода лишенія, сознаніе его безсилія и необходимости въ помощи Божіей, съ другой, чрезъ чудесное вспомошествованіе ему въ нуждѣ, довѣріе къ Его всемогуществу,—воспитывалъ для того, чтобы возбудить въ народѣ сердечную любовь къ исполненію Его заповѣдей и вѣрную привязан-

¹⁾ Сн. ст. 5. Еще объясн. Кирилла Алекс.

²⁾ Holmes: (XII. corr. ab. antiq. m.), 42, 62, 86, 130, 147, 239, 240, 311.

³⁾ Стр. 54.

⁴⁾ За нимъ Wünsche, Nowack.

ность къ Нему“¹⁾). Пониманіе Orelli и Keil'я вполне соединимы. Пустыня, въ которую Господь поведетъ Израиля не съ цѣлю уничтоженія его, а возрожденія—это не какая-л. промежуточная страна между Ханааномъ и землею плѣна, а сама страна изгнанія. Это *фактически*. *Символически*—эта пустыня Аравійская по тому значенію, которое плѣнъ будетъ имѣть для Израиля: пустыня—по общему значенію ея, какъ символа для страны изгнанія (Cheyne), Аравійская—по значенію ея въ символической картинѣ 16 и 17 стиховъ. Израиль кланяется Вааламъ и забылъ Господа. Но Я, какъ бы такъ говорить Господь, напомню Израилю о Себѣ, Я повлѣю на него (פִּדְעֵנִי), отведу его въ пустыню, воспитаю наказаніями и милостынями, буду говорить о Себѣ къ сердцу его, наказаніями и благодѣяніями буду будить его совѣсть и религіозное сознаніе²⁾).

Гл. 2, ст. 17.

וְנִחַתִּי לָהּ אֶת-בְּרָמִיתָּ מִשָּׁם וְאֶת-עַמְקַ עֵבֶר לְפָתַח הַקְּקָה וְעִנְתָּהּ שָׁמָּה בְּיָמֵי נְעוּרֶיהָ
וּבְיָוִם עֲלֹתָהּ מֵאֶרֶץ-מִצְרַיִם

*Kaì dōbōw avūh tā ktēmata avtēs ekēthēn kaì tēn koiláda Achōr
diavōixai sūneisin avtēs. kaì tapeinōthēsetai ekēi katà tās hēmēras
vhiōtētos avtēs kaì katà tās hēmēras anabásēos avtēs ek gēs
Aigýptou.*

И дамъ ей оттуда виноградники ея и долину Ахоръ, въ преддверіе надежды; и она будетъ пѣть тамъ, какъ во дни юности своей и какъ въ день выхода своего изъ земли Египетской.

„И дамъ ей оттуда виноградники ея“. Евр.: וְנִחַתִּי לָהּ מִשָּׁם וְאֶת-בְּרָמִיתָּ מִשָּׁם. По Hitzig'у, здѣсь или иронія, такъ какъ въ пустынѣ не можетъ быть виноградниковъ, или Осія понимаетъ виноградники въ смыслѣ содомскихъ. (Втор. 32, 32)³⁾. Cheyne, неправильно понимая въ предыдущемъ стихѣ וְנִחַתִּי לָהּ... מִשָּׁם (въ смыслѣ: увлеку, освобожу изъ пу-

¹⁾ Такъ объясняетъ педагогическое значеніе странствованія въ пустынѣ Израиля Смирновъ (стр. 25) по Keil'ю, стр. 42.

²⁾ „וְנִחַתִּי לָהּ עַל-לֵב“. וְנִחַתִּי לָהּ—говоритъ къ сердцу кого-л. (Быт. 34, 3; 50, 21; Суд. 19, 3; Ис. 40, 1—2), какъ у LXX—убѣждать (Симмахъ: νοῦθετήσω, ср. Пешито), говорить въ совѣсти кого-л.

³⁾ Стр. 14 по комент. его изд. 1852 г.

стыни, плѣна), неправильно комментируетъ и $\text{וְהָיָה כִּשְׁמֵי הַיַּבְדֵּשׁ}$ $\text{וְהָיָה כִּשְׁמֵי הַיַּבְדֵּשׁ}$ стиха 17-го. Какъ скоро блудная жена, объясняетъ онъ все данное выраженіе, оставить пустыню, съ того времени ($\text{וְהָיָה כִּשְׁמֵי הַיַּבְדֵּשׁ}$) Иегова возвратитъ ей отнятыя у нея виноградники (сн. ст. 14) ¹⁾. И пониманіе даннаго выраженія Hitzig'омъ и пониманіе Cheyne неправильно. Hitzig упускаетъ изъ виду $\text{וְהָיָה כִּשְׁמֵי הַיַּבְדֵּשׁ}$: не „въ пустынь“ будутъ даны виноградники, а „оттуда“. Cheyne неправильно понимаетъ $\text{וְהָיָה כִּשְׁמֵי הַיַּבְדֵּשׁ}$, какъ нарѣчіе времени. Нѣкоторые, очень немногіе, лексикографы ²⁾ склонны разсматривать $\text{וְהָיָה כִּשְׁמֵי הַיַּבְדֵּשׁ}$ въ томъ же смыслѣ, но, во-первыхъ, такое значеніе нарѣчію $\text{וְהָיָה כִּשְׁמֵי הַיַּבְדֵּשׁ}$ и они придаютъ только по отношенію къ данному мѣсту (Ос. 2, 17), во вторыхъ, во всѣхъ многочисленныхъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта $\text{וְהָיָה כִּשְׁמֵי הַיַּבְדֵּשׁ}$ употребляется несомнѣнно ³⁾ въ значеніи „оттуда“, что и данный сомнительный случай заставляетъ подводить подъ общую рубрику. Нарѣчіемъ мѣста передаютъ $\text{וְהָיָה כִּשְׁמֵי הַיַּבְדֵּשׁ}$ въ данномъ случаѣ и древніе переводы евр. подлинника: LXX — ἐκείθεν , Пешито—*illinc* (Waltonus), Vulgata—*ex eodem loco*, арабскій—*inde* (Waltonus). Изъ непосредственнаго чтенія ясно, что $\text{וְהָיָה כִּשְׁמֵי הַיַּבְדֵּשׁ}$ относится по связи къ הַיַּבְדֵּשׁ ст. 16 ⁴⁾. „Оттуда“, т. е. изъ пустыни, дамъ имъ виноградники. Нѣкоторые толковники объясняютъ: оттуда, изъ пустыни, т. е., въ состояніи униженія и безпомощности Израиль придетъ къ раскаянію и сознанію своей грѣховности. Результатомъ будетъ дарованіе ему милости Богомъ,—„виноградовъ“ его. Такъ, „оттуда“, изъ пустыни, возсіяетъ для Израиля заря новой жизни ⁵⁾. Другіе толкуютъ иначе: „оттуда“, изъ пустыни, т. е. Израиль тотчасъ, по выходѣ изъ пустыни и вступленіи въ землю обѣтованную, вступить и въ обладаніе ею и наслажденіе ея благами ⁶⁾. Последнее объясненіе имѣетъ въ виду болѣе фактическую сторону,

¹⁾ Стр. 54. Ibid. Keil.

²⁾ Изъ древнихъ, см. у Simson'a, стр. 100, примѣч.

³⁾ По Mandelcern'у нами провѣрены всѣ мѣста и употребленіе $\text{וְהָיָה כִּשְׁמֵי הַיַּבְדֵּשׁ}$, какъ союза мѣста, несомнѣнно явствуетъ изъ всѣхъ мѣстъ Библии.

⁴⁾ Simson, стр. 100.

⁵⁾ Nowack, Wunsche и др.

⁶⁾ Смирновъ, стр. 23. Ibid. Keil, Ефремъ Сиринъ, еп. Палладій и др.

конечные результаты воздѣйствія Божія на Израиля. Первое же объясненіе указываетъ на внутренній смыслъ слова עַמְּךָ , на воздѣйствіе Божіе въ пустынь: по отношенію къ Израилю результатомъ этого воздѣйствія явится исправленіе Израиля и возвращеніе ему благъ земныхъ. Замѣтимъ, что слова: $\text{כִּי־רָפִיָאֲרָה־לְךָ}$ у LXX переданы *τὰ κτήματα αὐτῆς*. Drusius хочетъ исправить *τὰ κτήματα* въ *τὰ κλήματα*, но для этого мы ни въ какомъ изъ греческихъ списковъ нашей книги не находимъ подтвержденія. Болѣе справедливымъ намъ кажется объясненіе Simson'омъ этой замѣны своеобразностью LXX, „частымъ употребленіемъ синекдохи—болѣе общаго вмѣсто частнаго“¹⁾. Переводъ евр. подлинника безъ синекдохи мы находимъ у Симмаха (сходно съ еврейскимъ: *τοὺς ἀμπελοῦνας αὐτῆς*) и въ Пешито²⁾. Уже это говоритъ за подлинность еврейскаго текста.

„И долину Ахоръ въ преддверіе надежды“. Евр.: $\text{רְפֹאֲרָה־הַגִּבְעָה־הַזֹּאת}$. Изъ св. отцовъ, къ мнѣнію которыхъ присоединяются теперь новые толковники, одни видѣли въ этомъ картину прошлаго, которая должна была повториться, другіе указывали на значеніе совершившихся въ долинь Ахоръ событій. „Какъ отцы ваши“, поясняетъ вслѣдъ за Ефремомъ Сиринымъ еп. Палладій³⁾, „положили начало обладанію своимъ древнимъ наслѣдіемъ (Палестиною) на долинь Ахоръ; такъ и по освобожденіи отъ плѣна, возвращеніе долины Ахоръ будетъ началомъ возвращенія и прочихъ владѣній: это будетъ какъ бы дверью, началомъ исполненія вашей надежды (Ефр. Сир.)“. Блаж. Θεодоритъ, наоборотъ, видитъ въ этихъ словахъ Осіи указаніе на событія изъ книги I. Навина 7, 23 слѣд. „Вмѣсто *Ахорову* въ сирскомъ переводѣ нашелъ я *Ахарову*“, пишетъ онъ⁴⁾, „Ахаръ же при Іисусѣ Навинѣ

¹⁾ Стр. 101 (здѣсь же мнѣніе Drusius'a). По смыслу слово $\text{כִּי־רָפִיָאֲרָה־לְךָ}$ обозначаетъ здѣсь болѣе общее благоденствіе народа, какъ Keil объясняетъ (стр. 43).

²⁾ Еще безъ синекдохи переданъ евр. подлинникъ у Акилы: „*τοὺς ἀμπελοφυοὺς αὐτῆς*“, какъ у Иеронима „*vinitores ejus*“, очевидно, только иная корректура: כִּי־רָפִיָאֲרָה .

³⁾ Стр. 18—19; ср. Ефремъ Сиринъ, стр. 129.

⁴⁾ 259 стр. Былъ побитъ камнями Аханъ, а не Ахаръ, а долина, гдѣ онъ былъ побитъ, названа Ахоръ (См. по евр. Б., I. Навина 7 гл. ст. 24 и 26).

всенародно побить камнями. Но по смерти его Израильтяне, плача и сѣтуя, умиливали Бога. Поэтому здѣсь пророкъ даетъ разумѣть, что и они (современные ему іудеи) плѣненіемъ приведены будутъ въ сознание своихъ прегрѣшеній“. Въ событіяхъ долины Ахоръ проявилась и правда Божія, карающая преступленіе, и любовь Его, такъ какъ Богъ по очищеніи преступленія обратилъ милости свои народу. Такъ и теперь Онъ грѣхи общества очиститъ и своею милостью прикроетъ, „во гнѣвѣ Его наказанія обнаружится вмѣстѣ съ тѣмъ и милосердіе прощенія“ ¹⁾. Долина, въ которой совершенно было преступленіе Ахана, названа Ахоръ: „смятеніе“. Дается долина „въ преддверіе надежды“: какъ тогда смятеніе смѣнилось послѣ искорененія преступленія и покаянія радостью, такъ и теперь изъ пустыни, въ которую привели Израильтянъ грѣхи ихъ, они будутъ освобождены чрезъ свое раскаяніе и любовь Божію ²⁾. Упомянутіемъ долины Ахоръ пророкъ будитъ въ современникахъ, съ одной стороны, сознание грѣховъ и необходимость раскаянія въ нихъ; съ другой, сознание величія всепрощающей любви Божіей. LXX переводятъ евр. $\text{פִּרְחַן פִּרְשָׁל}$ словами: „*διανοίξαι σύνεσιν αὐτῆς*“; *σύνεσις*—это именно сознание, основанное на воспоминаніяхъ и опытѣ прошлаго. LXX, очевидно, читали פִּרְשָׁל , какъ *infin. Pi.*, также и Пешито. Согласно съ масоретскимъ подлинникомъ пишетъ Симмахъ: *εἰς θύραν ἐλπίδος*; Иеронимъ: *ad aperendam spem*. У Акилы и Θεодотіона *σύνεσιν* LXX-ти замѣнено *ὑπομονὴν* ³⁾. Еще Θεодоритъ варьируетъ *ἀνερέξασθαι τὴν ὑπομονὴν αὐτῆς* ⁴⁾. Въ этихъ варіаціяхъ отразилась трудность пониманія въ масоретскомъ подлинникѣ даннаго мѣста. У LXX же въ передачѣ разсмотрѣнной половины 17 стиха можно вообще замѣтить стремленіе отбѣнить не фактическую сторону имѣющихъ совершиться событій, а аллегорическій смыслъ словъ пророка съ указаніемъ на воспитаніе народа Израильскаго Богомъ чрезъ бѣдствія и милости Ему, чтобы тѣмъ и другимъ поста-

¹⁾ Смирновъ, стр. 25, по Keil'ю.

²⁾ Wünsche, Simson, Bachmann и др.

³⁾ Syro-hex. Ср. Sebök, стр. 12.

⁴⁾ Но въ некоторымъ спискамъ *διανοίξαι*. См. Field.

вить его въ должныя отношенія къ Іеговѣ. Первая половина 17 ст. рисуесть отношенія Іеговы къ Израилю въ имѣющемъ окрѣпнуть вновь союзѣ ихъ. Вторая половина стиха содержитъ предсказаніе, какъ Израиль восприметь дѣйствія Промысла Божія и отзовется на голосъ Іеговы.

„И она“, читаемъ во второй половинѣ 17 стиха, „будетъ пѣть тамъ ¹⁾ (אָנָה שָׁמָּה), какъ во дни юности своей и какъ въ день выхода своего изъ земли Египетской“. Славян. по LXX: „и смирится тамо по днѣмъ дѣтства своего“. Толковниками различно комментируется слово אָנָה. Корень אָנָה имѣетъ нѣсколько значеній: 1) „отвѣчать“, 2) „пѣть“, 3) „быть усмиреннымъ, униженнымъ“ ²⁾. Каждое изъ этихъ значеній прилагается комментаторами къ глаголу אָנָה въ данномъ именно мѣстѣ. Одни переводятъ אָנָה „отвѣчать“ (Scholz, Nowack, Hengstenberg, Ogelli), точнѣе „отзываться“ (Keil и др.), и понимаютъ 17б въ приложеніи къ народу Израильскому, который „на дѣятельную любовь Божию отзовется фактическимъ проявленіемъ своей благодарности Богу за Его милости“ ³⁾, готовностью исполнять его заповѣди и хранить Завѣтъ съ Нимъ. Такое же значеніе придано אָנָה въ переводахъ даннаго мѣста у Θεодотіона (*ἀποκριθήσεται*) и у Акилы (*ὑπακούσει*) ⁴⁾. Другіе толковники предпочитаютъ для אָנָה въ данномъ мѣстѣ значеніе „пѣть“. Іеронимъ считаетъ болѣе удобнымъ „אָנָה съ евр. понимать *κατὰ λέξιν*, т. е. въ смыслѣ будетъ запѣвать (*praecinnet*)“ и обосновываетъ это стремленіемъ пророка, „разъ... упомянувъ о долинѣ Ахоръ и вкратцѣ коснувшись всей исторіи выхода изъ Египта и путешествія въ святую землю, также и теперь удержатъ историческое уподобленіе. Какъ при выходѣ изъ земли Египетской, послѣ потопленія Фараона въ Черномъ морѣ, Марія взяла тимпанъ и возликовала, такъ и теперь,

¹⁾ Какъ обычное אָנָה, имѣетъ только значеніе мѣста (напр., Іер. 18, 2; Ис. 34, 15 и пр.). Здѣсь по противоположенію אָנָה (слѣд., и послѣднее нарѣчіе мѣста, ср. объясн.).

²⁾ Gesenius, HWB. „Что אָנָה совмѣщаетъ въ себѣ эти три значенія, этого нельзя отрицать“, по словамъ Wünsche, стр. 84.

³⁾ Смирновъ, 25 стр., по Keil'ю.

⁴⁾ Ibid. халдейскій переводъ.

какъ въ дни юности своей, когда (Израиль) вышелъ изъ земли Египетской, она будетъ пѣть и ликовать“¹⁾. И послѣдующіе комментаторы, видя въ данномъ выраженіи указаніе на фактъ прошлаго, предпочитаютъ переводить לָזַע словомъ „пѣть“²⁾. Въ Вульгатѣ לָזַע передано *canet*, а переводы Акилы и Θεοδοτία Иеронимъ пытается истолковать примѣнительно къ своему пониманію слова לָזַע . „Переводы Акилы и Θεοδοτία“, говоритъ онъ, „изъ которыхъ первый поставилъ *ἔλαλοῦσεν*, т. е. *будетъ слушать*, а второй *ἀποκριθήσεται*, т. е. *будетъ отвѣчать*, имѣютъ сходство съ нашимъ въ томъ смыслѣ, что когда одни начнутъ пѣть, то другіе будутъ отвѣчать чрезъ общее пѣніе“³⁾. Иеронимъ разумѣетъ антифонное пѣніе; такимъ было дѣйствительно и пѣніе Маріамъ (Исх. 15, 20), и въ приложеніи только къ такому пѣнію употребляется въ языкѣ Ветхаго Завѣта глаголь לָזַע . „Пѣть“—это второе, производное значеніе глагола לָזַע , отъ перваго „отвѣчать, отзываться“, какъ въ антифонномъ пѣніи. Первое значеніе глагола לָזַע должно предпочесть и для даннаго мѣста. Значеніе „пѣть“ не вполне приложимо потому, что говорится не объ отдѣльномъ актѣ, а объ общемъ настроеніи общества Израильтянъ. 176 стихъ, сказали мы, изображаетъ, какъ отзовется на призывъ Іеговы плѣнный Израиль. Онъ также, какъ предки его въ Египтѣ, пробудится отъ религіозно-нравственнаго сна, будетъ стремиться исполнять завѣты Іеговы и станетъ къ нему въ должныя отношенія (связь съ 18 ст.). При такомъ пониманіи не уничтожается параллель будущаго съ прошедшимъ: Израиль въ будущемъ отзовется такою же радостью и благодарностью Богу за его изведеніе изъ пустыни, какая выразилась въ пѣніи Маріамъ и ликованіи народа по выходѣ изъ Египта. LXX евр. לָזַע לָזַע передаютъ: *καὶ ταπεινωθήσεται ἔκει*, придавая глаголу לָזַע значеніе „быть усмирненнымъ, униженнымъ“, также въ арабскомъ переводѣ. Bachmann, защитникъ такой передачи לָזַע ⁴⁾, понимаетъ 17 ст. въ томъ

1) Блаж. Иеронимъ, стр. 179.

2) Maurer, Rosenmüller, Simson, Wünsche, Sharpe и др.

3) Стр. 179.

4) Стр. 23—24. Ср. слова Wünsche, стр. 85.

смыслѣ, что наказаніями и милостью Іеговы смиренъ будетъ жестоковыйный народъ и устыдится при сознаніи, какою неблагодарностью отвѣчалъ онъ на даруемыя ему блага жизни: въ такомъ состояніи внѣшняго и внутренняго переворота находился Израиль и во дни юности своей. Ближе къ переводу LXX подходит переводъ Симмаха: *κακωθήσεται*. LXX, какъ мы отмѣчали уже, при передачѣ 17 стиха обращаютъ вниманіе въ общемъ символѣ на внутренній переворотъ въ Израилѣ подъ дѣйствиємъ мудраго Воспитателя; такъ и здѣсь, при переводѣ פנע, они отгѣнили эту сторону. Ближе къ первоначальному значенію текста стоятъ, какъ мы сказали, переводы Θεодотіона и Акилы, изъ которыхъ послѣдній вообще отличается точностью въ передачѣ еврейскаго подлинника. Замѣчательно, что и LXX въ той же главѣ ст. 23—24 передаютъ глаголѣ פנע чрезъ ἐπακούω (прислушиваться, внимать, отвѣчать, отзываться), т. е. согласно съ передачей его у Акилы въ разбираемомъ стихѣ ¹⁾).

Гл. 2, ст. 18—19.

יהיה בימים-ההם יהיה קררתי אשתי ולי-קררתי-לי עד לעולם: ויהיה קררתי אשתי ולי-קררתי-לי עד לעולם: שמות העולם כפייה ולי-קררתי עד בשמים

Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει Κύριος, καλέσει με Ὁ ἀνὴρ μου, καὶ οὐ καλέσει με ἔτι Βααλεὶμ¹ καὶ ἐξαρθῶ τὰ ὀνόματα τῶν Βααλεὶμ ἐκ στόματος αὐτῆς, καὶ οὐ μὴ μνησθῶσιν οὐκέτι τὰ ὀνόματα αὐτῶν.

И будетъ въ тотъ день, говоритъ Господь, ты будешь звать Меня: мужъ мой, и не будешь болѣе звать Меня: Ваали. И удалю имена Вааловъ отъ устъ ея, и не будутъ болѣе воспоминаемы имена ихъ.

За переворотомъ, который произойдетъ въ вѣрованіи и поведеніи народа еврейскаго, наступитъ счастливое будущее; Израильтяне будутъ имѣть полную и неизмѣнную любовь къ ихъ Господу и станутъ въ должныя отношенія къ Нему. Эти отношенія и рисуетъ далѣе про-

¹⁾ Не лишне замѣтить, что Пешито передаетъ פנע согласно съ LXX, но syro-hex. ближе къ переводу Акилы (Field).

рокъ подъ образомъ отношеній мужа и жены. „И будетъ въ тотъ день, говоритъ Господь, ты будешь звать Меня: мужъ мой, и не будешь болѣе звать Меня: Ваали“.

Прежде всего, сдѣлаемъ нѣсколько краткихъ замѣчаній о текстуальной сторонѣ стиха. Graetz въ его „Emendationes“ находитъ нужнымъ въ масоретскомъ текстѣ при первомъ וְיִקְרָא („и будетъ звать“) добавить וְ, какъ это стоитъ при второмъ וְיִקְרָא. Предположеніе, о пропускѣ וְ при первомъ וְיִקְרָא не лишено основаній: וְ при первомъ глаголѣ передаютъ всѣ греч. переводы ¹⁾, Пешито и Vulgata, да и въ нѣкоторыхъ спискахъ еврейскаго текста имѣется эта прибавка (Kennicott: 30, 109). Но съ другой стороны, эта прибавка въ переводахъ могла быть сдѣлана по смыслу. Еврейское וְיִקְרָא LXX и Пешито передаютъ безлично. Отсюда, очевидно, у Акилы, Симмаха и Θεοδοτία несоотвѣтствіе соединенныхъ чрезъ καὶ формъ глагола: первое וְיִקְרָא передано καλέσει με, а второе—καλέσει; με ²⁾. וְיִקְרָא LXX перевели: Βααλείμ, т. е. поняли וְיִקְרָא, какъ собственное имя Ханаанскаго божества, и приняли וְיִקְרָא за множественное число. Но וְיִקְרָא не множественное, а единственное съ суффиксовымъ мѣстоимѣніемъ. Болѣе точный переводъ слова וְיִקְרָא по еврейскому подлиннику, находимъ у Акилы: ἔχωρ με, т. е., отдѣляя суффиксъ, Акила переводитъ слово וְיִקְרָא по его аппеллятивному значенію. וְיִקְרָא въ евр. языкѣ, дѣйствительно, употребляется и въ нарицательномъ значеніи: „господинъ или хозяинъ“ ³⁾ и въ значеніи собственнаго имени для языческаго божества. Въ какомъ значеніи употреблено וְיִקְרָא въ данномъ мѣстѣ,—на этотъ вопросъ комментаторы 18 стиха отвѣчаютъ различно. Simson понимаетъ וְיִקְרָא по его аппеллятивному значенію, какъ употребительный синонимъ къ וְיִקְרָא, и своеобразно объясняетъ 18 ст. По его объясненію, при имѣющихъ установиться между Яеговою и Израилемъ отношеніяхъ

¹⁾ Такъ у LXX въ обоихъ случаяхъ: καλέσει με.

²⁾ Καλέσει; με—ближе къ еврейскому подлиннику.

³⁾ Gesenius. HWB. Оно употреблялось именно для обозначенія мужа жены, какъ синонимъ съ וְיִקְרָא. Доказательства этого см. въ статьѣ Елеонскаго „Хр. Чт.“ 1900 г., Декабрь, стр. 918 и слѣд. Ср. „Хр. Чт.“ 1882 г. 11—12 кн. стр. 638 и слѣд.

взаимнолюбящихъ супруговъ, Израиль не будетъ называть Бога לַב —„господинъ“, а אִישׁ —„мужъ“, такъ какъ первое выражаетъ болѣе *страхъ*, а второе *любовь*, какою проникнется къ Богу благодарный и счастливый народъ ¹⁾). Keil, за нимъ Wünsche и др. толковники, понимая לַב , какъ собственное имя ханаанскаго божества, объясняютъ ст. 18 въ томъ смыслѣ, что Израиль не будетъ уподоблять истиннаго Бога Ваалу, смѣшивать ихъ почитанія и прилагать къ Яговѣ названіе ханаанскаго божества. Но противъ этого надо замѣтить, что, при всей склонности Израильтянъ къ язычеству, смѣшеніе представленій Бога откровенія и языческихъ боговъ никогда, даже въ эпоху почти массоваго забвенія культа Яговы, не доходило до отождествленія боговъ и смѣшенія ихъ именъ. Пророкъ Илія при Ахавѣ предлагаетъ народу, собравшемуся на Кармилѣ, избрать для своего служенія „Ягову или Ваала“; очевидно, народъ понималъ различіе обозначаемыхъ этими именами боговъ (3 Цар. 18, 21. 24 и слѣд.) ²⁾). Да и по другимъ основаніямъ пониманіе даннаго мѣста Keil'емъ и Wünsche не можетъ быть принято. Simson справедливо замѣчаетъ, что при такомъ пониманіи стихъ 18 вполнѣ исчерпывалъ бы смыслъ стиха 19, а Wellhausen, исходя изъ такого пониманія ст. 18, считаетъ необходимымъ признать его глоссою по отношенію къ 19 стиху ³⁾). Последнее основано именно на неправильномъ пониманіи לַב въ значеніи собственнаго имени. „Пониманіе здѣсь слова *баалъ* въ смыслѣ собственнаго имени ханаанскаго божества“, говоритъ проф. Елеонскій ⁴⁾), „невозможно, потому что чрезъ это явно нарушается соотвѣтствіе двухъ предложеній, составляющихъ стихъ, нарушается единство образа, избраннаго пророкомъ для обозначенія будущихъ отношеній Израильскаго народа

¹⁾ Simson, стр. 103—104.

²⁾ Nowack (стр. 31 его моногр.; Ср. Bachmann, стр. 24, примѣч.) замѣчаетъ, что это возраженіе устранимо, и пониманіе даннаго мѣста у Keil'я и Wünsche можетъ быть принято, если подъ לַב разумѣть статуи золотыхъ тельцовъ. Но объясненіе Nowack'а—натяжка: ст. 18 говоритъ вообще о почитаніи. Ср. объясн. къ ст. 10 и 19.

³⁾ Стр. 100. Ср. Nowack, его комментарий „на 12 мал. прор.“ стр. 22.

⁴⁾ „Хр. Чит.“ 1900 г. XII. 923 стр.

къ Богу, такъ какъ при этомъ въ одной части рѣчи оказывалось бы употребленнымъ у пророка нарицательное слово („мужъ“), а въ другой собственное имя („Вааль“), стоящее внѣ связи съ отношеніями жены къ мужу“. Дѣйствительно, какой же смыслъ, какая противоположность тогда въ именахъ? При пониманіи לַעֲזָבָה, какъ собственнаго имени, естественнѣе было бы ожидать, вмѣсто „мужъ мой“, именъ—„Іегова“, „Адонай“, вообще какого-либо имени истиннаго Бога. Понимая слово לַעֲזָבָה въ ст. 18 по его аппеллятивному значенію, проф. Елеонскій такъ объясняетъ мысль пророка: пророкъ хочетъ сказать, что любовь народа къ Богу въ будущемъ, послѣ его земного нравственнаго возрожденія, будетъ такъ сильна, и отвращеніе къ Ваалу такъ велико, что „въ своихъ воззваніяхъ къ Богу народъ будетъ избѣгать даже словъ, одинаковостью своихъ звуковъ напоминающихъ имя *Ваала*, и для обозначенія своихъ близкихъ отношеній къ Богу, подобныхъ отношеніямъ жены къ мужу, будетъ употреблять не слово „бааль“, а слово „мужъ“, имѣющее тотъ же смыслъ, но не возбуждающее мысли объ языческомъ божествѣ“¹⁾. Такое пониманіе даннаго стиха мы находимъ у блаж. Іеронима²⁾. Оно, несомнѣнно, правильнѣе, чѣмъ объясненіе Simson'a, также, какъ мы видѣли, понимающаго לַעֲזָבָה по его аппеллятивному значенію. Мы привели выше замѣчаніе Simson'a противъ пониманія לַעֲזָבָה у Keil'я и Wünsche. Это замѣчаніе у Simson'a направленно собственно противъ пониманія לַעֲזָבָה у Іеронима³⁾. Но справедливое замѣчаніе, исключяющее пониманіе Keil'я, Wünsche и др., оно не говоритъ ничего, кажется намъ, противъ пониманія Іеронима и проф. Елеонскаго. При послѣднемъ пониманіи ст. 18 не

1) Елеонскій. Ibid. стр. 921—922. „Бааль“ въ его нарицательномъ значеніи „господинъ“ употреблялось, дѣйствительно, израильтянами въ приложеніи къ Богу откровенія. Это Елеонскій доказываетъ выше, стр. 919 и слѣд. Указываетъ онъ и на то, что у Израильтянъ отвращеніе къ имени Ваала въ позднѣйшее время, послѣ Осии, дѣйствительно, явилось и выразилось въ замѣнѣ въ сложныхъ собственныхъ именахъ слова „бааль“ словомъ „бошетъ“ („срамъ“, „постыдное“). См. стр. 921, прим. 2. Ср. „Хр. Чт.“ 82 г. 11—12; стр. 638.

2) Стр. 181.

3) Simson цитируетъ Іеронима и возражаетъ ему. Ibid. 103—104 стр.

исключаетъ ст. 19: 18 ст. говоритъ объ отношеніяхъ Израиля къ Іеговѣ ¹⁾, ст. 19—объ отношеніи Израиля къ языческимъ божествамъ. Въ ст. 19 читаемъ: „и удалю имена Вааловъ отъ устъ ея“ ²⁾. Ср. Зах. 13, 2; Соф. 1, 4 и др. Отъ устъ Израиля будутъ удалены имена Ваала, т. е. при отвращеніи ко всему, напоминающему идолослуженію, исчезнетъ культъ Ваала и всѣ слѣды его, такъ что даже забудутся имена ложныхъ боговъ. „И не будутъ воспоминаемы имена ихъ“ ³⁾, точнѣе съ евр.: „и не будутъ воспоминаемы (т. е. Ваалы) въ именахъ ихъ“, такъ какъ, объясняетъ Kimchi ⁴⁾, „имъ (Вааламъ), кромѣ имени Вааль, давались другія имена“. Ср. замѣчанія относительно множеств. הבעלים къ ст. 15.

Гл. 2, ст. 20.

וְכָרְתִי לָהֶם בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵם הָהוּא עִם-הַיַּיִת הַשָּׁדָה וְעִם-עַיִן הַשָּׁמַיִם וְרִמְשׁ הָאָרְצָה וְקִשׁ
וְהָרֵב וּמִלְחָמָה אֲשַׁבֵּר מִן-הָאָרֶץ וְהַשְׁבַּתִּים לְבָטָה:

*Kaì diathḗsōmai autōis diathḗkhn ên tḗ ḥméra êxeînḡ metà tṓn
thrión toũ ágrōũ kaì metà tṓn peteinṓn toũ ouranoũ kaì tṓn
êrpetṓn tḗs gḗs kaì tóson kaì rôμφαίαν kaì πόλεμον συντρίψω
ἀπὸ τḗs gḗs, kaì κατοικιῶ σε ἐπ' ἐλπίδι.*

*И заключу въ то время для нихъ союзъ съ полевыми звѣрями,
и съ птицами небесными, и съ пресмыкающимися по землѣ;
и лукъ, и мечъ, и войну истреблю отъ земли той, и дамъ
имъ жить въ безопасности.*

При новыхъ, имѣющихся установиться, отношеніяхъ Израиля къ Богу, какъ жены къ мужу, Богъ дастъ этой вѣрной и любящей женѣ внѣшнее благоденствіе и увѣн-

¹⁾ Пророкъ обрисовываетъ эти отношенія, указывая одну *характерную* черту ихъ, именно, какъ жена—Израиль—будетъ звать своего мужа—Іегову.

²⁾ „Отъ устъ ея“. Graetz въ его „Emendationes“ почему то считаетъ нужнымъ замѣнить масоретское הַעַם чрезъ הַיַּיִת, т. е. „отъ устъ ихъ“, а „не ея“. Но рѣчь о женщинѣ (символь Израиля), какъ въ предыдущихъ стихахъ. Суффиксъ един. ч. находимъ въ переводѣ LXX (*ἐκ στόματος αὐτῆς*) и Пешито. Смѣна лицъ—второго („будешь звать“) на первое („не удалю“) —объясняется живостью рѣчи.

³⁾ Какъ и у LXX и въ слав.: „и не вспомнутся къ сему имена ихъ“.

⁴⁾ См. у Wünsche, стр. 90.

часть жизнь страны ея безопасностью и миромъ. Какъ прежде Богъ наказывалъ блуднаго Израиля опустошеніемъ его виноградниковъ и смоковницъ чрезъ полевыхъ звѣрей (ст. 14), такъ о будущемъ Господь говоритъ: „и заключу въ то время для нихъ союзъ ¹⁾ съ полевыми звѣрями, и съ птицами небесными, и съ пресмыкающимися по землѣ“ ²⁾. Лукъ, мечъ и война ³⁾ будутъ истреблены „отъ земли той“ и Богъ дастъ странѣ жизнь мира. Еврейское выраженіе $\text{וְהַשְׁבַּתִּים לְבַשָּׁתָם}$ LXX передаютъ не точно: „καὶ κατοικήσῃ σε ἐπ' ἐλπίδι“. Точно передаетъ еврейскій подлинникъ Русская Библия: „дамъ имъ жить въ безопасности“ ⁴⁾. Также переводитъ масоретскій текстъ и Пешито. Акила: *καὶ κατοικήσῃ αὐτοὺς εἰς πεποιθήσειν*. Еще у Симмаха читаемъ: *καὶ κατοικήσῃ αὐτοὺς ἐν εἰρήνῃ* ⁵⁾, а по нѣкоторымъ спискамъ у Симмаха и Акилы: *ἀμερίμωσ εἰς πεποιθήσειν* ⁶⁾.

Гл. 2, ст. 21—22.

$\text{וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי לְעֹלָם וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי בְצַדִּק וּבְמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים: וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי בְאֵמֶנָה יִדְעָ אֱלֹהֵי:}$

Kaì mnhstéuousai se émantō eἰs tòn aiōna, kaì mnhstéuousai se émantō ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἐν κρίματι καὶ ἐν ἐλέει καὶ ἐν οἰκτιρμοῖς, καὶ mnhstéuousai se émantō ἐν πίστει, καὶ ἐπιγνώσει τὸν κύριον.

И обручу тебя Мнѣ на вѣкъ, и обручу тебя Мнѣ въ правдѣ и судѣ, въ благости и милосердіи. И обручу тебя Мнѣ въ вѣрности, и ты познаешь Господа.

Сказавъ о томъ, что внѣшнее благосостояніе будетъ возвращено народу Израильскому послѣ его раскаянія и

¹⁾ „Заключить завѣтъ“— $\text{וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי}$, очевидно, отъ обряда при заключеніи завѣта—разсѣченія жертвеннаго животнаго, специальное греч.: *ὄρκια τέμνειν*, но у LXX переводится *διατίθημι διαθήκην*, какъ здѣсь, еще у Осія 10, 4; Быт. 15, 18; 21, 27; 21, 23 и т. д.

²⁾ Евр. וְאֶרְשָׁתִּיךָ , собственно не черви, а ползающее, дождевое, легко подвижное животное страны; וְאֶרְשָׁתִּיךָ , собственно „верхняя часть земли, прахъ, персть“ (отъ „ עָרָב “),—въ отличіе отъ „ גִּרְסָא “.

³⁾ Ср. къ 1, 5.

⁴⁾ וְשָׁב —„покоиться, отдыхать“; Hiph. „позволить кому ὑспокоиться“.

⁵⁾ Θεοδοτιών: *καὶ κατοικήσῃ αὐτοὺς ἐν πεποιθήσει* (Field).

⁶⁾ Field.

обращенія къ Богу и завѣта съ Нимъ, пророкъ продолжаетъ описаніе этого завѣта. „И обручу тебя Мнѣ“. Евр.: $\text{וְאֶבְרַחְתִּיךָ אֲנִי}$. Глаголь $\text{אָבַח$ (въ *Piel* съ ל : полюбить кого, обручиться съ кѣмъ) употребляется къ Ветхомъ Завѣтѣ, когда говорится объ обрученіи съ непорочною дѣвою. (Втор. 20, 7; 28, 30; ср. 22, 23. 25. 27). Подъ образомъ такого обрученія представляется и здѣсь союзъ Бога съ Израилемъ; старое не только прощается блудной женѣ, но и совершенно забывается (Keil). „Какая благодать Божія!“ восклицаетъ Иеронимъ при чтеніи даннаго мѣста ¹⁾. „Когда блудница, блудо-дѣйствовавшая со многими любовниками и за преступленіе преданная звѣрямъ, возвращается къ мужу, то говорится ей не о примиреніи, а объ обрученіи... Когда человѣкъ беретъ жену, то дѣву дѣлаетъ женщиною, то есть не-дѣвою, а когда Богъ соединяется съ блудницами, то обращаетъ ихъ въ дѣвъ (сн. Иерем. 3, 4; Ап. Павл. 2 Кор. 11, 2)“. Въ троекратномъ повтореніи словъ „и обручу“ Иеронимъ видитъ указаніе на союзъ съ Авраамомъ, Израилемъ и на Новый Завѣтъ ²⁾. Но мы видѣли, о какомъ союзѣ здѣсь рѣчь. Троекратное повтореніе глагола говоритъ о величіи и торжественности рѣчи, соответствующихъ торжественности совершаемаго акта обрученія. Nowack видитъ въ этомъ повтореніи еще указаніе на три момента союза, или точнѣе—на три стороны его ³⁾. Это во первыхъ союзъ на вѣкъ (לְעֹלָם), во вторыхъ, въ правдѣ (בְּצֶדֶק) и судѣ (בְּדִין), въ благодати (בְּחַסְדִּים) и милосердіи (בְּרַחֲמִים), и, въ третьихъ, въ вѣрности (בְּאֱמֻנָה). Во первыхъ, союзъ новый будетъ вѣренъ и неразрывенъ, онъ переживетъ всѣ теченія времени, между тѣмъ какъ прежній союзъ вслѣдствіе невѣрности жены былъ только временнымъ. Правда и судъ, благодать и милосердіе—условія этого союза со стороны Бога. Правда— צֶדֶק —это субъективная праведность, какъ свойство Божіе. Судъ— דִּין —это объективная правда, какъ проявляющаяся на дѣлѣ. Ogelli хочетъ видѣть въ צֶדֶק и דִּין указаніе на человѣческія добродѣтели, которыя разсматриваются, какъ даръ Бога. Но такое понима-

¹⁾ Стр. 183.

²⁾ 183—184 стр.

³⁾ Моногр. 32—33 стр.

ніе не имѣеть аналогіи въ Вѣтхѣмъ Завѣтѣ¹⁾, да и по контексту рѣчь о свойствахъ и условіяхъ Завѣта со стороны Бога. Далѣе говорится: „въ благодсти и милосердіи“, а это отношенія только Іеговы къ Израиллю, а не наоборотъ²⁾. Не справедливы поэтому и іудейскіе толковники, которые видятъ въ עֲשֵׂה רָצוֹן указаніе на правосудіе и совершенство суда у Израильтянъ. עֲשֵׂה —собственно значить „прямота“, „правдивость“. רָצוֹן —это отраженіе въ жизни רָצוֹן , это объективная правда: норма поступковъ, справедливый судъ и правильное исполненіе его приговоровъ³⁾. Keil ложно видитъ въ этомъ словѣ указаніе на какой-то какъ бы карающій и охранительный въ отношеніи завѣта судъ Божій надъ Израилемъ. По его объясненію, чрезъ „праведный судъ“ очиститъ Господь Израиля отъ всего сквернаго и порочнаго, и, такимъ образомъ, уничтожитъ все, что только можетъ со стороны общества вести къ нарушенію завѣта съ Богомъ⁴⁾. עֲשֵׂה —это необходимое условіе завѣта, постоянное его свойство, какъ завѣта правды (ср. Іер. 23, 5; Исаи 1, 27). „Въ благодсти и милосердіи“. LXX: *ἐν ἐλέει καὶ ἐν οἰκτιρμοῖς*, т. е. въ милости и состраданіи. Это—проявленія любви Бога, условія союза со стороны именно Іеговы. По связи и послѣдующее „обручу въ вѣрности“ можетъ быть понято только въ приложеніи къ Богу: это какъ-бы клятва въ непоколебимости, вѣрности, вѣчности Завѣта. Это—вѣрность Божественная⁵⁾. „И ты познаешь Іегову“, евр.: $\text{יָדַעְתָּ אֶת־יְהוָה}$ ⁶⁾, не сказано $\text{יָדַעְתָּ אֱלֹהִים}$, а $\text{יָדַעְתָּ אֶת־יְהוָה}$, потому что познаніе Бога—слѣдствіе обрученія, союза, а יְהוָה —Богъ завѣта: такимъ познають Его. Вульгата даетъ именно такой смыслъ: *et scies*,

¹⁾ Nowack. „Коммент. на 12 мал. пр“, стр. 23.

²⁾ Nowack. Моногр. стр. 33.

³⁾ См. Orelli, Nowack, Wünsche. LXX при переводѣ масор. подлинника отгѣняютъ въ словѣ עֲשֵׂה мысль о справедливомъ судѣ: *κόψια*.

⁴⁾ Стр. 45.

⁵⁾ Hengstenberg. Ср. Кирилль Алекс., 101—102 стр.

⁶⁾ Дагешъ въ ע въ словѣ יָדַעְתָּ Nowack объясняетъ „заимствованіемъ, несмотря на патахъ, для твердости изъ первоначальной формы יָדַעְתָּ “. Здѣсь не исключеніе и не описка: יָדַעְתָּ въ этомъ же видѣ встрѣчается во многихъ мѣстахъ В. З.: Ис. 49, 23; 60, 16; Іез. 16, 62; 22, 16; Зах. 2, 15; Руѣв 3, 4 и др.

quia ego Dominus, т. е. Иегова. Чтение это находитъ основание въ Вавилонскомъ кодексѣ изданія Strack'a (וידעו כי את-יהוה). Большинство кодексовъ у Кенникотта имѣетъ также: כי את בני и даже בני בני и בני בני. Но, съ другой стороны, за точность масоретскаго чтенія безъ ׀ говорятъ переводъ LXX, всѣ древніе греческіе переводы, Пешито и арабскій. Познаніе Бога, о которомъ здѣсь рѣчь, это познаніе, по словамъ Cheyne, „не просто интеллектуальное, но опирающееся на духовный опытъ и обнаруживающееся въ нравственной дѣятельности“ ¹⁾. Объ этомъ познаніи Осія говоритъ нѣсколько разъ (4, 1; 5, 4. 6; 6, 3. 6) и этого познанія блудному Израилю не доставало: „дѣла ихъ“, говоритъ пророкъ объ Израильтянахъ (5, 4), „не допускаютъ ихъ обратиться къ Богу своему, ибо духъ блуда внутри ихъ, и Господа они не познали“. Какъ все зависитъ отъ воли Иеговы, такъ и познаніе Его: оно явится слѣдствіемъ обрученія Имъ Себѣ Израиля.

Въ дальнѣйшемъ изображеніи лучшихъ временъ для Израиля Осія опять переходитъ къ внѣшнимъ благамъ— благословенію Иеговы.

Гл. 2, ст. 23—25.

יהוה ביום ההוא אענה נאם-יהוה אענה את-השמים הם יעני את-הארץ: והארץ
אענה את-ההר וההר יענה את-הצהר והם יעני את-הרעהל: ורעהל לי בארץ
והחמתי את-לא החמה ואמרתי ללא-עמי עמי-אתה יהוה יאמר אלה:

Kaì êstai ên tē hēmera êkeînē, légei Kýrios, êpakoubōmai tō oûranō, kaì autòs êpakoubētai tē gē, kaì ē gē êpakoubētai ton siton kaì ton oînon kaì tò êlaion, kaì autà êpakoubētai tō 'Iesraēl. kaì sperō autēn êmantō êpi tēs gēs, kaì ágaphō tēn Oûk êgasthēnēn, kaì êrō tō Oû laō̄ mou Laōs̄ mou eî sê, kaì autòs êrei Kýrios ó theós̄ mou eî sê.

И будетъ въ тотъ день, Я услышу, говоритъ Господь, услышу небо, и оно услышитъ землю; и земля услышитъ хлебъ, и вино и елей; а сіи услышатъ Израель. И постыю ее для Себя на землю, и помилую Непомилванную, и скажу не Моему народу: ты Мой народъ, а онъ скажетъ: Ты мой Богъ!

Будетъ полная гармонія въ отношеніяхъ между Иеговою и Израилемъ. Осія картинно изображаетъ это: услы-

¹⁾ Стр. 56.

шаны будутъ Богомъ небеса, небесами — моленія земли, землею—хлѣбъ, вино и елей, а просьбы о ихъ ниспосланиіи возсылаетъ Изреель. „Услышу, говоритъ Господь, услышу“. Первое שָׁמַעַתְּ (услышу) многіе толковники понимаютъ абсолютно ¹⁾. Повтореніе שָׁמַעַתְּ можетъ быть легко объяснимо чрезъ вставку небольшого вводнаго предложенія („говоритъ Господь“). Первое שָׁמַעַתְּ мы не находимъ ни въ одномъ изъ греч. списковъ, оно отсутствуетъ въ Пешито и Вульгатѣ ²⁾. Съ одинаковой вѣроятностью можно предположить, что въ еврейскомъ лишнее שָׁמַעַתְּ было внесено переписчиками, или что въ греч. и Пешито оно было опущено переводчиками или переписчиками или переведено съ еврейскаго, въ которомъ уже былъ пропускъ перваго שָׁמַעַתְּ. „И оно“, т. е. небо, שָׁמַעַתְּ הַשָּׁמַיִם, „услышитъ землю“. LXX: καὶ αὐτὸς ἐπακούσεται τῆ γῆ. Въ нѣкоторыхъ греческихъ спискахъ αὐτὸς замѣнено чрезъ καὶ οὐρανὸς ³⁾; очевидно, οὐρανὸς внесено, какъ поясняющее, точнѣе переводъ остальныхъ греч. списковъ—καὶ αὐτὸς—въ соотвѣтствіи съ масоретскимъ текстомъ; съ масоретскимъ текстомъ согласны Пешито и Вульгата. „Хлѣбъ, вино и елей“, ср. объясн. къ ст. 10 ⁴⁾. „Сии услышатъ Изреель“. По снесенію שָׁמַעַתְּ съ начальными словами слѣдующаго стиха לִי יְהוָה שְׁמִיעַתְּ имя „Изреель“ скорѣе должно быть понято въ данномъ мѣстѣ по его аппеллятивному значенію, какъ „Богъ сѣеть“. Simson ⁵⁾, понимая въ 1, 4 „Изреель“ по его аппеллятивному значенію—„Богъ разсѣетъ“, чтобы удержать и здѣсь это значеніе для „Изреель“, переводитъ שָׁמַעַתְּ: „и разсѣю“. Nowack справедливо находитъ такой переводъ для даннаго слова невозможнымъ по контексту. Чтобы согласить 2, 24 и 1, 4, онъ отрицаетъ употребленіе имени „Изреель“ въ 1, 4 по его аппеллятивному значенію ⁶⁾.

1) Hengstenberg, Simson, Keil, Wünsche, и др.

2) Ср. еще Simson'a, стр. 105, примѣч.

3) Алекс., Мархалианскій списки и нѣкоторые у Holmes'a. Другіе греч. списки имѣютъ οὐρανὸς въ соотвѣтствіи съ множ. формой еврейскаго שָׁמַעַתְּ. Ibid. Вульгата.

4) См. Field,—замѣчанія о своеобразномъ переводѣ этихъ словъ у Акилы.

5) Стр. 105 и 106.

6) Моногр., стр. 35—36.

Cheyne также думаетъ, что имя „Изреель“ въ 1, 4 отмѣчено только по его историческимъ ассоціаціямъ ¹⁾. Что имя „Изреель“ употреблено въ 1, 4 по его „историческимъ ассоціаціямъ“, это нами достаточно было разъяснено (см. объясн. къ 1, 4), но въ тоже время мы замѣтили что нельзя отрицать употребленія въ 1, 4 имени „Изреель“ и по его апеллятивному значенію, какъ намека на будущую судьбу десятиколѣннаго царства. За это говоритъ такое же употребленіе именъ двухъ другихъ дѣтей пророка Осія. Апеллятивное же значеніе имени „Изреель“ для 1, 4, по мнѣнію большинства толковниковъ, есть—„Богъ разсѣтъ“. Но не соглашаясь съ Nowack'омъ, нельзя съ другой стороны согласиться съ переводомъ у Simson'a ירעל 2, 25: „и разсѣю“. Мы, прежде всего, сомнѣваемся, говорить ли, дѣйствительно, сосѣдство ירעל ст. 24 и ירעל ст. 25 что-либо въ пользу того или другаго апеллятивнаго значенія ירעל. Если согласиться съ этимъ, то тогда въ употребленіи ירעל можно видѣть „игру словъ“: ירעל значить „Богъ разсѣтъ“ и „Богъ сѣтъ“, и въ 1, 4 оно употреблено въ первомъ значеніи, въ 2, 24 — во второмъ. Но едвали ירעל говоритъ за новое значеніе имени ירעל (ср. 1, 4; 2, 2). Правдоподобнѣе, что ירעל и въ 2, 24 употреблено въ томъ же значеніи, какъ 1, 4: „Богъ разсѣтъ“. Вѣдь рѣчь о будущемъ къ народу *еще разсѣянному*, вѣдь это предсказаніе *еще Изреелю*, какъ называетъ пророкъ Израиля. Если и есть игра словъ, то это въ переходѣ отъ 24 ст. къ 25. Отъ названія „Изреель“ пророкъ переходитъ къ будущему: это будущее увидитъ Израиля уже не разсѣяннымъ, не „Изреелемъ“, а сѣменемъ посѣяннымъ, возрастающимъ и процвѣтающимъ. „И Я посѣю ее для Себя на землѣ“, говоритъ Осія отъ лица Іеговы, т. е. ту женщину, которая будетъ обручена Богу, Израиля. И какъ изъ разсѣяннаго народа Израиль будетъ обращенъ Іеговою въ сѣмя для Него (²⁾), такъ (продолжаетъ Осія предсказаніе) изъ непомиловааннаго (Морухама) народъ обратится въ помилованный (Рухама), изъ отвергнутаго Богомъ (Лоамми) народъ содѣлается *Его* народомъ (Амми).

¹⁾ Стр. 57.

Что пророкъ сопоставляетъ названія Лорухама съ будущимъ помилованіемъ народа и Лоамми съ Амми, сопоставляетъ вслѣдъ за словами „и посѣю ее“,—не говоритъ ли за наше предположеніе, что לְיָמֵינוּ сказано о будущемъ по противоположенію настоящему, выраженному въ названіи народа „Изреель“? „И помилую Непомилованную ¹⁾ и скажу не Моему народу: ты Мой народъ, а онъ скажетъ: Ты мой Богъ“ (ст. 25). Измѣнятся отношенія Іеговы къ народу еврейскому, Іегова обручится съ нимъ для вѣчнаго союза, измѣнятся и имена, съ которыми Богъ обращается къ народу. Народъ же познаетъ Его, какъ Іегову (ст. 22), и на призывъ Его къ завѣту вѣчному отвѣтитъ Ему: יְיָ אֱלֹהֵינוּ (Ты—Богъ мой), какъ бы выразить этимъ свое согласіе и клятвенно скрѣпить союзъ съ Іеговою.

¹⁾ Евр. לְיָמֵינוּ לְיָמֵינוּ לְיָמֵינוּ, у LXX передано: „καὶ ἀγαπήσω τὴν Οὐκ ἠγαπημένην“, а въ нѣкоторыхъ спискахъ (Алекс., Марк. и во многихъ по Holmes'у) „ἐλεήσω... ἠλεημένην“. Ср. къ этому 1, 6, гдѣ לְיָמֵינוּ у LXX передано Οὐκ ἠλεημένην. См. замѣчанія къ 1, 6 о значеніи евр. глагола אָהַב.

Часть третья.

(Объяснение 3, 1—5).

Содержаніе: повелѣніе Божіе пророку „пойти еще и полюбить“ женщину, „любимую мужемъ и прелюбодѣйствующую“ (1, ст.), исполненіе пророкомъ повелѣнія Господня (2—3 ст.) и указаніе символическаго значенія пророческихъ дѣйствиій при этомъ (4—5 ст.).

Гл. 3, ст. 1.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי עַד לָךְ אֶהְבֶּ אִשָּׁה אֲהַבָה רַע וּמְנַאֲפָה פְּאֻהָבָה יְהוָה אֶתְּ-בְנֵי
יִשְׂרָאֵל יְהֵם פְּנִים אֶל-אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְאֶתְּבִי אִשֵּׁי עַנְבִּים:

*Kaì eĩpen Kĩrĩos pròs mē "Eti poréuthēti kaì agáptēson gynaiķa agáptōsan pounēra kaì moiķalín, kaθwōs agáptē ō theōs toũs viōus 'Iσραήλ, kaì autōi epiβlépousin epi theōus állotēriōus kaì φελοũ-
sin pémmata metā σταφίδος.*

И сказалъ мнѣ Господь: иди еще, и люби женщину, любимую мужемъ, но прелюбодѣйствующую, подобно тому, какъ любитъ Господь сыновъ Израилевыхъ, а они обращаются къ другимъ богамъ, и любятъ виноградныя лепешки ихъ.

„И сказалъ мнѣ Господь: иди еще, и люби женщину“. Евр. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי עַד לָךְ אֶהְבֶּ אִשָּׁה. Одни изъ толковниковъ считаютъ עַד опредѣляющимъ при וַיֹּאמֶר, другіе—при לָךְ. Umbreit, Scholz и др.¹⁾, связывая עַד съ וַיֹּאמֶר, видятъ въ עַד прямую противоположность къ פְּאֻהָבָה 1, 2. Umbreit относитъ עַד къ וַיֹּאמֶר по связи съ общимъ пониманіемъ у него разсказовъ 1 и 3 гл. о событіяхъ жизни

¹⁾ Еще Schegg. Graetz въ своихъ „Emendationes“ отмѣчаетъ: עַד non לָךְ, sed אֵלַי עַד, т. е., относитъ עַד къ אֵלַי עַד.

пророка. Онъ повелѣніе пророку жениться на блудницѣ, бракъ его съ Гомерью и рожденіе отъ нея дѣтей считаетъ за дѣйствительные факты въ жизни пророка, въ повелѣніи же Господа „идти еще и полюбить женщину“ видитъ продолженіе того же приказанія, а не повелѣніе вторичнаго брака. Для подтвержденія этого онъ и относитъ וַיִּשָׁא къ וַיִּשְׁאָל ¹⁾. Если отнести וַיִּשָׁא къ וַיִּשְׁאָל , рассуждаетъ Wünsche ²⁾, то это было бы аргументомъ противъ Umbreit'a, оно означало бы повтореніе брака пророка, а „повтореніе указывало бы на недѣйствительность“, т. е. символичность брака Осии, ergo—на неправильность пониманія Umbreit'a. Насколько правильно это рассужденіе Wünsche,—объ этомъ рѣчь впереди ³⁾. Здѣсь замѣтимъ только, что несомнѣнно правильнѣе опредѣлить сначала, къ чему относится וַיִּשָׁא , а затѣмъ уже и на основаніи этого дѣлать выводъ, содержится ли въ новыхъ рѣчахъ Господа приказаніе пророку вторичнаго брака или нѣтъ. Новѣйшіе толковники относятъ וַיִּשָׁא къ וַיִּשְׁאָל и приводятъ основанія для этого. Прежде всего, возражая Umbreit'у и др., указываютъ, что וַיִּשָׁא противоположность не къ וַיִּשְׁאָל 1, 2, а скорѣе къ וַיִּשְׁאָל 4, 1. Въ 1 и 3 главахъ содержатся повелѣнія Господа пророку, въ 4 и слѣдующихъ—вѣщанія Бога народу. Прибавимъ къ этому: если бы וַיִּשָׁא указывало на постепенность повелѣній Господа, о которыхъ рѣчь въ 1 и 3 гл. (וַיִּשְׁאָל — וַיִּשָׁא), то וַיִּשָׁא собственно было бы излишне: 1 въ וַיִּשְׁאָל —*waw consecutivum* и достаточно говоритъ о постепенности обращеній Господа къ пророку ⁴⁾. Указываютъ еще на то, что у LXX и въ Пешито וַיִּשָׁא масоретскаго текста отнесено ясно къ וַיִּשְׁאָל ⁵⁾, и прибавляютъ, что въ масоретскомъ текстѣ וַיִּשָׁא поставлено впереди, очевидно, для силы выраженія ⁶⁾. Что וַיִּשָׁא относится

¹⁾ Simson, стр. 107; Nowack, моногр. 37 стр.

²⁾ Стр. 103.

³⁾ При общихъ рассужденіяхъ въ „Приложеніи“.

⁴⁾ Пешито такъ переводитъ начало 3 главы: „deinde (=масор. „וַיִּשָׁא“) dixit mihi Dominus: vade rursus (=וַיִּשָׁא) ama mulierem“ и т. д. (Waltonus).

⁵⁾ Wünsche, Bachmann, Nowack и др.

⁶⁾ Keil, стр. 47.

къ ל , это, по Bachmann'у ¹⁾, ясно и изъ масоретской акцентуаціи всего выраженія 3, 1а. Дѣйствительно, при словахъ לִי הָיָה , предшествующихъ עַד , мы находимъ раздѣлительные акценты ²⁾, а подъ עַד и послѣдующимъ ל —акценты соединительные ³⁾. Ко всему этому Nowack въ своей монографіи прибавляетъ, что „выраженіе עַד לִי “ едва ли естественно для еврейскаго языка, скорѣе можно было бы ожидать לִי לְעַד или что-либо подобное, между тѣмъ отношеніе עַד къ ל имѣетъ аналогію въ Зах. 11, 15“ ⁴⁾.

„Иди еще и полюби жену“; евр.: $\text{עַד לְךָ אֶהְבֶּב־אִשָּׁה}$, какъ-бы въ соотвѣтствіе 1, 2: „иди, возьми себѣ жену“, евр.: $\text{לְךָ קַח-לְךָ אִשָּׁה}$. Этого соотвѣтствія мало еще, конечно, чтобы сказать, что אֶהְבֶּב אִשָּׁה , какъ и $\text{לְךָ אֶהְבֶּב אִשָּׁה}$ (см. объясн. къ 1, 2), говоритъ о заключеніи союза брачнаго. Наоборотъ, нѣкоторые комментаторы думаютъ, что здѣсь рѣчь не о заключеніи, а о возстановленіи брачнаго союза и его знаковъ или о простомъ принятіи пророкомъ женщины въ домъ. Съ этими мнѣніями мы встрѣтимся ниже. Здѣсь замѣтимъ, что изъ содержанія только понятія אֶהְבֶּב и употребленія этого глагола въ священномъ языкѣ Ветхаго Завѣта, дѣйствительно, нельзя сдѣлать точнаго вывода, о заключеніи ли брачнаго союза въ данномъ мѣстѣ рѣчь, о возстановленіи ли его, или о чемъ другомъ. Это можетъ быть уяснено развѣ изъ связи съ послѣдующимъ, съ общимъ рассказомъ о вторичномъ повелѣніи Господа и исполненіи этого повелѣнія пророкомъ. Объ этомъ ниже.

Женщина, которую Богъ повелѣваетъ пророку полюбить, такъ опредѣляется: $\text{אֶהְבֶּב רָעָה וְצַדִּיקָה}$, „любимую мужемъ, но прелюбодѣйствующую“ (по Р. Б.). אֶהְבֶּב רָעָה — у LXX переведено *ἀγαπῶσαν πορνῆα*, „любящую зло“, также передано въ Пешито. Очевидно, эти переводы читали по иной, чѣмъ у масоретовъ, корректурѣ: $\text{רָעָה אֶהְבֶּב רָעָה}$ ⁵⁾. Боль-

¹⁾ Стр. 28—29.

²⁾ Надъ לִי —Ребіа, а надъ הָיָה самый малый раздѣлительный—Гэрешъ.

³⁾ Подъ первымъ—Магнахъ, подъ вторымъ—Мунахъ.

⁴⁾ Стр. 37.

⁵⁾ Есть еще корректура Venary $\text{רָעָה אֶהְבֶּב רָעָה}$. При такой корректурѣ автору ея приходится для смысла всего стиха признать безъ основаній

шинство толковниковъ, правда, часто не аргументируя своего взгляда ¹⁾, считаютъ неправильнымъ чтеніе LXX и Пешито. Но можно указать и нѣкоторыя данныя въ пользу точности масоретскаго текста. При переводѣ евр. подлинника LXX и Пешито, очевидно, неправильно прочли עַר , пунктировавъ עַר , а не עַר , и въ связи съ этимъ придали и הַבָּרָה форму дѣйствительнаго залога. Но, во первыхъ, изъ связи съ וּמִנְּסֵי видно, въ чемъ заключалась вина женщины, и, во вторыхъ, изъ параллелизма со 2-ой половиной стиха ясно, что болѣе подходяще чтеніе הַבָּרָה עַר : „какъ любить Господь сыновъ Израилевыхъ, а они обращаются къ другимъ богамъ“. Подозрѣвать точность масоретской пунктуации нѣтъ оснований, наоборотъ, греч. переводы Акилы и Симмаха подтверждаютъ корректуру масоретовъ. У Акилы евр. הַבָּרָה עַר переведено: *ἡγαπημένην τῆς πλησίον*, а у Симмаха: *ἡγαπημένην ὑφ' ἑτέρου* ²⁾. Что значить עַר ? Keil говоритъ, что „ עַר , который любитъ женщину, можетъ значить только „супругъ“ или „возлюбленный“. О супругѣ это слово несомнѣнно употреблено у Іер. 3, 20; Пс. Пс. 5, 16“ ³⁾ Wünsche, напротивъ, говоритъ, что עַר всегда на языкѣ Ветхаго Завѣта значить „другъ“, „товарищъ“, „возлюбленный“ и никогда „супругъ“. Мѣста, на которыя ссылается Keil, Wünsche, а равно и Nowack не считаютъ безусловно доказательными. Въ Пѣсн. Пѣсн. 5, 16 עַר , дѣйствительно, можетъ значить „возлюбленный“ (своей невѣсты, ср. 5, 1). У Іереміи же (3, 20) слово עַר приобрѣтаетъ значеніе супругъ по контексту и чрезъ суффиксъ (מְרַעֵה), а въ нашемъ мѣстѣ такого опредѣленія при עַר нѣтъ ⁴⁾. Отсюда, на основаніи только употребленія עַר въ языкѣ Ветхаго Завѣта нельзя еще установить, о су-

послѣдующее וּמִנְּסֵי глоссой. См. подробныя замѣчанія объ этой корректурѣ Nowack'a (стр. 37) и Bachmann'a (29 стр.).

¹⁾ Wünsche и Simson.

²⁾ Еще въ нѣкоторыхъ спискахъ Кенникотта вмѣсто עַר читается עַר , а это расширенное скорѣе изъ עַר , чѣмъ изъ עַר (Gesenius. HWB. Ср. Іова 6, 27: רַעֵה).

³⁾ Въ комментаріи Keil'я по изд. 1866 г. (стр. 50) добавлено: „и нигдѣ о любовникѣ“. Ibid. у Бродовича, стр. 167. Замѣчательно, что въ комм. Keil'я изд. 1873 г. эти слова вычеркнуты.

⁴⁾ Wünsche, стр. 104—105; Nowack, моногр. стр. 38.

пругъ или возлюбленномъ рѣчь въ разбираемомъ нами выраженіи 3, 1. אִתּוֹ можетъ указывать на супруга (Keil, Wünsche, Nowack), но вопросъ, указываетъ ли אִתּוֹ и въ данномъ мѣстѣ на супруга женщины, можетъ быть рѣшенъ только на основаніи контекста и тѣсно связанъ съ вопросомъ, какъ понимать повелѣніе Господа пророку „идти еще и полюбить женщину“. Объ этомъ ниже. Здѣсь замѣтимъ только, что указаніе на супруга женщины въ словахъ אִתּוֹ אִשָּׁתוֹ видятъ Keil, Töttermann, Orelli и др. Общее значеніе „близкій“ даютъ еврейскому אִתּוֹ въ данномъ мѣстѣ Hengstenberg, Simson, Wünsche, Nowack, Cheyne, Valetton. Въ древнихъ греческихъ переводахъ еврейскаго текста, отличающихся точностію по отношенію къ еврейскому подлиннику,—у Акилы и Симмаха, — мы находимъ передачу, которая также не даетъ слову אִתּוֹ ни значенія „супругъ“, ни значенія „другъ, возлюбленный“. Первый, какъ мы видѣли, אִתּוֹ передаетъ— $\tau\acute{o}\nu\ \pi\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\omicron\nu$, Симмахъ — $\acute{\epsilon}\varphi'\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$ ¹⁾, понимая, очевидно, אִתּוֹ въ смыслѣ челоѣка, вообще имѣющаго какое-л. отношеніе, челоѣка близкаго, что можетъ быть отнесено равно и къ супругу и къ возлюбленному.

Пророку повелѣвается полюбить женщину, „любимую близкимъ и прелюбодѣйствующую“. Исполненіе этого повелѣнія должно было символизировать, что „Господь любить сыновъ Израилевыхъ, а они обращаются къ другимъ богамъ и любятъ виноградныя лепешки ихъ“ (3, 16).

„И любятъ виноградныя лепешки ихъ“. Такъ Русская Библия передаетъ масоретское: $\text{אִתּוֹ אִשָּׁתוֹ אִתּוֹ אִשָּׁתוֹ}$. Большинство новѣйшихъ толковниковъ производятъ אִתּוֹ отъ корня אִתּוֹ , „быть твердымъ, крѣпкимъ“, отсюда אִתּוֹ אִשָּׁתוֹ (еще 2 Цар. 6, 19, по Р. Б.; 1 Паралип. 16, 3)—„что либе прессованное“; אִתּוֹ אִשָּׁתוֹ — „прессованныя изъ винограда лепешки“. Что такой способъ приготовленія лепешекъ былъ обычнымъ,—подтверженіе этого Simson и Wünsche находятъ у Псевдоіонафана и въ Мишнѣ ²⁾. „Лепешки

¹⁾ Относительно перевода Симмаха Field, впрочемъ, замѣчаетъ: „For tasse Sym. scripsit $\acute{\epsilon}\varphi'\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\alpha}\iota\omicron\rho\omicron\nu$ “.

²⁾ См. Simson, 109; Wünsche, стр. 107.

эти“, пишет Wünsche, „служили частію для подкрѣпленія путешественниковъ, частію употреблялись для жертвъ. Въ языческомъ ханаанскомъ культѣ онѣ составляли главную часть жертвенныхъ обѣдовъ. Отсюда онѣ могли перейти къ Израильтянамъ..., хотя Тора ничего не знаетъ объ этихъ вкусныхъ жертвоприношеніяхъ и лакомыхъ печеньяхъ“¹⁾. Въ различныхъ переводахъ евр. подлинника עֲנַבִּים וְשֵׁשׁ עֲנַבִּים передается различно и неопредѣленно. LXX переводятъ: *πέψατα μετὰ σταφίδος*²⁾, собственно: „печенья съ сушенымъ виноградомъ“; Кириллъ Александрійскій также подъ עֲנַבִּים וְשֵׁשׁ עֲנַבִּים разумѣетъ „печенія съ изюмомъ, можетъ быть, лепешки сдѣланныя съ медомъ, ибо такія печенья приносили обыкновенно въ жертву демонамъ“³⁾; Вульгата переводитъ: *vinacia uvaum*⁴⁾. Всѣ эти переводы, равно и другіе, мало уясняютъ смыслъ וְשֵׁשׁ עֲנַבִּים. Несомнѣнно, что עֲנַבִּים וְשֵׁשׁ עֲנַבִּים были и здѣсь указываются, какъ одна изъ необходимыхъ принадлежностей жертвеннаго ритуала ханаанской религіи. Выраженіе „и любятъ виноградныя лепешки ихъ“ имѣетъ, очевидно, символическій смыслъ. Оно указываетъ на склонность Израиля къ чувственно-грубому служенію Ханаана. Виноградныя лепешки, какъ слабая пища, символизируютъ, по словамъ Keil'я, язычество. „Строгая и суровая религія Іеговы“, говоритъ Keil вслѣдъ за Hengstenberg'омъ⁵⁾—„крѣпкая, здоровая пища, а язычество — слабая пища, которая составляетъ предметъ исканій только избалованныхъ“. Также и Wünsche, соглашаясь съ Hengstenberg'омъ, думаетъ, что язычество только пріятная, но не здоровая, какъ іеговизмъ, пища и, какъ такую, ее символизируютъ עֲנַבִּים וְשֵׁשׁ עֲנַבִּים⁶⁾. Іеронимъ, наоборотъ, думаетъ, что עֲנַבִּים וְשֵׁשׁ עֲנַבִּים изображаютъ язычество, не какъ пріятная пища, а какъ пища, утратившая пріятность. Въ соотвѣтствіе съ этимъ и какъ бы въ

¹⁾ Wünsche, стр. 107—108.

²⁾ *Σταφίδων*—въ Александрійскомъ, Маршаліанскомъ и многихъ спискахъ по Holmes'у. О значеніи *σταφίδος* см. у Корсунскаго, „Переводъ LXX“, стр. 293.

³⁾ Стр. 110.

⁴⁾ Ср. Пешито.

⁵⁾ Keil, 48 стр; Hengstenberg, 315 стр.

⁶⁾ Стр. 108.

подтвержденіе такого пониманія, онъ ставитъ переводы Акилы и Симмаха. Израильтяне, пишетъ онъ ¹⁾, „будучи любимы Господомъ, обращаются къ чужимъ богамъ и идоламъ и любятъ виноградныя выжимки, не заключающія въ себѣ вина и утратившія прежнюю пріятность (gratiam), подобно демонамъ, которые ниспали съ высоты своего достоинства и не имѣютъ ничего изъ прежнихъ даровъ (gratiae), но изсохли и утратили силы вслѣдствіе издавна продолжающейся сухости. Поэтому вмѣсто виноградныхъ выжимокъ (vivaciis), что по евр. называется asise, Акила перевелъ *παλαιά*, т. е. старыя, Симмахъ *ἀκαρπύς*, т. е. безплодныя. И не только это виноградныя выжимки, но и старыя виноградныя выжимки, что указываетъ на давніе грѣхи“. При пониманіи символа Hengstenberg'омъ не лишнимъ кажется намъ и приведенное разсужденіе Иеронима: уясненная Иеронимомъ мысль переводовъ Акилы и Симмаха можетъ дополнить пониманіе Hengstenberg'a. אֲשִׁישׁ עֲנָבִים, символизируя язычество, указываютъ, что послѣднее было пищею, привлекавшею чувственнаго Израиля ²⁾, но пищею, по сущности своей, безсодержательной (Иеронимъ: „выжимки“), старой (Акила), безплодной (Симмахъ), нездоровой (Hengstenberg).

Hitzig слова אֲשִׁישׁ עֲנָבִים понимаетъ своеобразно. Онъ относитъ ихъ не къ אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, какъ большинство экзегетовъ, а считаетъ опредѣляющими ближайшее—אֱלֹהִים אֲחֵרִים, и понимаетъ ихъ въ смыслѣ указанія на языческихъ боговъ, какъ охотниковъ до виноградныхъ лепешекъ ³⁾. Но объясненію Hitzig'a противорѣчитъ присоединеніе выраженія אֲשִׁישׁ עֲנָבִים черезъ waw; это координируетъ его съ עֵינִים, какъ относящееся на ряду съ послѣднимъ къ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ⁴⁾. Кромѣ того, построеніе Hitzig'a уничтожаетъ па-

¹⁾ 186—187 стр.

²⁾ „Привлекавшею“, какъ объясняютъ Keil и Wünsche, а „не утратившею пріятность“, какъ думаетъ Иеронимъ: вѣдь сказано: „и любятъ“...

³⁾ „Или какъ такихъ“, поясняетъ Wünsche (106 стр.), „которымъ эти лепешки приносятся въ жертвы“. См. Hitzig, стр. 16—17 по комм. изд. 1852 г. Steiner (въ изд. 1881 г.) вычеркиваетъ это мнѣніе Hitzig'a, склоняясь къ мнѣнію большинства экзегетовъ.

⁴⁾ Nowack, моногр., стр. 38—39.

раллелизмъ стиха ¹⁾. Отсюда правильнѣе считать יִשְׂרָאֵל
координированнымъ съ שָׁנִים въ отношеніи къ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

Гл. 3, ст. 2.

וַיִּקְרָא לִי בְּחֶמְשָׁה עָשָׂר כֶּסֶף וְחֶמֶר שְׁעָרִים וְלֶחֶד שְׁעָרִים:

*Kaì êmisthobáimh̄n êmantō pénte kaì décha árguroíou kaì gómos
kridōn kaì néβel oínou.*

*И пріобрѣлъ я ее себѣ за пятнадцать серебрянниковъ и за
хомеръ ячменя и полхомера ячменя.*

„И пріобрѣлъ“, евр: וַיִּקְרָא. Aben-Esra производитъ это слово отъ глагола קָרָא и въ соединеніи съ послѣдующимъ понимаетъ: „и я познакомился съ нею“ ²⁾. Но глаголъ קָרָא въ *Kaì* не употребляется, да въ данномъ случаѣ этотъ глаголъ былъ бы и неумѣстенъ, такъ какъ далѣе идетъ рѣчь о цѣнѣ. Большинство новѣйшихъ толковниковъ ³⁾ производятъ еврейское וַיִּקְרָא отъ глагола קָרָא. Этотъ глаголъ по общей другимъ глаголамъ основѣ (קָרָא, קָרָא, קָרָא) имѣетъ двоякое значеніе: 1) копать и 2) покупать, пріобрѣтать. ⁴⁾ Правильность производства וַיִּקְרָא отъ קָרָא подтверждается передачею этого слова въ другихъ древнихъ переводахъ. Вульгата переводитъ וַיִּקְרָא по первому значенію глагола קָרָא—fodi ⁵⁾. Акила при его стремленіи въ переводѣ къ буквѣ евр. подлинника передаетъ וַיִּקְרָא словами: *kaì êsachsa aut̄h̄n*. LXX и Пешито передаютъ וַיִּקְרָא по второму значенію гл. קָרָא; LXX: *kaì êmisthobáimh̄n*, Пе-

1) Wünsche, стр. 106; Steiner, стр. 18.

2) По Simson'y, стр. 110.

3) Nowack, Orelli, Wellhausen, Bachmann, Simson, Wünsche, Töttermann, Keil и др.

4) О средствѣ этихъ понятій въ еврейскомъ языкѣ см. у Штейнберга, слово קָרָא. Ср. Gesenius, HWB.

5) Иеронимъ, передавая евр. וַיִּקְרָא—fodi, не отрицаетъ возможности передачи подлинника и по второму значенію глагола קָרָא. См. стр. 188. Hengstenberg переводитъ קָרָא „прокалывать“ и думаетъ, что здѣсь рѣчь о „прокалываніи“ уха (стр. 218 слѣд.). Но здѣсь рѣчь о цѣнѣ, на что указываетъ и дальнѣйшее כֶּסֶף („pretii“); если бы קָרָא имѣло значеніе „прокалывать ухо“, то при немъ стоялъ бы объектъ אָזְן. Кромѣ того קָרָא нигдѣ не имѣетъ такого значенія, да и сочетаніе וַיִּקְרָא אָזְן въ Ветхомъ Заветѣ ни разу не встрѣчается (Бродовичъ, стр. 114).

шито: emi ¹⁾. Последнему значенію для глагола כָּרַס въ данномъ мѣстѣ должно отдать предпочтеніе по связи съ послѣдующими словами. Дагешъ въ כָּרַס, по признанію большинства толковниковъ, есть дагешъ, т. н., dirimens ²⁾, а послѣдующее כ в словѣ כָּרַס—„כ“ pretii ³⁾.

Плата, за которую пророкъ приобрѣтаетъ женщину, указывается двойко—деньгами и натурой: „за пятнадцать сребренниковъ и за хомеръ ячменя и полхомера ячменя“. כָּרַס כֶּסֶף, т. е. пятнадцать сиклей серебра: כֶּסֶף, какъ обыкновенная денежная единица, часто опускается (Быт. 37, 28; Второзак. 22, 19 и др.) ⁴⁾. Хомеръ—חֹמֶר—евр. мѣра сыпучихъ тѣлъ; хомеръ равнялся 10 эфамъ по Иезек. 45, 11. Летехъ (לֶתֶח—въ Ветхомъ Заветѣ употребляется только здѣсь), по іудейскимъ преданіямъ, половина לֶתֶח'а или לֶתֶח'а. У LXX евр. כָּרַס כֶּסֶף.....שְׁעָרִים передается: *πέντε καὶ δέκα ἀργυρίου καὶ γόμορ κριθῶν καὶ ἕβελ οἴνου*. Передача словъ כָּרַס שְׁעָרִים черезъ *ἕβελ οἴνου* невѣрна. Текстъ LXX здѣсь испорченъ. Это признаютъ нѣкоторые изъ древнихъ и большинство новѣйшихъ толковниковъ на основаніи древнихъ переводовъ. У Иеронима еще читаемъ: „вмѣсто *гомора* въ еврейскомъ написано *отер*, что всѣ переводчики, кромѣ LXX, перевели греческимъ и въ частности палестинскимъ словомъ *corim*. И вмѣсто *небела вина* въ еврейскомъ читается *lethech seorim*, что прочіе переводчики перевели черезъ *ἡμίχορον* ячменя, то есть *полнора*“ ⁵⁾. „Вѣроятно, переводчикъ“, замѣчаетъ Шеуне ⁶⁾ относительно словъ греч. перевода—*ἕβελ οἴνου*, „не былъ знакомъ съ *lethech*, что было первоначальной мѣрой“. У LXX вообще не особенно точная передача мѣры כָּרַס черезъ *γόμορ*; этимъ же именемъ у LXX передается и כָּרַס (Исходъ 16, 16. 18. 22. 32. 33. 36), а כָּרַס, по Исх. 16, 36, есть 10 часть эфы, т. е. כָּרַס = $\frac{1}{100}$ חֹמֶר. חֹמֶר—это иначе כָּר. Такъ передано еврейское כָּר во многихъ древнихъ греческихъ

¹⁾ Waltonus.

²⁾ Nowack, Orelli, Wünsche. См. G.-K. § 20, h; стр. 67.

³⁾ G.-K. § 119, p; стр. 374.

⁴⁾ См. Gesenius. HWB.

⁵⁾ Иеронимъ, стр. 187.

⁶⁾ Стран. 59.

переводахъ ¹⁾), также въ Пешито и Вульгатъ, здѣсь же летехъ понято, какъ половина хомера или кора.

Пророкъ платитъ за женщину 15 сиклей серебра и 1½ хомера ячменя. Что это была за плата? Что значилъ или на что указывалъ этотъ поступокъ пророка? Древніе іудейскіе толковники въ платѣ, за какую пророкъ приобрѣлъ женщину, видятъ символическое указаніе на событія и лица прошлой исторіи Израиля. Такъ, по ихъ мнѣнію, число 15 указывало или на Авраама, Исаака и Іакова съ 12 колѣнами, а хомеръ (---10 эфъ) и летехъ (---5 эфъ) на Моисея, Аарона и Маріамъ съ 12 князьями; или число 15 указывало на 15 день Нисана, какъ день выхода изъ Египта, а хомеръ (---30 сеа) и летехъ (---10 сеа) на дни (40) отъ выхода изъ Египта до прихода къ Синаю и т. п. По справедливому замѣчанію Töttermann'a, который приводитъ всѣ эти фантастическія толкованія, всѣ они не обоснованы и случайны ²⁾. Новые толковники тоже различно понимаютъ указанную плату пророка за женщину. По однимъ, это плата за рабыню. Разсуждаютъ такъ ³⁾. По 4 Цар. 7, 1. 16. 18 двѣ сеа ячменя продавались за сикль. Но это было немедленно послѣ прекращенія осады Самаріи, послѣ страшной дороговизны на хлѣбъ (4 Ц. 7, 1. 16). Въ обычное время стоимость ячменя была, очевидно, ниже, примѣрно сикль за эфу (3 сеа). Отсюда, Осія заплатилъ за женщину приблизительно 30 сиклей (15 сиклей+1½ хомера, т. е. 15 эфъ по сиклю); 30 же сиклей была по Исх. 21, 32 цѣна раба. Плату эту пророкъ долженъ былъ заплатить или любовнику рабыни ⁴⁾ или ея родителямъ ⁵⁾. Въ первомъ случаѣ предполагается, что женщина, покупаемая пророкомъ, была его жена, но бѣжала отъ пророка къ другому и сдѣлалась для пророка „какъ бы чужая“, такъ что онъ долженъ былъ ее выкупить. Во второмъ случаѣ плата понимается, какъ обычная плата, вѣрно за невѣсту ея родителямъ. Keil видитъ еще въ этой

¹⁾ По Field'y—у Акилы и „прочихъ“ (кромѣ Симмаха и Θεодотіона).

²⁾ Töttermann, стр. 53.

³⁾ Смирновъ (стр. 28—29) по Keil'ю; Wünsche, Nowack и другіе.

⁴⁾ Hengstenberg, Nowack и друг.

⁵⁾ Maurer, Rosenmüller, Scholz и др.

платѣ пророка свадебный подарокъ, даръ (קָדָשׁ), который, по еврейскому обычаю, женихъ давалъ своей невѣстѣ (Быт. 34, 12; Исх. 22, 16; 1 Цар. 18, 25 по Р. Б. и друг.) ¹⁾. Но при всѣхъ этихъ толкованіяхъ многіе вопросы остаются нерѣшенными. Что это женщина была куплена, какъ рабыня или служанка, или что это была жена пророка, которая бѣжала отъ него и сдѣлалась ему какъ бы чужая (?), съ этимъ нельзя согласиться, какъ увидимъ ниже. Что касается обычной платы родителямъ за дочь, то не выяснено, былъ ли этотъ обычай, практиковавшійся вообще на Востокѣ, и у Евреевъ ²⁾, да и плата въ данномъ случаѣ очень низкая и предназначалась, очевидно, не для этой цѣли, а что это былъ не свадебный подарокъ, ясно изъ קָדָשׁ. Возникаетъ еще вопросъ, почему пророкъ платитъ не сребренниками только, а и натурой? Cheyne ³⁾ замѣчаетъ относительно повѣствованія пророка о второмъ эпизодѣ изъ его семейной жизни (3, 1—5), что пророкъ говоритъ только то, что нужно для пониманія аллегоріи. Также и Nowack думаетъ ⁴⁾, что при повѣствованіи о своей семейной жизни пророкъ обращаетъ вниманіе главнымъ образомъ на тѣ черты ея, которыя символизируютъ отношенія Израиля къ Іеговѣ. Съ этой точки зрѣнія, нѣкоторые изъ новѣйшихъ комментаторовъ вопросъ, почему пророкъ даетъ такую плату за женщину, оставляютъ въ сторонѣ за недостаткомъ точныхъ данныхъ для его разрѣшенія и пытаются выяснитъ символическій смыслъ такого поступка пророка, какъ плата за женщину 15 сиклей серебра и 1½ хомера ячменя. Большинство толковниковъ сопоставляютъ эту плату съ платой за рабыню и думаютъ, что такая плата указываетъ на бѣдственное и униженное состояніе пріобрѣтенной пророкомъ женщины, отсюда—на бѣдственное и угнетенное, *рабское* состояніе Израиля въ плѣну ⁵⁾.

1) Keil (стр. 49), Schmoller и др.

2) Wünsche.

3) Стр. 59.

4) Моногр., 43 стр.

5) Г. Бродовичъ въ своей диссертациі ставитъ нѣсколько возраженій этому толкованію. „Предсказаніе пророка Елисея“, говоритъ онъ (стр. 118,

Гл. 3, ст. 3.

וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֲנִי אֶשְׁבֵּי לְךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְאַתְּ שֹׁבֵת לְאִמִּי וְאֲנִי אֶשְׁבֵּי לְךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְאַתְּ שֹׁבֵת לְאִמִּי

Kaì eĩpta pros autēn Hmēras pollās kathēseh ep' emoi, kai ou mh porneuseh; oudē mh gēnē andrōi, kai egō epì soi.

И сказалъ ей: много дней оставайся у меня; не блуди и не будь съ другимъ; также и я буду для тебя.

Приобрѣтенной за 15 сиклей и 1½ хомера ячменя женщи́нѣ пророкъ ставить условія: „и сказалъ ей: много дней оставайся у меня (וְאֲנִי אֶשְׁבֵּי לְךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ), не блуди и не будь съ другимъ (שֹׁבֵת לְאִמִּי), также и я буду для тебя (וְאַתְּ שֹׁבֵת לְאִמִּי).“ „Много дней“, евр. אֲנִי אֶשְׁבֵּי לְךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ, выраженіе для обозначенія

возр. 1), „что въ завтрашній день вслѣдствіе бѣгства Сиріянѣ, двѣ сеа—²/₃ ефы ячменя будутъ стоить одинъ сикль (4 Цар. 7, 1. 16. 18), скорѣе можно понимать въ томъ смыслѣ, что цѣна на хлѣбъ падеть даже ниже постоянной стоимости, чѣмъ въ томъ, что она будетъ превышать послѣднюю только немногимъ. Переменю, какую вызоветъ внезапное бѣгство Сиріянѣ, пророкъ ставить, очевидно, подъ точку зрѣнія самаго рѣзкаго контраста между существующею дороговизною и предстоящею дешевизною (ср. 7, 2 съ 6, 25)“. Но, вѣдь, если бы цѣна „сикль за двѣ сеа“ была и выше немного цѣны обычнаго времени, то контрастъ между такой стоимостью и дороговизной во время осады былъ бы все равно огромный, а этотъ контрастъ между цѣною во время осады и послѣ бѣгства враговъ и хотѣлъ именно отмѣтить пророкъ Елисей. Да и едва ли возможно, чтобы цѣна ячменя сдѣлалась послѣ бѣгства Сиріянѣ ниже нормальной, едва ли награбленное Сиріянами дало Израильтянамъ больше, чѣмъ давала въ обычное время плодоносная страна. Бродовичъ недоумѣваетъ еще, почему, если цѣна рабыни была 30 сиклей, пророкъ платитъ серебромъ и ячменемъ (Возр. 2). Текстъ, правда, не даетъ данныхъ для отвѣта на этотъ вопросъ, но это не исключаетъ возможности дѣлать сопоставленіе платы пророка съ цѣною раба и предполагать въ поступкѣ пророка извѣстный символическій смыслъ. Бродовичъ возражаетъ еще (3 возр.): „при такомъ толкованіи (т. е. поступка пророка—платы за женщину) было бы несоотвѣтствіе между отобразомъ и первообразомъ“. Несоотвѣтствіе Бродовичъ видитъ въ томъ, что Израиль *послѣ* плѣна приведенъ въ лучшее состояніе (свободы и близости къ Богу), а жена была поставлена пророкомъ въ положеніе, стѣсняющее ея свободу. Но это противорѣчіе остается и при иномъ пониманіи *платы* за женщину и это скорѣе противорѣчіе между образомъ и символизируемымъ въ 3, 4 (какъ этотъ стихъ понимаетъ и самъ Бродовичъ). Плата же за женщину цѣны рабыни объясняется, какъ *указаніе* на униженное положеніе Израиля *въ плѣну*...—Töttermann при его стремленіи расширить, какъ можно больше, символическій смыслъ 1, 3, пытается найти таинственный смыслъ въ томъ, что платится—„серебро“, „ячмень“ и т. п. См. его сочиненія стр. 54—55. Ср. Bachmann, стр. 31.

неопредѣленнаго періода времени. לִּישְׁבִּי לִּי (отъ שָׁב)—значитъ собственно: „оставайся сидѣть мнѣ, т. е. у меня“, у LXX переведено: *καθήσθαι ἐπ' ἐμοί*. Nitzig לִּישְׁבִּי толкуетъ: „ты должна остаться мнѣ, т. е. въ моемъ распоряженіи“ ¹⁾. Но такое пониманіе даннаго выраженія исключается предшествующимъ времеобозначеніемъ: что бы тогда значило $\text{יָשִׁיב רַבִּיבִים? שָׁב}$ по связи съ послѣдующимъ скорѣе должно быть понято въ значеніи „спокойно, праздно сидѣть“, ср. Ис. 30, 7; Іер. 8, 14. Пророкъ, очевидно, имѣетъ въ виду исправленіе женщины и воспитаніе ея въ нравственномъ отношеніи. Съ этою цѣлью онъ даетъ ей повелѣніе „много дней сидѣть у него“. Послѣдующія слова поясняютъ намъ, въ чемъ должно заключаться это сидѣніе: „не блуди и не будь съ другимъ; также и я буду для тебя“. Женщина должна была многіе дни воздерживаться отъ незаконныхъ блудныхъ связей, да и супружескія, законныя отношенія съ пророкомъ не должны были еще начаться. „И не будь съ другимъ“, съ еврейскаго буквально: „не будь съ мужемъ“, т. е. не вступай въ половыя сношенія вообще съ мужчиною. У LXX стоитъ: *ἀνδρὶ*, а въ нѣкоторыхъ спискахъ ²⁾: *ἀνδρὶ ἐτέρῳ*. Еще Іеронимъ относительно прибавки *ἐτέρῳ* писалъ: „что касается добавленія въ общепринятомъ (Vulgata) изданіи: *и не будь съ другимъ мужемъ*, то въ евр. слова *съ другимъ* нѣтъ, а просто *не будь съ мужемъ*... *Не будь съ мужемъ*, мы это понимаемъ такъ, что она вообще ни съ кѣмъ не должна находиться въ связи“ ³⁾.

„Также и я буду для тебя“, евр.: $\text{וְאֲנִי לְךָ-עֲשֵׂה}$. „Трудно объяснимы эти слова“, пишетъ Linden ⁴⁾, „по причинѣ краткости выраженія пророка“ ⁵⁾. Существуетъ нѣсколько корректуръ и объясненій даннаго выраженія. Отмѣтимъ главныя изъ нихъ.

Ewald переводитъ евр. $\text{וְאֲנִי לְךָ-עֲשֵׂה}$: „и однако я для тебя (буду) хорошъ“. Что עֲשֵׂה можетъ означать противополож-

¹⁾ Стр. 18.

²⁾ Александрійскій, Мархалианскій (Swete) и многіе списки у Holmes'a.

³⁾ Стр. 188.

⁴⁾ Стр. 739 и слѣд.

⁵⁾ Ibid. Orelli и др.

ность, это ни слѣдуетъ ни изъ Псл. 84, 7, ни изъ Псл. 119, 24 (евр. Б.), мѣсть, приводимыхъ Ewald'омъ ¹⁾. לָס (въ לָסֶ) можетъ выражать „привязанность, расположеніе, симпатіи къ кому-л.“: это ясно изъ такихъ мѣсть Ветхаго Завѣта, какъ 4 Царствъ 6, 11 и Іер. 15, 1 ²⁾. Даже, если бы передача еврейскаго подлинника Ewald'омъ была возможна, пониманіе исключалось бы контекстомъ. Оно было бы невозможно и бессмысленно: „и не будь съ другимъ, и однако я (буду) для тебя хорошъ“ ³⁾. Simson и Wünsche, не признавая, что לָס употребляется для выраженія симпатіи къ кому-либо, придаютъ לָס значеніе враждебности (т. е., по ихъ объясненію, לָסֶ לָסֶ): „также и я противъ тебя“. Linden ⁴⁾ не находитъ, однако, въ текстѣ основаній для такого пониманія даннаго мѣста: противъ такого пониманія, по его мнѣнію, говоритъ и то, „что Іегова долгое время милуетъ Израиля, слѣдовательно, можно заключать о его любви“ (т. е. несоотвѣтствіе символа символизируемому). „Мы здѣсь, въ לָסֶ לָסֶ-לָסֶ“, продолжаетъ Linden, „находимъ намѣченными координированныя отношенія. именно—„также я къ тебѣ“, при чемъ לָס означаетъ прямое отношеніе и стоитъ въ его обычномъ и примитивномъ значеніи“.

Своеобразно переводить разбираемое нами выраженіе Umbreit: „и также я буду только для тебя“. Umbreit понимаетъ, очевидно, לָסֶ לָסֶ-לָסֶ въ смыслѣ обѣщанія, какъ бы увѣренія со стороны пророка и въ его вѣрности женщинѣ. Но противъ такого пониманія даннаго выраженія говоритъ контекстъ: здѣсь прещенія, а не обѣтованія ⁵⁾. Если бы данное выраженіе имѣло смыслъ, который хочетъ ему придать Umbreit, то скорѣе нужно было бы ожидать такого строенія рѣчи пророка: „ты не должна принадлежать никакому мужу, но я (все-таки, не смотря на это)

1) См. у Nowack'a и Bachmann'a при толкованіи даннаго мѣста.

2) Хотя это и не слѣдуетъ изъ мѣсть приводимыхъ Ewald'омъ: Агг. 2, 17, и II. Цѣсей 2, 16. На это указываютъ Simson и Wünsche. Во 2, 17 Аггея испорченный текстъ. См. Bachmann, стр. 32.

3) Bachmann, Nowack, Wünsche.

4) Стр. 739. Ср. Bachmann'a, стр. 33, Nowack'a, моногр. стр. 44.

5) Wünsche, стр. 116.

буду только для тебя“ ¹⁾. Но слову \square не можетъ быть придано, какъ мы видѣли выше, значенія союза противоположенія. При пониманіи Umbreit'a, получается еще не соотвѣтствіе символизирующаго (ст. 3) и символизируемаго (ст. 4): лишеніе женщины на долгое время супружескихъ сношеній должно было символизировать, что и сыны Израиля (жена) долгое время будутъ оставаться безъ опредѣленныхъ теократическихъ отношеній къ Богу (супругу) ²⁾.

У Linden'a ³⁾ мы читаемъ относительно выраженія $\text{לֹא אֶחָדָם}:$ „Grynaus, переводъ котораго даже въ Базелѣ, его родинѣ, мало извѣстенъ, по моему, вѣрно передаетъ мысль: живи нѣкоторое время воздержно, какъ такая, которая не имѣетъ мужа; и я буду въ то же время, какъ не имѣющій жены“. Къ этому Linden прибавляетъ: „намъ приходитъ на мысль, не должно ли читать вмѣсто $\text{לֹא אֶחָדָם}—\text{לֹא}$, потому что здѣсь рѣчь о возвращеніи Іеговы“. Nowack считаетъ эту корректуру неудовлетворительной и безъ לֹא непонятной ⁴⁾. Да эта корректура кажется намъ излишней, какъ и другія корректуры, предлагаемыя нѣкоторыми комментаторами ⁵⁾. Краткость даннаго выраженія пророческой книги вполне естественна для языка пророка. Мысль же этого выраженія, указанная Linden'омъ по (Grynaus'у, признается справедливою и большинствомъ толковниковъ ⁶⁾. Болѣе точный и близкій къ буквѣ еврейскаго подлинника переводъ даетъ Русская Библия: „и не будь съ другимъ“ (точнѣе: „съ мужемъ“, какъ выяснено выше, т. е. безъ половыхъ сношеній съ мужчиною вообще), „также и я буду для тебя“ (или съ тобою, т. е. безъ супружескихъ сношеній).

¹⁾ Bachmann, стр. 33.

²⁾ Umbreit въ обоснованіе своего пониманія приводитъ параллель Исаи 35, 8. См. замѣчанія о ея недоказательности у Bachmann'a, стр. 33, и Nowack'a, моногр. стр. 43—44.

³⁾ Въ его статьѣ, стр. 740.

⁴⁾ Стр. 26 его комментарія. Ср. его моногр., стр. 44, и замѣчанія Bachmann'a, стр. 33—34.

⁵⁾ Мы не указываемъ этихъ корректуръ, такъ какъ изъ новѣйшихъ толковниковъ ни одинъ ихъ не защищаетъ. Таковы корректуры Maurer'a, Eichhorn'a, Rosenmüller'a и др. См. замѣчанія о ихъ неправильности у Nowack'a, Wünsche и Simson'a.

⁶⁾ Wünsche, Hitzig, Nowack, Orelli, Bachmann.

Изъ всего сказаннаго выше ясно, что переводъ выраженія $\text{וְלֹא יִשָּׁבַח לְךָ אֱלֹהִים}$ у LXX—„καὶ ἐγὼ ἐπὶ σοί“ не точно передаетъ букву и неясно смыслъ еврейскаго подлинника. Во многихъ греческихъ спискахъ (до 20 по Holmes'у), *καὶ ἐγὼ ἐπὶ σοί* поставлено тотчасъ послѣ *καθήσῃ ἐπ' ἐμοί*. Очевидно, стиху 3-му приданъ тотъ смыслъ, что женщины запрещаются пророкомъ только блудныя, незаконныя связи, *ему же* она должна быть вѣрною женой, она „должна сидѣть у него, какъ и онъ у нея“. Тотъ же смыслъ придаетъ еврейскому подлиннику, по зависимости отъ греческихъ переводовъ, славянскій переводъ: „да сѣдиши у мене и азъ у тебе, и не соблудиши, ни будеши мужу иному“¹⁾.

Гл. 3, ст. 4.

כִּי יָמִים רַבִּים יֵשְׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵין מֶלֶךְ אֵין מִלְּךָ אֵין שָׂר אֵין יוֹבֵה אֵין מַצְבָּה אֵין אֶפֶדָה וְהַרְפִּימָה:

Λότι ἡμέρας πολλὰς καθήσονται οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ οὐκ ὄντος βασιλείως οὐδὲ ὄντος ἀρχοντος οὐδὲ οὖσης θυσίας οὐδὲ ὄντος θυσιαστηρίου οὐδὲ ἱερατίας οἰδὲ δήλων.

Ибо долгое время сыны Израилевы будутъ оставаться безъ царя и безъ князя и безъ жертвы, безъ жертвенника, безъ эфода и терафима.

Объясняется смыслъ символическаго дѣйствія пророка, о которомъ говорилось въ предъидущемъ стихѣ. Какъ женщина, по приказанію пророка, должна была многіе дни оставаться безъ половыхъ сношеній съ кѣмъ-л. изъ мужчинъ и съ законнымъ мужемъ, такъ Израильтяне должны были въ будущемъ „многіе дни“ оставаться „безъ царя и безъ князя и безъ жертвы, безъ жертвенника, безъ эфода и терафима“. „Безъ царя и безъ князя“, евр.: $\text{אֵין מֶלֶךְ אֵין מִלְּךָ}$ (или множ. ч. שָׂרִים) встрѣчается въ Ветхомъ Заветѣ не рѣдко; ср. Ос. 7, 3; 13, 10; Іер. 49, 38; Амос. 1, 15. Оно по смыслу указы-

¹⁾ Ibid. арабскій переводъ.

²⁾ מֶלֶךְ —царь; שָׂר —собств. „главный“, отсюда „начальникъ“ (по употребленію въ В. З. прилагается къ старѣйшинамъ родовъ, магнатамъ и высшимъ чиновникамъ, окружающимъ царя).

ваеть на всѣхъ представителей правленія гражданскаго, вообще на правительство, какъ свидѣтельствующее объ известной организаціи и самостоятельности государства. „Безъ жертвы и безъ жертвенника“, евр.: $\text{לֹא־זָבַח־וְלֹא־קָרָבָן}$. זָבַח — собственно „закланіе животного“, отсюда — жертва кровная, когда приносилось животное, въ отличіе отъ безкровной жертвы изъ предметовъ растительнаго царства (מִנְהֶהָר). Именемъ זָבַח въ Бытіи 28, 18. 22 названъ камень, который Іаковъ „освятилъ во святилище Бога Своего“. Не обозначаетъ ли זָבַח алтарь Іеговѣ? Отсюда, не имѣетъ ли оно и въ данномъ мѣстѣ у пр. Осіи такого же значенія? Относительно Быт. 28, 18. 22 Simson замѣчаетъ, что „камню, который здѣсь Іаковъ посвятилъ Богу своему, имя זָבַח дано не какъ алтарю, а только, какъ чему-то построенному (בְּנֵי־אֶבֶן)“¹⁾. Нельзя не согласиться съ Simson'омъ. Что въ данномъ мѣстѣ (какъ еще въ Исх. 24, 4) זָבַח не обозначало алтаря, жертвенника, это ясно изъ Втор. 26, 22, гдѣ זָבַח ясно отличается отъ „алтаря Господу Богу“: при алтарѣ именно запрещается ставить זָבַח . זָבַח отъ זָבַח означаетъ что то наложенное, расположенное слоями. זָבַח употребляется въ смыслѣ камня, положеннаго, какъ памятникъ (Быт. 28, 18. 22), памятника изъ груды камней, въ значеніи еще столбовъ (Втор. 26, 22). Въ позднѣйшее время, какъ это ясно изъ многихъ мѣстъ Ветхаго Завѣта (Ос. 10, 1. 2; Мих. 5, 13 по Р. Б.; 4 Цар. 3, 2. 10; 10, 26; 17, 10; 18, 4 и мн. др.), именемъ זָבַח стали называться статуи, посвящаемыя идоламъ, преимущественно Ваалу. Хотя въ законѣ Моисеевомъ и было запрещено воздвигать статуи (Исх. 23, 24; Лев. 26, 1; Втор. 16, 22), однакоже статуи эти были очень распространены и въ царствѣ Израильскомъ (4 Цар. 3, 2; 10, 26 — 28; 17, 10) и въ царствѣ Іудейскомъ, когда оно находилось во власти царей нечестивыхъ (3 Ц. 14, 23; 4 Ц. 18, 4; 23, 14; 2 Пар. 14, 3; 31, 1). Во времена пр. Осіи, при развившемся синкретизмѣ въ культѣ, въ царствѣ Израильскомъ такихъ статуй было, очевидно, много²⁾. Что Осія подъ זָבַח въ

¹⁾ Стр. 117.

²⁾ См. выше въ отдѣлѣ „Состояніе Израильскаго царства по кн. пр. Осіи“.

данномъ мѣстѣ разумѣетъ именно статуи Ваалу, это ясно изъ употребленія имъ въ этомъ же, несомнѣнно, смыслѣ слова מַצְבֵּה въ его книгѣ 10 гл. 1—2 ст. מַצְבֵּה —понято, какъ жертвенникъ, въ переводахъ LXX (*οὐδὲ ὄντος θυσιαστηρίου*), Пешито и Вульгатѣ (*et sine altari*). LXX и Пешито, очевидно, читаютъ: מַצְבֵּה . Что это испорченное чтеніе, видно уже изъ того, что въ древнихъ греч. переводахъ читаемъ: „καὶ οὐκ οὐσῆς στήλης“¹⁾, т. е. авторами этихъ переводовъ прочтено въ подлинникѣ מַצְבֵּה . Sebök строить очень правдоподобную догадку, что въ текстѣ, которымъ пользовались переводчики Пешито и LXX, „з не было хорошо замѣтно, а замѣна ב на ז была легко возможна, такъ изъ מַצְבֵּה могло образоваться מַצְזֵה “²⁾. „Безъ ефода и терафима“, точнѣе: терафимовъ, евр.: תְּרָפִים וְאֵפֹד . תְּרָפִים —это была первосвященническая одежда, она описана въ Исх. 28, 6—14. Simson и Wünsche разумѣютъ въ данномъ мѣстѣ подъ תְּרָפִים не священную одежду, а изображеніе статуи, напр., боговъ, въ окладѣ изъ драгоценнаго металла, какъ бы „одѣтой“, по снесенію съ תְּרָפִים Исаи 30, 22³⁾. Основаніе для такого пониманія תְּרָפִים Simson видитъ въ томъ, что תְּרָפִים часто (напр. Суд. 18, 17. 18. 20) встрѣчается въ соединеніи съ לְפָז и מַצְבֵּה , какъ что-то сродное съ ними. Nowack справедливо находитъ это основаніе своеобразнаго пониманія Simson'омъ слова תְּרָפִים не убѣдительнымъ. Во первыхъ, мѣсто, на которое ссылается Simson, какъ доказывающую параллель, Суд. 18, 17. 18 не даетъ точнаго представленія о эфодѣ и его употребленіи; изъ него нельзя и заключить, что эфодъ не былъ тогдашней священной одеждой⁴⁾. Simson не находитъ еще, чтобы изъ Пятокнижія было ясно, что первосвященникъ при вопрошаніи оракула пользовался эфодомъ⁵⁾. Онъ ссылается на Числ. 27, 21, гдѣ воля Господа испра-

¹⁾ Во всѣхъ, указанныхъ у Field'a.

²⁾ Sebök, стр. 13.

³⁾ Simson, стр. 118—120; Wünsche, стр. 121—122.

⁴⁾ Nowack указываетъ еще на то, что לְפָז (сказуемое въ Суд. 18, 17. 18; תְּרָפִים —дополненіе) не употребляется нигдѣ въ В. З. въ рѣчи о постановкѣ статуи или какого-л. идола. Nowack, 46 стр. его монографіи.

⁵⁾ Simson, стр. 119—120.

шивается „посредствомъ урима“. Nowack совершенно справедливо указываетъ, возражая Simson'у, на Исх. 28, 13 слѣд., откуда ясно, что $\text{שֵׁשׁ מִשְׁנֵי הַזָּרָדִים}$ и הַמִּיִם составляли очень существенную часть эфода ¹⁾. תְּרָפִים —это были домашніе боги, имѣвшіе человѣкообразную форму ²⁾. Исторически—терафимы это остатокъ ханаанской языческой религіи, пережитокъ стараго времени. Производство слова תְּרָפִים очень темно, если не считать его совершенно необъяснимымъ ³⁾. На употребленіе терафимовъ въ Ветхомъ Завѣтѣ мы находимъ нѣсколько указаній: Быт. 31, 19; 34, 1; 35, 4; 1 Цар. 19, 13. 16; Суд. 18, 17. 24; 4 Цар. 23, 24. Іезек. 21, 26 (21, 21 по Р. Б.); Зах. 10, 2. Изъ послѣднихъ трехъ мѣстъ Ветхаго Завѣта открывается, что תְּרָפִים употреблялись для испрашиванія языческихъ предсказаній, какъ оракулы. Этимъ одинаковымъ назначеніемъ эфода и терафимовъ можно объяснить парное ихъ соединеніе въ данномъ мѣстѣ книги пророка, какъ и совмѣстное упоминаніе ихъ въ другихъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта, напр., Суд. 17, 5; 18, 14. 17. 20 и др. LXX слова תְּרָפִים перевели *οὐδὲ ἱερατίας οὐδὲ δήλων*. Епископъ Палладій объясняетъ это такъ: „*Ефодъ* (въ славян.: *жречеству*) былъ принадлежностью первосвященнической одежды, выражалъ священство; потому LXX перевели *ἱερατίας*, *священства*. Слово *терафимы* значитъ *simulacra*, по блаж. Иерониму, фигуры, знаки или издѣлія, относящіяся къ священническимъ украшеніямъ, т. е. къ такимъ вещамъ, при которыхъ бывали какія-н. явленія и знаменія свыше, напр. при Уримѣ и Туммимѣ; а потому LXX, вмѣсто *терафимы*, перевели: *δήλων*, явленій (отъ *δηλόω*, являю, открываю)“ ⁴⁾.

Итакъ, повелѣніе пророка женщинѣ воздерживаться отъ половыхъ сношеній незаконныхъ и супружескихъ

¹⁾ Nowack, Ibid.

²⁾ Отсюда переводъ Акилы въ данномъ мѣстѣ еврейскаго תְּרָפִים словомъ *μορφώματα*.

³⁾ Нѣсколько возможныхъ объясненій указано у Bachmann'a, стр. 37.

⁴⁾ Стр. 26, примѣч. LXX данныя наименованія переводятъ, „какъ и Уримъ и Туммимъ чрезъ *δήλωσις καὶ ἀλήθεια*“, т. е. по внутреннему смыслу и значенію обозначаемаго этими наименованіями (Simson, стр. 120). Ср. Иеронима, объясн. къ данному стиху (стр. 190).

символизировало, что Израильтяне останутся долгое время „безъ царя, и безъ князя, и безъ жертвы и безъ идоловъ и безъ эфода и терафимовъ“, т. е. Израильтяне потеряютъ свою политическую независимость и останутся безъ всякаго богочитанія. Пророкъ упоминаетъ вмѣстѣ и предметы культа Іеговы и предметы культа Ваала. Не лишне замѣтить при этомъ, что въ פְּרָשׁוֹת одни изъ толковниковъ видятъ указаніе и на жертвы Іеговы и на жертвы Ваалу, другіе думаютъ, что здѣсь рѣчь только о жертвахъ законнаго культа Іеговы. Но толковники, которые пытаются такъ ограничить содержаніе понятія פְּרָשׁוֹת , думаютъ это, какъ кажется Simson'у ¹⁾, только „по аналогіи съ мнимой противоположностью между זָבָח и זָבָחִים “, т. е. хотятъ установить между זָבָח и זָבָחִים такую же противоположность, какая мыслится ими между זָבָח и между זָבָחִים , какъ принадлежностью культа языческаго. Хотя эта противоположность между эфодомъ и терафимомъ и „не мнимая“, какъ мы видѣли выше, однако, нельзя не согласиться съ Simson'омъ, что въ פְּרָשׁוֹת можно видѣть указаніе вмѣстѣ и на жертвы Іеговы и на жертвы Ваалу: вѣдь у современниковъ Осіи при смѣшеніи культа Іеговы и культа Ваалу утрачивалось истинное пониманіе значенія и смысла жертвы Іеговы, получалось смѣшанное представленіе о жертвѣ и ея значеніи, приносилась ли она тому или другому Божеству. Пророкъ упоминаетъ рядомъ и предметы культа Іеговы и предметы культа Ваала потому именно, что въ его время въ Израилѣ тѣ и другіе были смѣшаны вмѣстѣ,—служеніе Іеговы сливалось во многихъ деталяхъ съ служеніемъ Ваалу. И формъ законнаго культа и формъ, примѣшаннаго къ законному культу, культа Ваала долженъ былъ лишиться въ будущемъ Израиль: на это указывало положеніе женщины по повелѣнію пророка: она должна была воздерживаться и отъ блудныхъ и отъ законныхъ половыхъ сношеній (соотвѣтствіе символа и символизироваемаго).

Израиль долженъ былъ лишиться и политической самостоятельности: „безъ царя и князя“, читаемъ мы.

¹⁾ Стр. 117.

Упоминается на ряду съ указаніемъ на лишеніе богопочитанія и о будущей потерѣ Израилемъ самостоятельности по тѣсной связи между тѣмъ и другимъ. Не потому сказано: „безъ царя и князя“, что „Богъ—царь Израильтянь“ ¹⁾, а потому, что „цари и князья“,—эти представители государства,—являлись, естественно, охранителями тѣхъ или иныхъ формъ Богопочитанія. Исторія евреевъ показываетъ, что цари благочестивые, какъ помазанники Бога и истинные слуги Его, являлись ревностными защитниками религіи Богооткровенной, почитанія Іеговы, цари нечестивые—проводниками почитанія Ваала и опорой его культа. Безъ политической самостоятельности не мыслимо было существованіе правильно организованнаго того или иного богопочитанія. Пророкъ созерцаетъ, очевидно, въ будущемъ плѣнъ Израиля ²⁾, когда царство Израильское потеряло свою государственную самостоятельность и когда Израиль естественно остался безъ организованныхъ и выработанныхъ исторически формъ своего богопочитанія.

Гл. 3, ст. 5.

אַחַר יָשָׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּבִקְשׂוּ אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם יְאִחַז הַיּוֹד מִלְּפָנַי וְסִפְּרוּ אֶת-יְהוָה
וְאֶל-טוֹבֵי בְּאֵהָרֵיחַ הַיְמִינִים:

*Kaì metà taúta épistρέφουσιν οί υἱοὶ Ἰσραὴλ καὶ ἐπιζητήσουσιν
Κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν καὶ Δαυεὶδ τὸν βασιλέα αὐτῶν, καὶ ἐκστή-
σουται ἐπὶ τῇ κρισίῳ καὶ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ ἐπ' ἐσχάτων
τῶν ἡμερῶν.*

*Послѣ того обратятся сыны Израилевы и взыщутъ Господа
Бога своего и Давида, царя своего, и будутъ благоговѣть
предъ Господомъ и благостію Его въ послѣдніе дни.*

Богъ лишаетъ Израиля политической самостоятельности и возможности организованнаго культа, наказываетъ его плѣномъ, чтобы вразумить его, пробудить въ немъ сознание его грѣховности и раскаяніе. Наказаніе, лишеніе „царя и князя, жертвы и статуй, эфода и терафима“—

¹⁾ Такъ объясняетъ Bachmann, стр. 34. Примѣч.

²⁾ Wellhausen (стр. 103), Nowack и большинство комментаторовъ разумѣютъ здѣсь плѣнъ Вавилонскій.

это переходный пунктъ въ исторіи Израиля, путь къ лучшему будущему. Пророкъ, предсказывая наказаніе и созерцая мысленно, какъ результатъ его, исправленіе Израиля, и переходитъ непосредственно къ предсказанію этого будущаго ¹⁾: послѣ того, какъ Израильтяне будутъ наказаны и этимъ наказаніемъ вразумлены, „обратятся (עָשׂוּ; ср. 2, 9. 10) сыны Израилевы и взыщутъ Господа Бога своего и Давида, царя своего, и будутъ благоговѣть предъ Господомъ и благостію Его въ послѣдніе дни“. Въ прошломъ Израиля было два грѣха, тѣсно связанныхъ между собою: во первыхъ, Израиль забылъ Господа Бога своего и служилъ языческимъ божествамъ, во вторыхъ, онъ отпалъ отъ дома Давида, отъ его династіи, которой было обѣщано вѣчное царственное владычество надъ Богоизбраннымъ народомъ, которая поэтому являлась законной охранительницей почитанія Іеговы. Теперь пророкъ предсказываетъ, что Израильтяне, наказанные плѣномъ и раскаявшіеся, взыщутъ Господа и вмѣстѣ „Давида царя своего“. Слова עָשׂוּ מִלְּפָנָי מְאֹדִים различно понимаются толковниками даннаго стиха. Одни считаютъ эти слова указаніемъ на позднѣйшаго царя изъ дома Давидова—Зоровавеля, другіе на второго Давида—Мессію. Іеронимъ עָשׂוּ מִלְּפָנָי понимаетъ, какъ указаніе на Мессію: „настоящій отдѣлъ“ пишетъ онъ относительно ст. 4—5 ²⁾, „одни изъ іудеевъ объясняютъ въ отношеніи къ Вавилонскому плѣну, когда храмъ въ теченіи семидесяти лѣтъ былъ въ запустѣніи и не было жертвенника и жертвъ и священства, послѣ чего они подъ предводительствомъ Зоровавеля возвратились на прежнія мѣста. Нѣкоторые, какъ и мы, относятъ къ будущему времени“. Такъ вмѣстѣ съ Іеронимомъ думаютъ: Кириллъ Александрійскій ³⁾, нѣкоторые изъ іудейскихъ толковниковъ, изъ новыхъ Keil (за нимъ Смирновъ, ср. Simson и Schmoller) еще Riehm ⁴⁾ и Reusch ⁵⁾. Другіе

¹⁾ Логическая связь ст. 4 и 5. Формальная связь—וְאַתָּה, „потомъ“. Дѣлаемъ это замѣчаніе ради возможности возраженія отрицательной критики. Ср. „Введеніе“, ср. объясн. къ 2, 1—3 и проч.

²⁾ Стр. 192.

³⁾ Стр. 116.

⁴⁾ § 53.

⁵⁾ § 29.

комментаторы понимают $\text{עַלְמֵי תַיִבַּי פְּנִי}$, какъ указаніе на позднѣйшаго земного царя изъ дома Давидова. „Десять колѣнъ“, толкуетъ данное мѣсто блаженный Феодоритъ ¹⁾, „возмутившіеся противъ царей, потомковъ Давида, поставили себѣ собственнаго царя, но по возвращеніи изъ Вавилона, соединившись, имѣли одного вождя Зоровавеля, происшедшаго изъ колѣна Давидова, и при немъ насладились богоданными благами“. Такъ понимаютъ עַלְמֵי תַיִבַּי еще Ефремъ Сиринъ, изъ новыхъ толковниковъ Hengstenberg, Schegg, Hitzig, Wünsche, Cheyne, Nowack, Orelli, Bachmann. „Пророкъ имѣетъ, по нашему мнѣнію“, пишетъ Wünsche ²⁾, „въ виду извѣстное время и какого-л. извѣстнаго индивидуума. Пророкъ созерцаетъ счастливое будущее, когда культъ Іеговы долженъ будетъ процвѣтать вновь подъ Его охраной. Внѣшнее благосостояніе... придетъ... подъ славнымъ правленіемъ Давида“. Далѣе Wünsche указываетъ, что это благосостояніе часто изображается пророкомъ въ картинахъ естественнаго, внѣшняго богатства (ср. замѣчанія ко 2, 17; еще ср. 11, 1. 2). Hengstenberg ³⁾ указываетъ еще на форму, въ которой въ данномъ стихѣ дается предсказаніе о царѣ Давидѣ: „обратятся“—это предполагаетъ удаленіе ранѣе; „взыщутъ“—игнорированіе ранѣе. Ранѣе Израильтяне были безъ „жертвъ, статуй, эфода и терафима“, „теперь обратятся и взыщутъ Господа Бога своего“, прежде они были „безъ царя и князя“, теперь „царя Давида“ своего найдутъ. Еще надо обратить вниманіе, пишетъ Hengstenberg ⁴⁾, „и на выраженіе: *ихъ царь*. Оно, по противоположности царю въ ст. 4 (ср. 8, 4), указываетъ, что здѣсь рѣчь не о какомъ-либо вновь избираемомъ царѣ, но о такомъ, которому Израильтяне уже должны повиноваться, какъ поставленному ихъ Богомъ“. По контексту, дѣйствительно, рѣчь о событіяхъ временныхъ—наказаніи и грѣховности царства Израильскаго. מֶלֶךְ въ Ветхомъ Завѣтѣ употребляется и въ приложеніи къ первообразу

¹⁾ Стр. 263.

²⁾ Стр. 124.

³⁾ Стр. 327—328.

⁴⁾ Стр. 328.

Давида, будущему царю идеальнаго царства правды— Мессіи (напр. Іезек. 34, 23 слѣд.; 37, 24), и въ смыслѣ потомка—царя изъ династіи Давида или вообще „царственнаго дома Давидова“ (какъ Іер. 30, 9; ср. къ этому 2 Цар. 7, 13. 16). Не даетъ ли и наше мѣсто, по снесенію съ Іезек. 34, 23 слѣд.; 37, 24, представленія о вѣчномъ Давидѣ-Мессіи? Nowack замѣчаетъ относительно этого, что, если у Іезек. 34, 23 слѣд.; 37, 24, слово מלך и указываетъ на Мессію, то это становится несомнѣннымъ изъ контекста, а въ нашемъ мѣстѣ מלך имѣетъ, очевидно, значеніе имени для всего царственнаго дома Давидова ¹⁾. Cheyne, признавая, что выраженіе מלך משיח, какъ выраженіе, вполне можетъ быть отнесено къ мессіанскимъ временамъ, не считаетъ, однако, Осіи пророкомъ мессіанскаго царства. „У него“, замѣчаетъ онъ въ „Introduction“ къ своему сочиненію ²⁾, „нѣтъ оттѣнка таинственности и тѣхъ симпатическихъ эмоцій, какія мы встрѣчаемъ въ двухъ великихъ пророчествахъ Исаи о Мессіи“, и далѣе Cheyne продолжаетъ о разбираемомъ выраженіи 3, 5: „не говоря уже о томъ, что Осія не останавливаетъ вниманія на характерѣ царя, и что въ 2, 2 ³⁾ говорится просто о „главѣ“, кажется лучше объяснить этотъ терминъ (т. е. מלך) по аналогіи съ 3 Цар. 12, 6. Осія просто предсказываетъ (и это безъ всякой натяжки), что семейство Давида, теперь лишенное всей своей славы, займетъ мѣсто во главѣ объединенной и побѣдоносной арміи“ ⁴⁾. Мы соглашались съ Cheyne и другими комментаторами, что у Осіи рѣчь о временномъ прославленіи Израиля и временно-историческомъ потомкѣ Давида. Keil, считая выраженіе Осіи מלך משיח пророчествомъ о Мессіи, въ доказательство этого указываетъ на послѣдующія слова: משיח מלך. Выраженіе „въ послѣдніе дни“, говоритъ Keil ⁵⁾, „въ священномъ Писаніи Ветхаго Завѣта означаетъ не будущность вообще, но только заключительную будущность царства

1) Nowack, моногр. стр. 48; *ibid.* Bachmann, стр. 35.

2) „Введеніе“, стр. 31—32. См. толкованіе къ 3, 5 на стр. 61.

3) По масор. тексту.

4) Первые скобки—наши; вторыя—Cheyne.

5) Стр. 51; *ibid.* Смирновъ, Simson, Schmoller.

Божія, начавшуюся съ первымъ явленіемъ на землѣ Мессіи, см. Быт. 49, 1; Исаи 2, 2“. Но Быт. 49, 1, одно изъ мѣстъ, на которыя ссылается Keil, не безусловно доказываетъ правильность его мнѣнія ¹⁾). Наоборотъ. По Быт. 49, 1 Иаковъ предъ смертью собираетъ сыновей своихъ, чтобы возвѣстить имъ, „что будетъ съ ними въ грядущіе дни“; изъ послѣдующихъ предсказаній съ достовѣрностью можно усматривать, что здѣсь рѣчь о временно-исторической судьбѣ колѣнъ Израиля, и только при предсказаніи судьбы Іуды умирающій старецъ пророчески созерцаетъ будущее мессіанскаго царства. בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים собств. „въ концѣ дней“, т. е. въ концѣ дней наказанія для Израиля, въ концѣ созерцаемаго пророкомъ періода плѣннаго, когда страданіями и раскаяніемъ своимъ Израиль изгладитъ совершенное имъ зло ²⁾). Осія хочетъ сказать, что послѣ дней наказанія и воспитанія Израиля явится гармоничное отношеніе между Іеговою и его народомъ (Cheyne). Намъ кажется, что выраженіе בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים употребляется на языкѣ Ветхаго Завѣта преимущественно о мессіанскихъ временахъ, но не исключительно: по содержанію своему оно не противорѣчитъ тому, чтобы понимать всю рѣчь Осіи (3, 5), какъ предсказаніе о временно-историческихъ событіяхъ и историческомъ лицѣ—потомкѣ Давида. Выше мы видѣли, что всѣ данныя въ пользу такого пониманія разбираемаго мѣста, что даже Hengstenberg, усматривая въ 3, 5 кн. пророка Осіи предсказаніе о Мессіи, не отрицаетъ, что по контексту—здѣсь рѣчь о событіяхъ послѣдующей исторіи Израиля и Іуды и о временномъ земномъ представителѣ Давидовой династіи ³⁾). Возможность такого значенія для הַיָּמִים מְלֻכָּה не отрицаетъ и Keil ⁴⁾). И только на основаніи словъ בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים они приходятъ къ признанію 3, 5 за предсказаніе о царствѣ Мессіи, хотя Hengstenberg добавляетъ ⁵⁾, что и при этомъ остается возможность усматривать въ 3, 5 предсказаніе объ историческомъ присоеди-

1) Nowack, стр. 48.

2) Nowack, стр. 47—48.

3) Стр. 328.

4) 51 стр.

5) Стр. 328.

ни десяти колѣнъ Израиля къ дому Давида, какъ начало или предуказаніе иного, болѣе общаго единенія подѣ властію Вѣчнаго Давида-Мессіи. Въ разбираемыхъ нами словахъ двойкій смыслъ видятъ и еще нѣкоторые толковники и св. отцы ¹⁾. Однако, снесеніе 3, 5 съ 2, 2, гдѣ рѣчь несомнѣнно о временномъ возвращеніи Израиля изъ плѣна и единеніи Израиля и Іуды подѣ „единою главою“, и отсутствіе еще какихъ-либо мессіанско-есхатологическихъ предсказаній у Осіи даютъ, кажется намъ, достаточное основаніе и право не признавать Осію за пророка Мессіи, если не считать еще за основаніе, что весь Ветхій Завѣтъ—сѣнь новозавѣтныхъ событій и что пророки часто говоря о будущихъ судьбахъ народа избраннаго и мысленно переносясь къ славному царству Мессіи, сливаютъ вмѣстѣ рѣчь о томъ и о другомъ. Съ другой стороны нѣтъ данныхъ считать слова לְבָנֵי דָוִד и позднѣйшей іудейскою интерполяціей, какъ это дѣлаютъ, напр., Wellhausen ²⁾ и Nowack ³⁾. Слово לְבָנֵי , какъ мы видѣли, употреблялось въ приложеніи вообще къ царю—потомку Давида а послѣдующія событія (возвращеніе изъ плѣна Вавилонскаго, возстановленіе самостоятельности государственной и установленныхъ формъ культа подѣ главенствомъ Зоровавеля, потомка Давида), показываютъ, о какихъ, мысленно созерцаемыхъ въ будущемъ пророкомъ, событіяхъ и о какомъ „Давидѣ“ могло быть это предсказаніе.

Сдѣлаемъ еще нѣсколько краткихъ замѣчаній о словахъ ст. 5 въ масоретскомъ подлинникѣ: $\text{וְיִרְדָּוּ וְיִרְדָּוּ}$ и $\text{וְיִרְדָּוּ וְיִרְדָּוּ}$

Слово וְיִרְדָּוּ значитъ собственно: „вздрагивать, трепетать отъ чего“ и употребляется о трепетѣ страха (Втор. 28, 66 Пс. 12, 2 и др.) и о трепетѣ радости (Исаи 60, 5; Іер. 33, 9) Изъ толковниковъ одни принимаютъ для даннаго мѣста первое значеніе глагола וְיִרְדָּוּ , понимая его: „съ трепетомъ страшась къ кому-л. обращаться“ ⁴⁾, другіе переводятъ „съ благоговѣніемъ, съ чувствомъ благодарности и хва

¹⁾ Напр., Ефремъ Сиринъ, Schegg.

²⁾ Стр. 103, замѣч. къ ст. 3, 5.

³⁾ Стр. 27 его комментарія.

⁴⁾ Wünsche, Nowack.

люю устремляться“¹⁾). Переводы подлинника масоретскаго намъ ничего не уясняютъ. Греческіе переводы склоняются, повидимому, къ послѣднему пониманію יָרָא, особ. переводъ Симмаха (LXX: „καὶ ἐκστήσονται ἐπὶ τῷ Κυρίῳ“, Акила: „αποθήσονται“, Симмахъ „ἐπαιέσονται τὸν Κύριον“). Пешито вмѣсто יָרָא читаетъ יָרָא. Sebök считаетъ въ данномъ мѣстѣ текстъ Пешито испорченнымъ и замѣчаетъ, что въ другихъ мѣстахъ (Вт. 28, 66; Ис. 12, 2) еврейское יָרָא Пешито передаетъ только глаголомъ съ значеніемъ „бояться“, хотя въ „данномъ мѣстѣ оно не имѣетъ такого значенія“²⁾). Дѣйствительно, въ данномъ мѣстѣ יָרָא не выражаетъ только страха: это ясно изъ снесенія этого мѣста съ 11, 11 у Осіи же, гдѣ писатель употребляетъ тотъ же глаголъ, и изъ дальнѣйшихъ словъ 3, 5: יָרָא-לֵאלֹהִים. Намъ кажется, что въ данномъ мѣстѣ глаголу יָרָא должно придать его первоначальное значеніе и все разбираемое выраженіе перевести, какъ Русская Библия: „будутъ благоговѣть предъ Иеговою“. Это чувство трепета или чувство благоговѣнія при обращеніи къ Богу будетъ сознаниемъ со стороны вѣрующаго своей грѣховности, заслуживающей кары, и своей безпомощности, и трепетомъ вмѣстѣ радости при видѣ милосердія и любви Божіей, награждающей раскаявшихся и обратившихся къ Нему полнымъ благополучіемъ. „יָרָא-לֵאלֹהִים“ — „и благостію Его“. יָרָא — различно понимаютъ: одни комментаторы конкретно (счастіе, благо)³⁾, другіе абстрактно (благость)⁴⁾. Мы склонны болѣе понимать יָרָא конкретно: יָרָא, т. е. тѣ блага внѣшнія, о которыхъ пророкъ говоритъ въ 2, 10 слѣд. Какъ при угрозахъ Израилю было сказано ему, что Иегова отнимаетъ эти блага за удаленіе отъ Него; такъ теперь, при обращеніи и исканіи Иеговы Израилемъ, это внѣшнее благосостояніе возвращается Израилю вмѣстѣ съ его политической самостоятельностью. Къ употребленію יָרָא въ конкретномъ смыслѣ ср. Іер. 31, 12. 14; Пс. 31, 20 (по евр. Б.); Неем. 9, 25 и др. Кон-

1) Simson, Hitzig, Orelli.

2) Стр. 13.

3) Hitzig, Orelli, Nowack.

4) Simson, Keil, Bachmann.

кретно כִּי־כֵן понято въ данномъ мѣстѣ и у LXX: „ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ“.

Итакъ, въ 3 гл. говорится о повелѣннн Господа пророку „еще идти и полюбить женщину, любимую мужемъ и прелюбодѣйствующую“ и объ исполненнн пророкомъ этого повелѣннн. У комментаторовъ книги пророка Осн при объясненнн 3 гл. возникаетъ вопросъ, есть ли это новое повелѣнн Господа пророку—повелѣнн вторичнаго, дѣйствительнаго брака, и женщина, о которой здѣсь рѣчь, отлична ли отъ Гомери, или 1 и 3 главы имѣютъ предметомъ одно и то же событн, и женщина, „любимая мужемъ и прелюбодѣйствующая“, это жена пророка—таже Гомеръ. Вопросы эти прнобрѣтаютъ еще большнй интересъ и значенн отъ связи ихъ съ вопросомъ, было ли все, повѣствуемое Осней о его семейной жизни, въ дѣйствительности, или это только вымыселъ пророка, имѣющнй значенн по его аллегорическому смыслу. Объ этой связи мы будемъ еще говорить. Теперь независимо отъ этой связи ¹⁾ рѣшнмъ намѣченные комментаторами вопросы на основанн тѣхъ данныхъ, которыя представляетъ намъ текстъ и сдѣланный выше его анализъ.

Прежде всего, у нѣкоторыхъ комментаторовъ мы находнмъ мнѣнн, что упоминаемая въ 3 гл. женщина не была жена пророка, и онъ не вступалъ съ этой женщиной въ бракъ, а только взялъ ее въ качествѣ служанки на исправленн. Мнѣнн это основываютъ на пониманн еврейскаго слова עֶרֶב въ выраженн „עֶרֶב..... עֶרֶב“ (3, 1) въ смыслѣ „другъ“. Слово עֶרֶב значитъ собственно: „соучастникъ“, „послѣдователь“, иногда: „ближнн“, „другъ“ ²⁾. Соответственно послѣднему значенн עֶרֶב Вульгата переводнтъ еврейское выраженн „עֶרֶב אֶת־הַיְהוָה אֶת־בְּרֵית־הַיְהוָה“ словами: „dilige mulierem dilectam amico“. Пророкъ, разсуждаютъ на основанн такого значенн עֶרֶב, взялъ женщину, возлюбленную его другомъ, т. е. жену или невѣсту этого друга,

¹⁾ У нѣкоторыхъ изъ комментаторовъ ради этой связи и рѣшенн намѣченныхъ вопросовъ прнобрѣтаетъ то или другое направленн. Такъ, напримѣръ, нѣкоторые изъ защитниковъ реальной дѣйствительности брака Осн пытаются доказать, что упоминаемая въ 3 гл. женщина была взята пророкомъ въ качествѣ служанки на исправленн.

²⁾ Gesenius HWB. Ср. выше стр. 166—167.

очевидно, взялъ ее не въ качествѣ жены, а, вѣроятно, служанки. При этомъ несомнѣнно, что такимъ поступкомъ Осія руководило ничто иное, какъ истинная любовь къ другу и преступной женщинѣ и желаніе добиться ея исправленія, чтобы потомъ отдать ее мужу или жениху. Должно обратить еще вниманіе на ту невысокую цѣну, которую пророкъ далъ за эту женщину. Эта цѣна была приблизительно цѣной раба или рабыни. Это обстоятельство, что Осія платитъ за женщину цѣну рабыни, подкрѣпляетъ, повидимому, мнѣніе, что онъ взялъ эту женщину въ качествѣ служанки¹⁾.

Нельзя согласиться съ изложеннымъ выше мнѣніемъ въ виду его внутренней несостоятельности. Мы говорили выше, что слово \aleph означаетъ вообще человѣка, „имѣющаго отношеніе, близкаго къ кому-либо“, въ данномъ случаѣ—къ женщинѣ. Сторонники указаннаго мнѣнія не выясняютъ намъ, почему неопредѣленное слово \aleph , если и переводить его словомъ „другъ“, мы должны относить къ другу пророка Осія, лицу опредѣленному, равно какъ, на какомъ основаніи слово „возлюбленная“ ($\aleph\aleph$) нужно понимать въ смыслѣ жены этого друга или его невѣсты? Естественнѣе слово \aleph относить къ лицу самого пророка: основаніе для этого въ знаменованіи символа: по знаменованію символа требовалось, чтобы лице, исправляющее и наказующее жену, было то же самое, которому она измѣняетъ, какъ Израиль измѣняетъ Господу, и Господь его наказуетъ. Наказующее же жену лице и былъ, по стиху 3, пророкъ Осія. Затѣмъ, если это была жена или невѣста друга пророка, почему Осія покупаетъ ее и при томъ покупаетъ за цѣну рабыни, а не просто беретъ ее у друга, если онъ руководился сочувствіемъ къ нему и намѣренъ былъ возвратитъ ему женщину эту по ея исправленію? Чтò руководило пророкомъ при приобрѣтеніи женщины,—это ясно изъ повѣствованія пророка о повелѣніи Господа: „иди еще и люби женщину, любимую мужемъ и прелюбодѣйствующую“. Такъ повелѣваетъ Господь. „И приобрѣлъ я ее себѣ“, пишетъ далѣе пророкъ, приобрѣлъ, исполняя, очевидно, повелѣніе своего Владыки.

¹⁾ Cornelius a Lapide, стр. 90.

Все сказанное съ несомнѣнною ясностью показываетъ несостоятельность мнѣнія, по которому женщина, упоминаемая въ 3 главѣ, была жена или невѣста друга пророка и пророкъ взялъ ее къ себѣ для исправленія въ качествѣ служанки. Вотъ почему это мнѣніе въ новѣйшее время не высказывается и не находитъ себѣ защитниковъ.

При разборѣ вышеизложеннаго мнѣнія мы доказали только, что пророкъ женщину, упоминаемую въ 3 гл., не взялъ себѣ въ служанки, но что онъ вступилъ съ нею въ брачный союзъ, этого изъ несостоятельности разсмотрѣннаго нами мнѣнія еще не слѣдуетъ. Остановимся на другомъ мнѣніи, по которому женщина, „любимая мужемъ и прелюбодѣйствующая“, и Гомерь, жена пророка по 1 главѣ, одно и тоже лицо, слѣдовательно, рѣчь въ 3 главѣ не о вторичномъ бракѣ пророка, а о чемъ-то иномъ. Это мнѣніе раздѣляютъ многіе экзегеты. Какъ особенно усерднаго его защитника, можно указать Kurtz'a ¹⁾. Между нимъ и Keil'емъ по этому вопросу возникаетъ полемика, при чемъ каждый изоощряется во всевозможныхъ доказательствахъ, лишь бы отстоять свое мнѣніе. И, дѣйствительно, позднѣйшіе авторы прибавляютъ очень мало къ сказанному Keil'емъ и Kurtz'емъ по данному вопросу. Разсмотримъ мнѣнія Kurtz'a и Keil'я.

Что женщина, упоминаемая въ 3 главѣ, одно лицо съ Гомерью,—это хотятъ доказать на основаніи анализа словъ 3, 1: „иди еще и полюби женщину, любимую мужемъ, но прелюбодѣйствующую“. Указываютъ въ пользу этого, прежде всего, на неопредѣленность термина „жена“ въ выраженіи „полюби жену“. Поставленное въ еврейскомъ подлинникѣ безъ члена слово נשׂא, что значитъ „жена“ вообще, а не „твоя жена“, ясно показываетъ, по мнѣнію Keil'я, что здѣсь пророку повелѣвается вступить въ бракъ съ какою-то другою женою, о которой прежде ничего не говорилось. Kurtzъ пытается ослабить силу этого доказа-

1) Къ сожалѣнію мы не имѣемъ подъ руками его сочиненія. „Die Ehe des Propheten Hosea. Dorpat. 1859 г.“ и полемику его съ Keil'емъ и его мнѣніе можемъ воспроизводить только по Keil'ю и указаніямъ позднѣйшихъ авторовъ.

тельства ссылкой на слова 2-го ст. „и я купилъ ее“, въ еврейскомъ קָנִיתִי , при чемъ замѣчаетъ, что мѣстоименный суффиксъ נִי въ словѣ קָנִיתִי показываетъ, что рѣчь не о всякой, а о какой-то уже извѣстной женщинѣ, въ данномъ случаѣ именно о Гомери, упоминаемой въ 1 гл. ¹⁾). Но, по справедливому замѣчанію Keil'я, съ такими доказательствами „можно внести въ текстъ все, что угодно“. Вѣдь мѣстоименный суффиксъ נִי въ словѣ קָנִיתִי —„я купилъ ее“—прямо относится къ названной въ 1-мъ ст. женѣ, „любимой мужемъ и прелюбодѣйствующей“, а такое указаніе на эту неопредѣленную жену не разрѣшаетъ неопредѣленности термина אִשָּׁה ²⁾). Возражаютъ противъ этого и довольно основательно, что терминъ אִשָּׁה получаетъ опредѣленность чрезъ прибавленіе словъ אִשָּׁה יְדוּתָא , „любимую мужемъ и прелюбодѣйствующую“. Keil, не отрицая этого, говоритъ, что если эта прибавка и даетъ опредѣленность слову אִשָּׁה , то это такого рода опредѣленность, что при ней еще яснѣе выступаетъ отличіе упоминаемой въ 3 главѣ жены отъ Гомери. Предикаты „любимая мужемъ“ и „прелюбодѣйствующая“ не двусмысленно даютъ знать, что любовь мужа и прелюбодѣянiе—факты, происходящіе одновременно, что жена прелюбодѣйствовала въ то самое время, когда была замужемъ и пользовалась любовью своего супруга. Это подтверждается тѣмъ объясненіемъ разсматриваемаго символа, которое даетъ самъ Господь. Проводя параллель между взаимоотношеніемъ пророка съ женою, съ одной стороны, и взаимоотношеніемъ Самого Себя и избраннаго народа, съ другой, Іегова говоритъ, что пророкъ долженъ полюбить жену прелюбодѣйную такъ же, какъ „Господь любить сыновъ Израилевыхъ, а они обращаются къ другимъ богамъ“ (1 ст.). Между тѣмъ Гомеръ представляется прелюбодѣйствующей до брака Осii съ нею или до любви его къ ней, и потому эта параллель не можетъ касаться взаимоотношеній между Гомерью и пророкомъ. Такъ разсуждаетъ Keil. Мы уже отмѣтили при объясненіи первой главы, что Гомеръ выводится въ общей картинѣ, какъ

¹⁾ Ibid. Sharpe, стр. 9.

²⁾ Keil, стр. 21—22.

гипъ: она по свойствамъ ея природы и по внутреннимъ склонностямъ своимъ символизируетъ Израиля. Нѣкоторые думаютъ даже, что Гомеръ названа пророкомъ „женою блуженія“ по *опыту*, т. е. что, какъ „жену блуженія“, онъ узналъ ее уже въ бракѣ. Но тогда бы былъ излишнимъ, замѣтимъ мы, символъ 3 главы. Въ 3 главѣ и представляется именно эта черта невѣрности жены мужу, какъ символъ такихъ же отношеній Израиля къ своему Божественному супругу ¹⁾. Keil рассуждаетъ далѣе: если признать, что упоминаемая въ 3 главѣ жена и Гомеръ одно лицо, то въ такомъ случаѣ слова Господа принимаютъ слѣдующій смыслъ: „иди и возлюби снова эту жену, которую возлюбилъ мужъ, но которая нарушила брачную вѣрность“, или „полюби снова жену, которая еще любима своимъ супругомъ, хотя и нарушила супружество“. Однако, не можетъ быть сомнѣнiя, что „снова возлюбить“ уже любимую жену нельзя и требовать этого бессмысленно; при томъ же, замѣчаетъ Keil, невозможно допустить, чтобы „изъ двухъ координированныхъ причастiй одно выражало смыслъ будущаго или настоящаго („еще любима“), а другое—смыслъ давно прошедшаго“ („нарушила бракъ“). Впрочемъ, Kurtz думаетъ, что терминъ „полюби“ не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ внутренней любви, потому что мужъ не переставалъ любить „жену“; здѣсь рѣчь идетъ не о чемъ иномъ, какъ только о проявленiяхъ любви, такъ что слова „полюби жену“, въ еврейскомъ подлинникѣ אָהַבְתָּ אֶת־אִשְׁתְּךָ, нужно переводить выраженiемъ: „возстанови знаки любви“ (réstitue amoris signa). Но такое толкованiе слишкомъ произвольно: въ словахъ „полюби еще“ и „возлюбленную мужемъ“ стоитъ одинъ и тотъ же глаголъ אָהַבְתָּ; почему же въ одномъ случаѣ этотъ глаголъ мы должны переводить въ смыслѣ внутренней любви, а въ другомъ въ смыслѣ проявленiй ея? Съ другой стороны, у Kurtz'a при его способѣ объясненiя разсматриваемаго мѣста является кругъ въ доказательствахъ. Стараясь доказать, что пророкъ снова возстановляетъ знаки любви по отношенiю къ той же самой женщинѣ, которая

¹⁾ Ср. выше стр. 57—58.

упоминается въ 1 главѣ, Kurtz утверждаетъ, что Осія нѣсколько раньше лишилъ Гомеръ проявленій своей любви; но это можно говорить лишь въ томъ случаѣ, если бы тожество съ Гомерью „возлюбленной мужемъ и прелюбодѣйствующей жены“ было доказано: пока этого нѣтъ, доказательства возвращаются въ заколдованномъ кругѣ ¹⁾).

Признавая основательными нѣкоторыя возраженія Keil'a Kurtz'у, мы однако не можемъ согласиться во всемъ съ Keil'емъ. Kurtz произвольно, конечно, предполагаетъ, что Осія нѣсколько раньше лишилъ Гомеръ проявленій своей любви. Но, съ другой стороны, выраженіе אָהַבְתָּ אִשָּׁה, какъ сказали мы выше (см. объясн. къ 3, 1), само по себѣ (по содержанію понятія אָהַבְתָּ и употребленію этого глагола въ Ветхомъ Завѣтѣ) таково, что изъ него нельзя сдѣлать опредѣленнаго вывода, о заключеніи ли брачнаго союза, или о возстановленіи его, или о чемъ другомъ здѣсь, въ повелѣніи Господа, рѣчь. Отсюда у Keil'a столько же основаній понимать אָהַבְתָּ אִשָּׁה, какъ приказаніе о заключеніи брачнаго союза ²⁾, сколько у Kurtz'a—видѣть въ этомъ выраженіи повелѣніе: „restituе amoris signa“. Мы видѣли, въ чемъ проявляетъ пророкъ признаки любви, исполняя *это повелѣніе* Божіе: онъ заботится о женѣ, ея исправленіи, ставитъ ее въ положеніе невозможности грѣшить. Онъ любитъ ее, и забота о женѣ и ея исправленіи—проявленіе этой любви... Можно и не находить противорѣчія въ пониманіи содержанія одного и того же глагола אָהַבְתָּ въ двухъ случаяхъ: въ одномъ („любимую“)—въ смыслѣ внутренней любви, а въ другомъ („полюби еще“)—въ смыслѣ проявленій ея. Въ томъ и другомъ случаѣ имѣется въ виду и любовь, какъ чувство, и ея внѣшнія проявленія, какъ необходимыя проявленія чувства во внѣ. Вѣдь, пророкъ любитъ еще жену: „полюби еще *любимую* мужемъ“, но ему повелѣвается, очевидно, проявить чувство любви на дѣлѣ. Изъ 2, 9 и слѣд. можно заключить, что пророкъ лишилъ жену знаковъ проявленія любви, хотя лю-

¹⁾ Keil, стр. 22.

²⁾ Keil также приводит это, какъ основаніе того, что въ 3 главѣ подъ женщиною разумѣется не Гомеръ, которая была уже въ бракѣ съ пророкомъ.

бовъ къ женѣ и сохранялась еще въ его сердцѣ... Sharpe рассуждаетъ такъ. Пророкъ любитъ жену свою, но она измѣняетъ ему. У пророка естественно могло явиться желаніе лишить ее своей любви въ ея внѣшнихъ проявленіяхъ, потребовать развода съ нею, но Іегова приказываетъ ему еще разъ проявить къ женѣ любовь, поддержать ее, попытаться отвлечь ее отъ грѣховной жизни ¹⁾: „поди еще и полюби жену“ ²⁾. Такъ рассуждаетъ Sharpe. Ниже мы увидимъ, что такое пониманіе у Sharpe приказанія Божія пророку имѣетъ основаніе и въ соотвѣтствіи символа символизируемому. Теперь замѣтимъ только, что все сказанное нами ослабляетъ силу приведенныхъ рассужденій Keil'я и состоятельность опирающагося на нихъ вывода, что упоминаемая въ 3 главѣ женщина и Гомеръ не одно и то же лице. Въ доказательство послѣдней мысли Keil указываетъ еще на различіе въ названіяхъ женщинъ, — упоминаемой въ 3 главѣ и Гомери: послѣдняя называется „женой блужденія“ (1, 2), первая—„прелюбодѣйствующей“ (3, 1). Такое различіе названій удержано не только въ подлинникѣ еврейскомъ, но и во всѣхъ его переводахъ ³⁾. Въ еврейскомъ подлинникѣ первая жена обозначается словами אִשְׁתִּי זָנָה, вторая—אִשְׁתִּי רָצָה. У LXX первая опредѣляется, какъ „*γυνή πορνείας*“, вторая какъ „*γυνή μοιχαλίσ*“; въ Вульгатѣ первая носитъ названіе: „*uxor fornicationum*“, вторая же называется „*mulier adultera*“ и т. д. Но мы уже видѣли, что женщина называется по тѣмъ сторонамъ ея характера и жизни, которыя имѣютъ символическое значеніе въ общей аллегорической картинѣ; слѣдовательно, различныя

¹⁾ Стр. 10. Прибавимъ къ этому отъ себя, что если событія, о которыхъ рассказываетъ въ 1—3 главахъ пророкъ, были дѣйствительными событіями въ семейной его жизни и должны были дѣйствовать, какъ символы, на сознаніе народное, то можно дѣло представить такъ: можетъ быть къ извѣстному времени стала ясна для народа невѣрность жены пророку или невѣрность приняла большіе размѣры, тогда любовь къ женѣ, а не наказаніе ее пророкомъ естественно должно было обратить вниманіе народа, заставить его вдуматься въ поступки пророка...

²⁾ А не „полюби еще“, какъ переводитъ Keil. Ср. замѣч. къ 3, 1 о словѣ רָצָה.

³⁾ Keil, стр. 22.

названія могли быть даны одной и той же женщинѣ, смотря по тому, какая черта ея общаго образа отгѣняется въ данномъ мѣстѣ, какъ символическая.

Изъ всего сказаннаго выше ясно, что анализъ словъ 1 ст. 3 гл.: „иди еще, полюби женщину, любимую мужемъ и прелюбодѣйствующую“ не приводитъ еще къ убѣжденію, какъ хотѣлось бы Keil'ю, въ томъ, что женщина эта отлична отъ упомянутой въ 1 гл. Гомери. Не говорятъ въ пользу этого мнѣнія Keil'я и слова 3, 2: „и приобрѣлъ я ее себѣ за 15 сребренниковъ и за хомеръ ячменя и полхомера ячменя“, на что также указываетъ Keil. Выраженіе „и я приобрѣлъ ее“, рассуждаетъ Keil, въ евр. языкѣ וַיִּקְרָא , ясно показываетъ, что упоминаемая здѣсь женщина не принадлежала раньше пророку и не находилась въ его власти, а это не могло быть, если признать ея тожество съ Гомерью. Kurtz пытается подорвать этотъ выводъ тѣмъ разсужденіемъ, что въ 3, 2 говорится не о приобретѣніи жены пророкомъ, а просто о назначеніи ей суммы для пропитанія на тотъ срокъ, когда она должна была „сидѣть“ и удалиться отъ общенія съ пророкомъ и со всякимъ мущиною. Keil опровергаетъ это разсужденіе Kurtz'a и самъ даетъ объясненіе этой платѣ, какъ свадебному подарку. Мы не будемъ приводить здѣсь вполнѣ основательныхъ возраженій Keil'я Kurtz'у. Мы выше (объясн. къ 3, 2) сказали, что и съ мнѣніемъ Keil'я (по которому плата пророкомъ за жену—это его свадебный подарокъ) нельзя согласиться. Мы указали также еще нѣсколько объясненій этого факта и замѣтили, что при каждомъ изъ такихъ объясненій остается нѣсколько недоумѣнныхъ, неразрѣшимыхъ вопросовъ. Мы пришли къ тому выводу, что въ текстѣ нѣтъ данныхъ для рѣшенія этого вопроса и фактъ приобретѣнія пророкомъ женщины за опредѣленную плату должно комментировать только по его символическому значенію. Пророкъ отмѣчаетъ фактъ приобретѣнія имъ женщины ради именно символическаго смысла этого поступка, указывая вообще въ повѣствованіи только такія черты изъ своей семейной жизни, которыя отображали въ себѣ отношенія Іеговы и Израиля, и умалчивая о другихъ. Можетъ быть, какъ предполагаютъ

нѣкоторые, Гомерь бѣжала отъ пророка, и онъ долженъ былъ заплатить за нее, какъ бы выкупить ее у ея любовника. Можетъ быть, какъ предполагаютъ другіе, это была плата за то, чтобы женщина подчинилась распоряженіямъ пророка. Вообще, указать опредѣленный, неоспоримый смыслъ этого поступка пророка нѣтъ возможности, а отсюда нельзя и основывать на томъ или иномъ пониманіи его какъ-хъ-либо выводовъ. Такъ, падаетъ и послѣдній аргументъ Keil'я въ пользу его мнѣнія, что женщина упоминаемая въ 3 гл. и Гомерь не тождественны между собою.

Послѣднее положеніе, которое Keil такъ усиленно стремится обосновать, тѣсно связано у него съ другимъ, что въ 3 гл. содержится повелѣніе Господа пророку о заключеніи *вторичнаго брачнаго* союза. Въ первомъ положеніи Keil хочетъ найти основаніе для второго. Мы видѣли, что первое положеніе само не имѣетъ для себя обосновывающихъ данныхъ. Keil указываетъ еще для обоснованія второго на союзъ וְעַל въ повелѣніи пророку: эта прибавка, по его мнѣнію, показываетъ, что описываемый здѣсь случай аналогиченъ съ изображаемымъ въ 1 главѣ; указываетъ еще Keil на слова текста $\text{וַיִּשְׁבַּח בְּלִבָּהּ}$, которыя, по его мнѣнію, не могутъ говорить о возстановленіи брачнаго союза, а по прямому смыслу говорятъ именно о заключеніи его. Но мы въ свое время замѣтили, что изъ добавленія וְעַל и одного только сопоставленія словъ 3 главы „ $\text{וַיִּשְׁבַּח בְּלִבָּהּ}$ “ съ первымъ повелѣніемъ Господа пророку „ $\text{וְעַל קַרְנֵי הַקֶּרֶן}$ “ такъ же, какъ и изъ содержанія понятія בְּלִבָּהּ , нельзя сдѣлать вывода, что въ 3 главѣ говорится о повелѣніи пророку заключить новый *брачный* союзъ, если, конечно, для этого вывода нѣтъ другихъ данныхъ. Изъ предыдущаго ясно, что данныхъ этихъ нѣтъ, а ниже увидимъ, что есть даже соображенія не въ пользу этого мнѣнія. Замѣтимъ еще здѣсь: когда признаютъ, что въ 3 гл. рѣчь о заключеніи пророкомъ новаго брачнаго союза, то является вопросъ, на который въ текстѣ нѣтъ отвѣта: что же стало съ Гомерью ко времени второго брака? Въ отвѣтъ на это можно выставить (и обыкновенно выставляютъ) предположеніе, высказанное еще въ древности, что

ко времени втораго брака Гомерь могла умереть ¹⁾. Keil возражаетъ противъ этого, что нельзя утверждать то, чего текстъ не указываетъ. На это, конечно, можно отвѣтить ему, что въ текстѣ книги пророка Осіи это обстоятельство легко могло быть пропущено; пророкъ, очевидно, писалъ лишь о томъ, что относится къ его цѣли—изобразить грѣхи народа и опредѣленную ему за эти грѣхи кару. Поэтому и Гомери и ея судьбы онъ касается лишь постольку, поскольку это имѣетъ значеніе для его цѣлей, и такъ какъ фактъ ея смерти не могъ послужить къ уясненію главнаго предмета пророческихъ рѣчей Осіи, то пророкъ и не упоминаетъ о немъ. Но, съ другой стороны, это предположеніе о смерти Гомери могло бы имѣть силу нѣкоторой достовѣрности въ томъ случаѣ, если бы точно было доказано, что въ 3 гл. рѣчь о заключеніи пророкомъ новаго брачнаго союза, съ новой личностью, а этого-то, какъ мы видѣли, и нѣтъ.

Въ заключеніе приведемъ еще нѣсколько соображеній по интересующему насъ вопросу. Говорится ли въ 3 гл. о вторичномъ бракѣ пророка? Мы уже отмѣтили выше одно соображеніе, что подъ וְיִשְׁמַחַתְּ въ словахъ וְיִשְׁמַחַתְּ אֶתְּ אִשְׁתְּךָ естественнѣе всего разумѣть пророка, такъ какъ знаменованіе символа требовало, чтобы лице исправляющее и наказующее жену было то же самое, которому она измѣняетъ, т. е. пророкъ. Отсюда, естественно, слова „полюби жену“ не могли содержать повелѣнія брака. Мы указали при толкованіи 3, 1, что нѣтъ основаній *переводить* וְיִשְׁמַחַתְּ словомъ „супругъ“: по употребленію этого слова въ Ветхомъ Завѣтѣ и передачѣ его въ данномъ мѣстѣ древними переводами масоретскаго подлинника оно собственно

¹⁾ Существуетъ еще мнѣніе, по которому Осія развелся съ Гомерью, такъ какъ она не отстала отъ своего преступнаго образа жизни. Но то обстоятельство, что Гомерь именно пророку родила трехъ дѣтей, опровергаетъ это предположеніе. При томъ же оно не можетъ быть принято по мотивамъ нравственнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, если остановиться на этомъ предположеніи, то выйдетъ, что Богъ заранѣе опредѣлилъ жениться пророку, а потомъ развестись, а это значило бы, что Онъ освятилъ разводъ, что противно Его святости: если въ Ветхомъ Завѣтѣ разводъ и былъ терпимъ, то только изъ снисхожденія къ слабостямъ еврейскаго народа.

значить: „близкій, имѣющій отношеніе“, но что здѣсь въ 3, 1 нельзя видѣть въ словѣ *אִשׁוֹ* указанія именно на супруга, для этого, какъ мы отмѣтили, тоже нѣтъ данныхъ. Въ пользу того, что подъ *אִשׁוֹ* въ данномъ мѣстѣ разумѣется именно супругъ, Keil указываетъ основаніе въ контекстѣ: такое пониманіе *אִשׁוֹ* требуется уже вторымъ координированнымъ съ первымъ эпитетомъ — „прелюбодѣйствующая“. Затѣмъ, параллелизмъ періода „какъ любить Господь сыновъ Израилевыхъ, а они обращаются къ другимъ богамъ“ показываетъ, что въ первой его половинѣ рѣчь о такихъ же отношеніяхъ между женою и *אִשׁוֹ*, какъ и между Израилемъ и Іеговою, т. е. супружескихъ, подъ образомъ которыхъ всегда изображаются отношенія Бога къ избранному народу. Если разумѣть подъ *אִשׁוֹ* любовника женщины, которымъ она „любима“, то это противорѣчило бы словамъ 2, 9; здѣсь прикровенно сказано объ Израилѣ, какъ блудной женѣ: „и погонитесь за любовниками своими, но не догонитъ ихъ, и будетъ искать ихъ, но не найдетъ и скажетъ: пойду я и возвращусь къ первому мужу моему, ибо тогда лучше было мнѣ, нежели теперь“ (2, 9; ср. 3, 3). Замѣтимъ, что эти обоснованія нами выводовъ на соотвѣтствіи символа символизируемому имѣютъ цѣну и потому, во первыхъ, что пророкъ отмѣчаетъ въ рассказѣ о своей семейной жизни только то, что имѣетъ символическое значеніе для уясненія отношеній Іеговы и Израиля, и во вторыхъ, потому, что въ данномъ мѣстѣ точный параллелизмъ символа символизируемому прямо указывается въ текстѣ. Невѣроятно далѣе, чтобы Осии приказано было возлюбить чужую жену. Мы видѣли, что нѣтъ данныхъ въ пользу мнѣнія, что упоминаемая въ 3 гл. женщина и Гомерь различныя лица. Такое повелѣніе Осии брака на *новой* женщинѣ не вполне соотвѣтствовало бы и символизируемому поступкомъ пророка. Если признать, что упоминаемая въ 3 гл. женщина и Гомерь были различныя лица, то тогда „поступокъ пророка“, какъ справедливо разсуждаетъ Sharpe, „символически указывалъ бы на любовь Божію къ какому-то языческому народу. Но цѣлое пророчество (т. е., смыслъ всего образа 3 гл.) указываетъ,

что этимъ народомъ былъ Ефремъ, который оставилъ своего мужа (Иегову) и предался блудодѣянiю (служенiю тельцу)“. Если бы Осiя взялъ другую жену вмѣсто Гомери, „тогда терялось бы нравоученiе его поступка: это указывало бы на то, что Иегова рѣшилъ избрать для себя другой народъ вмѣсто Израиля“ (Sharpe) ¹⁾. Прибавимъ еще: если Богъ приказываетъ пророку вступить въ *бракъ* съ женою, то почему пророкъ не точно исполняетъ повелѣнiе Божiе, не вступаетъ въ супружескiя сношенiя съ женою, а повелѣваетъ ей: „много дней оставайся у меня; не блуди, и не будь съ другимъ; *также и я буду для тебя?*“

Итакъ, какъ выводъ изъ всего сказаннаго выше, мы получаемъ: въ 3 гл. книги пророка Осiи не содержится повѣствованiя о повелѣнiи Богомъ пророку вторичнаго брака и объ исполненiи пророкомъ этого повелѣнiя. Очевидно, нельзя совершенно отдѣлять 3-ю главу отъ первой. Можно согласиться съ Sharpe, что поступокъ пророка, описанный въ 3 гл. его книги,—это второй символическiй урокъ блудному народу Израильскому изъ семейной жизни пророка (первый—бракъ на Гомери и нареченiе символическихъ именъ рожденнымъ отъ этого брака дѣтямъ). Пророкъ могъ, какъ думаетъ Sharpe, гнѣваться на измѣнившую ему жену, думать о ея наказанiи, о прекращенiи съ ней всякихъ отношенiй; Иегова повелѣваетъ ему явить еще разъ милость прелюбодѣйной женѣ, поддержать ее, попытаться исправить и удержать отъ паденiя въ бездну порока. Пророкъ исполняетъ волю Божiю. Такъ и Господь не отвергаетъ совершенно невѣрный Ему народъ, Онъ только наказываетъ его „на многiе дни“, чтобы лишить его возможности служенiя чужимъ богамъ, исправить его нравственность, пробудить въ немъ его дремлющую совѣсть и сознание великихъ грѣховъ своихъ, обратить Израиля въ послѣднiе дни „къ Господу и къ Давиду, царю ихъ“ (3, 3—5).

Указанное у Sharpe объясненiе повѣствованiя 3 главы

¹⁾ Стр. 9.

²⁾ Стр.

не можетъ быть. конечно, признано безусловно вѣрнымъ. Но тѣ соображенія, которыя мы привели выше и которыя основываются только на данныхъ текста, сообщаютъ этому объясненію значительную степень достовѣрности. Несомнѣннымъ же на основаніи всего сказаннаго выше можетъ быть признано то, что въ 3 гл. рѣчь *не* о заключеніи пророкомъ новаго *брачнаго* союза: въ пользу этого объясненія, какъ мы видѣли, нѣтъ ни одного серьезнаго, неоспоримаго аргумента.

П Р И Л О Ж Е Н І Я.

Приложеніе I.

Какъ понимать повѣствованіе I—3 главъ книги пророка Осіи о его семейной жизни?

(Троякое рѣшеніе вопроса. Візіонарное пониманіе. Аллегорическое пониманіе; его аргументація и ея оцѣнка. Историческое или реалистическое пониманіе. Данныя въ его пользу. Поступокъ пророка съ нравственной точки зрѣнія).

Существуютъ три отвѣта на вопросъ: какъ понимать повѣствованіе 1—3 главъ книги пророка Осіи о его семейной жизни? Одни комментаторы видятъ въ этомъ повѣствованіи только аллегорическій вымыселъ пророка, простую притчу, въ которой пророкъ хотѣлъ рельефнѣе и нагляднѣе представить извѣстную истину (аллегорическое пониманіе); другіе, нѣсколько видоизмѣняя первое толкованіе, думаютъ, что событія, о которыхъ рассказываетъ пророкъ, были пережиты имъ внутренно, въ видѣніи, совершились въ его духовномъ созерцаніи (візіонарное пониманіе); третьи понимаютъ эти событія, какъ внѣшне - дѣйствительныя, какъ реально совершившіеся факты жизни пророка (историческое или реалистическое пониманіе). Разсмотримъ эти пониманія и данныя въ пользу cadaго изъ нихъ.

Візіонарное пониманіе очень близко къ аллегорическому. Защитники его, не признавая за событіями семейной жизни пророка Осіи, о которыхъ онъ рассказываетъ въ 1 и 3 главахъ, внѣшне-реальной дѣйствительности, а только аллегорическій смыслъ, добавляютъ, однако, къ этому, что эти событія совершились въ духовномъ созерцаніи пророка. Это не простая притча, которую пророкъ

изрекъ народу, не поэтической вымыселъ автора. „Внутреннее событіе“, по словамъ Смирнова ¹⁾, „совершающееся въ экстагическомъ состояніи пророка, въ своей реальности и истинности сходно съ событіемъ внѣшнимъ, между тѣмъ какъ притча и поэтической вымыселъ имѣютъ свою истинность только для субъективнаго представленія, не имѣя въ то же время въ себѣ никакой дѣйствительной реальности“. Это добавленіе защитниковъ визионарнаго толкованія къ пониманію рассказовъ 1 и 3 главъ книги Осіи, какъ просто аллегоріи съ дидактическою цѣлью, имѣетъ въ виду разрѣшить нѣкоторыя недоумѣнія, неизбежныя при аллегорическомъ пониманіи. Такъ, если описываемый въ 1-й главѣ фактъ низвести на степень простой поэтической фкціи или притчи, то тогда выраженіе текста „и сказалъ Господь“ становится совершенно ненужнымъ и принимаетъ характеръ простой риторической фразы, а это не согласно съ духомъ пророческихъ писаній, которыя отличаются простотой языка и точностью въ передачѣ фактовъ и рассказахъ о событіяхъ. Въ томъ же случаѣ, когда мы будемъ разсматривать указанный фактъ въ смыслѣ визионарнаго событія, такое выраженіе, какъ „и сказалъ Господь“, является совершенно умѣстнымъ и имѣетъ смыслъ. Но спрашивается: какое имѣло значеніе это внутреннее переживаніе событія, если оно дѣйствительно было? Nowack совершенно справедливо замѣчаетъ, что оно „было бы также безцѣльно, какъ... еслибы пророкъ Наѳанъ самъ прежде пережилъ внутренне извѣстную исторію о богатомъ человѣкѣ и единственной овцѣ бѣднаго, рассказанную Давиду“. ²⁾ Для слушающихъ пророка рассказъ этотъ оставался бы тѣмъ же приточнымъ изображеніемъ извѣстной истины и переживаніе этихъ событій пророкомъ внутренне для наглядности и истинности рассказа ничего бы не прибавляло. Поэтому-то визионарное пониманіе имѣетъ мало защитниковъ: его защищалъ блаж. Іеронимъ, въ древности оно раздѣлялось всей Оригеновой школой, затѣмъ ему слѣдовали нѣкоторые іудейскіе толковники

¹⁾ Стр. 36, за Кейлемъ защищаетъ визионарное толкованіе.

²⁾ Nowack, моногр. стр. 49.

(Kimehi) ¹⁾; по примѣру послѣднихъ оно было возобновлено Hengstenberg'омъ, который является ревностнымъ его защитникомъ, но въ силу сказаннаго находить среди новѣйшихъ комментаторовъ только одного послѣдователя—Keil'я. Основанія, которыя приводятся защитниками визионарнаго пониманія въ его пользу, основанія ²⁾ собственно аллегорическаго пониманія разсказа о событіяхъ семейной жизни пророка. При оцѣнкѣ аргументаціи аллегорическаго пониманія, къ чему мы сейчасъ переходимъ, мы и встрѣтимся съ этими основаніями.

Аллегорическое пониманіе ³⁾ разсказа о семейной жизни пророка Осии вытекаетъ изъ кажущейся невозможности примирить съ нравственными требованіями факты, описываемые въ 1 и 3 главахъ пророческой книги, если эти факты принимать за событія, внѣшне-дѣйствительныя въ жизни пророка. Пророкъ, согласно повелѣнію Божію, вступаетъ въ сожителство съ блудницей. Но спрашивается: какъ могъ пророкъ Божій, не теряя своего достоинства, вступить въ связь съ такою женщиною? И если для пророка можно найти оправданіе въ томъ, что онъ поступилъ такъ по повелѣнію Божію, то остается неразрѣшимымъ: какимъ образомъ Богъ могъ дать такое. противо-

¹⁾ Nowack, моногр. стр. 48; *ibid.* Hengstenberg, стр. 206.

²⁾ Nowack (моногр., стр. 48—49) говоритъ, что для подтвержденія своего взгляда (визионарнаго пониманія 1 и 3 гл. кн. пр. Осии) „Hengstenbergъ ссылается (еще) на другія, описываемыя въ В. З. видѣнія пророковъ, которыя часто имѣли для нихъ особенное значеніе, но они (эти видѣнія) совершенно другаго рода и не могутъ быть поставлены въ параллель съ нашими главами“. Трудно понять, какія разсужденія и цитаты изъ В. З. у Hengstenberg'a разумѣть здѣсь Nowack. Бродовичъ, указывая на тотъ же аргументъ Hengstenberg'a, только *буквально* повторяетъ, хотя и безъ ссылки на Nowack'a, приведенную, глухую и общую фразу Nowack'a. Если Nowack разумѣетъ разсужденія Hengstenberg'a и ссылки на мѣста В. З. на стр. 208 его книги, то 1) за своими разсужденіями здѣсь Hengstenberg и самъ не признаетъ рѣшающаго значенія, 2) мѣста В. З., на которыя здѣсь ссылается Hengstenberg, дѣйствительно, „другаго рода“: говорится только о символическихъ дѣйствіяхъ, которыми пророки сопровождали свою проповѣдь, чтобы сообщить наглядность и чрезъ то большую убѣдительность своимъ словамъ.

³⁾ Равно и визионарное. Представители аллегорическаго пониманія: Maurer, Rosenmüller, Hitzig, Simson, Wünsche, Schmoller, Schöder, Reuss, Hävernick, Töttermann и др.

рѣчащее Его святости, повелѣніе? „Если бы это дѣйствіе было дѣйствительно совершено“, пишетъ Іеронимъ о бракѣ пророка Осіи на блудницѣ, „то было бы въ высшей степени безчестнымъ. Могутъ возразить, что ничего не бываетъ безчестнымъ, когда Богъ повелѣваетъ. Но мы говоримъ, что Богъ ничего не заповѣдуетъ, кромѣ честнаго, и, повелѣвая безчестное Осіи, не дѣлаетъ честнымъ того, что безчестно“¹⁾. Извѣстное дѣйствіе становится безнравственнымъ не оттого только, что оно запрещено Богомъ, но скорѣе оттого-то оно и является запрещеннымъ отъ Бога, что оно безнравственно по самой своей сущности и природѣ. „Мы знаемъ, что Богъ ничего не хочетъ, кромѣ честнаго, поэтому Онъ и повелѣваетъ, что честно“ (Іеронимъ). Безъ противорѣчія Самому Себѣ и отрицанія Своего Существа Онъ не можетъ заповѣдать ничего преступнаго. Съ этой точки зрѣнія описанный пророкомъ Осіей случай изъ его жизни,—повелѣніе Божіе жениться на блудницѣ,—кажется непонятнымъ. Невольно является мысль, что это были недѣйствительныя событія изъ жизни пророка, а или пережитое имъ въ видѣніи или весь рассказъ объ этомъ—вымышленная пророкомъ съ дидактическими цѣлями аллегорія. То, что не происходило, или же, хотя и происходило, но только въ пророческомъ созерцаніи, не можетъ (какъ говорятъ многіе изъ защитниковъ указанныхъ выше миѣній) подвергаться нравственной оцѣнкѣ, и человѣкъ можетъ быть изображенъ совершающимъ какое угодно зло и въ то же время совершенно не быть злодѣемъ, какъ скоро это изображеніе не соотвѣтствуетъ реальной дѣйствительности. Поэтому, въ разсматриваемомъ символѣ пророка не будетъ ничего предосудительнаго, какъ скоро мы признаемъ, что его не было въ дѣйствительности и онъ существовалъ или въ фантазіи пророка или же въ его пророческомъ созерцаніи. Представители визионарнаго и аллегорическаго пониманія „вынуждаются“, по словамъ Sharpe²⁾, къ такому пониманію именно „желаніемъ избѣжать приписываемыхъ Іе-

¹⁾ Стр. 150.

²⁾ Стр. 7. Ibid. Ружемонтъ, стр. 11—12.

говѣ безнравственныхъ повелѣній“. Выходя изъ мысли о невозможности примирить эти повелѣнія и исполненіе ихъ пророкомъ съ нравственными требованіями, защитники аллегорическаго и визионарнаго толкованій видятъ въ этомъ главное доказательство правильности ихъ пониманія. Рѣчь о томъ, какъ смотрѣть на повелѣніе Божіе и исполненіе его пророкомъ, если бракъ пророка на блудницѣ былъ дѣйствительнымъ событіемъ, какъ это примирить съ требованіями нравственнаго принципа, — рѣчь объ этомъ ниже. Здѣсь приведемъ только слова Simson'a, который мѣтко отклонилъ указанный выше аргументъ въ пользу аллегорическаго пониманія разсказа 1-й главы. По мнѣнію Simson'a, этотъ аргументъ столько же говоритъ противъ историческаго, сколько и противъ аллегорическаго пониманія даннаго факта. „Если подобное повелѣніе“, пишетъ онъ ¹⁾, „было несовмѣстимо съ святостью Іеговы и его немедленное исполненіе съ нравственностью пророка, то одинаково мало могло быть выставлено то и другое въ аллегоріи, какъ это допущено на самомъ дѣлѣ“. Защитникамъ аллегорическаго и визионарнаго толкованія кажется, что если описанное въ 1 главѣ книги Осіи происшествіе толковать не какъ историческій фактъ, а какъ аллегорію или событіе, происшедшее во внутреннемъ созерцаніи пророка, то въ такомъ случаѣ всѣ недоумѣнія относительно нравственной непригодности этого поступка сами собою падаютъ. Но это можетъ представляться только на первый взглядъ. Если приказаніе „взять блудницу“ не совмѣстимо со святостію Іеговы и исполненіе его мало мирится съ нравственностью пророка, то это остается и при визионарномъ пониманіи этого происшествія, ибо „что безчестно въ самомъ себѣ, то и въ образномъ видѣніи не можетъ быть честнымъ“ ²⁾. Поэтому, если считать поступокъ Осіи безнравственнымъ, то Богъ не могъ заставить пророка пережить его и въ видѣніи. Да и пророкъ такое видѣніе едва ли призналъ бы за откровеніе Божіе, за голосъ,

¹⁾ Стр. 68.

²⁾ Simson, стр. 68.

вѣщавшій ему Божественную волю. Равнымъ образомъ не разрѣшаетъ дѣла и аллегорическое толкованіе, потому что поступокъ, завѣдомо безнравственный, который бы при этомъ относился къ личности пророка, пророкъ не могъ вымышлять для дидактическихъ цѣлей (Orelli)¹⁾.

Съ первымъ аргументомъ въ пользу аллегорическаго (вмѣстѣ визионарнаго) пониманія разсказа въ 1 и 3 гл. связанъ тѣсно второй аргументъ, который считается краеугольнымъ камнемъ этой теоріи: это—ссылка на 1—3 стихи третьей главы книги пр. Осіи. Здѣсь говорится о новомъ повелѣніи Божіемъ, аналогичномъ прежнему, и объ исполненіи его пророкомъ. „И сказалъ мнѣ Господь“, говоритъ Осія, „иди еще и полюби женщину, любимую мужемъ, но прелюбодѣйствующую“. Признавая, что упоминаемая въ данномъ мѣстѣ прелюбодѣйная жена совершенно отлична отъ извѣстной изъ 1 главы Гомери, и считая за несомнѣнное, что здѣсь идетъ рѣчь о *брачномъ* союзѣ Осіи съ ней, противники исторической дѣйствительности связи пророка съ блудницей говорятъ, что этотъ фактъ, въ которомъ повторяется до нѣкоторой степени происшествіе, описанное въ 1 гл., совершенно лишаетъ вѣроятія то утвержденіе, по которому употребленный Осіей символъ имѣлъ мѣсто въ дѣйствительной жизни. Еще со связью пророка съ одной блудницей можно мириться въ томъ случаѣ, если мы признаемъ эту связь за бракъ и въ женитьбѣ Осіи на блудницѣ увидимъ стремленіе его согласно съ волей Божіей спасти женщину отъ окончательной гибели въ безднѣ порока. Но одна за другою послѣдовавшія связи пророка съ двумя развратными женщинами положительно недопустимы. Здѣсь остаются неразрѣшимыми слѣдующіе вопросы: 1) куда могла дѣваться первая жена, если пророкъ вступилъ въ бракъ съ другою? 2) не представлялъ ли, затѣмъ, такой бракъ соблазна для народа, который послѣ второго супружества пророка съ

¹⁾ Simson направляетъ свое возраженіе собственно противъ визионарнаго пониманія, а Orelli и др. комментаторы съ равнымъ правомъ выдвигаютъ его, какъ доказательство, что и аллегорическое пониманіе не разрѣшаетъ того недоумѣнія, которое такимъ-то именно пониманіемъ и думаютъ устранить.

преступной женщиной могъ не повѣрить ему, что это онъ опять дѣлаетъ по повелѣнiю Божiю? 3) не является ли этотъ бракъ лишнимъ для цѣлей символа, такъ какъ то, что представлено чрезъ два брака, можно было бы изобразить чрезъ одинъ?

Всѣ эти недоумѣнные вопросы и вся эта аргументація основана на неправильномъ положенiи, что въ 3 гл. рѣчь о женщинѣ, не тождественной съ Гомерью, и о повелѣнiи пророку вторичнаго брака и исполненiи имъ этого повелѣнiя. Мы видѣли выше, что нѣтъ *вѣскихъ* данныхъ считать женщину, упоминаемую въ 3 гл., за нетождественную съ Гомерью. Мы уяснили также, что въ 3 гл. рѣчь во всякомъ случаѣ не о вторичномъ *брачномъ* союзѣ. Аргументація аллегористовъ падаетъ. Теряютъ смыслъ и недоумѣнные вопросы... Но мы постараемся еще разрѣшить ихъ и независимо отъ неправильности положенiй, изъ которыхъ они вытекаютъ (съ каковою неправильностью могутъ не согласиться аллегористы).

На первый вопросъ достаточный отвѣтъ даетъ помѣченное нами выше, естественное и высказанное древними толковниками, предположенiе, что ко времени второго брака Осii Гомеръ могла умереть. Точно также не трудно разрѣшить и второе возраженiе, что двукратный бракъ пророка могъ представлять особый соблазнъ для народа. Мы выше отвѣтили уже въ общемъ и на этотъ вопросъ, когда говорили, что если повелѣнiе Божiе пророку и описанный Осiей въ 1 гл. его книги поступокъ были не совмѣстимы съ святостью Бога и достоинствомъ пророка, то они не могли быть равно допущены и въ аллегорiи. Теперь, разъ возможенъ былъ соблазнъ отъ вторичнаго брака на блудницѣ, онъ нисколько не сталъ бы меньшимъ, если бы описываемое пророкомъ было вымышленной съ педагогическою цѣлью аллегорiей ¹⁾. Зная о поведенiи праведника на основанiи слуховъ и молвы, народъ

¹⁾ Такъ Nowack (моногр., стр. 51—52) направляетъ возраженiе Simpson'a аллегористамъ (приведенное выше въ текстѣ сочиненiя, или точнѣе оцѣнку имъ одного изъ доказательствъ аллегорической теорiи) противъ него же въ примѣненiи къ данному положенiю, выставляемому Simpson'омъ для защиты аллегорическаго же пониманiя.

также могъ соблазниться и злорадствовать, какъ это было бы въ томъ случаѣ, если бы онъ самъ былъ свидѣтелемъ такого паденія. Что же касается того возраженія, что второй бракъ пророка съ преступной женщиной совершенно не нуженъ для цѣлей символа и что для этого достаточно и одного брака, то это возраженіе скорѣе можетъ говорить въ пользу реального пониманія, чѣмъ противъ него. Въ самомъ дѣлѣ, въ аллегоріи или видѣніи такого повторенія легко можно было бы избѣжать, тогда какъ въ дѣйствительности трудно найти полное соотвѣтствіе изображаемымъ предметамъ и истинамъ ¹⁾. Указываютъ еще аллегористы кстати (по связи мыслей съ предыдущимъ) на постановленіе закона, которое запрещало священникамъ вступать въ бракъ съ блудницами (Лев. 21, 7. 14), и хотятъ видѣть непримиримость съ нимъ поступка Осіи, если онъ происходилъ въ дѣйствительности, и повелѣнія о немъ Господа. Но это постановленіе не приложимо къ пророку Осіи и данному случаю его брака съ блудницею: что Осія былъ священникъ, это предположеніе ни на чемъ не основано ²⁾, съ другой стороны, переносить на пророковъ то, что имѣло обязательную силу закона для священниковъ, нельзя безъ дальнѣйшаго разсужденія ³⁾.

Hengstenberg и Simson видятъ еще основаніе (первый для визионарнаго, второй—для аллегорическаго толкованій) въ способѣ изложенія пр. Осіей обстоятельствъ его семейной жизни. Рисуя символическій образъ, Осія отмѣчаетъ черты его, которыя символизируютъ отношенія Іеговы и народа Израильскаго, поясняя, что именно извѣстная черта, или сторона общаго образа символизируетъ, при чемъ къ символу символизирующее присоединяется чрезъ „ъ“. Это такой странный способъ соединенія и изложенія, что уже изъ него ясно, по Simson'у, что образъ взятъ не изъ дѣйствительной жизни, „а только выдуманъ для олицетворенія присоединеннаго къ нему представле-

¹⁾ Nowack, стр. 52. Ср. Orelli, стр. 14.

²⁾ См. „Введеніе“, стр. 6.

³⁾ Keil, стр. 20; Shaire, стр. 7.

нія“¹⁾. Но Nowack²⁾ считаетъ совершенно непонятнымъ, почему не можетъ быть такого соединенія („²“) символа и толкованія, если пророкъ говорилъ о дѣйствительномъ событіи своей жизни и рассказъ клонился именно къ цѣли ярче отгѣнить символизируемое³⁾.

Аллегористы, какъ на одно изъ главныхъ оснований своей теоріи, указываютъ еще на то обстоятельство, что упоминаемая въ 1 гл. жена и ея дѣти носятъ символическія имена. Символическій характеръ именъ дѣтей пророка, дѣйствительно, ясно выступаетъ въ повѣствованіи 1 гл. его книги: символическій смыслъ имени прямо указывается въ текстѣ. Должно, однако, замѣтить, что символическія имена дѣтей сами по себѣ не говорятъ еще противъ дѣйствительнаго существованія ихъ носителей⁴⁾. Случай, аналогичный описываемому, мы находимъ въ книгѣ пророка Исаіи (7, 3; 8, 3—4). Исаія даетъ еще болѣе странныя символическія имена своимъ дѣтямъ, называя одного „Шеаръ—ясувъ“, другого „Мегер—шелал—хаш—базъ“⁵⁾, однако же никто не заподозриваетъ на основаніи этого реальную дѣйствительность описаннаго у него происшествія. У пророковъ, повидимому, даже въ обычаѣ было давать символическія имена дѣтямъ для подкрѣпленія проповѣдуемыхъ истинъ (Wellhausen). Осія, какъ хотѣлъ, такъ и могъ назвать своихъ дѣтей⁶⁾. То же самое должно замѣтить и относительно имени жены Осіи „Гомеръ“, такъ какъ нами выше (при объясн. 1 гл.) выяснено, что какъ нельзя отрицать категорически его символическаго значенія, такъ нѣтъ оснований и не признавать его личнымъ именемъ жены пророка. Мы отмѣтили въ свое время, что многими толковниками имя „Гомеръ“ понимается, какъ только личное имя жены про-

¹⁾ Стр. 70—71.

²⁾ Стр. 50—51.

³⁾ Примѣръ подобнаго соединенія Nowack видитъ еще у Исаіи 8, 3.

⁴⁾ Wellhausen, Orelli, Nowack, Valeton.

⁵⁾ По Р. В. первое значитъ: „остатокъ спасется“; второе: „спѣшить грабежъ, ускорять добыча“.

⁶⁾ Съ этой точки зрѣнія, если извѣстное имя и не встрѣчается въ Ветхомъ Заветѣ, то это не говоритъ о недѣйствительности существованія носящаго его.

рока. Мы указали, на какихъ основаніяхъ комментаторы отрицаютъ символическое значеніе имени „Гомеръ“. Правда, мы нашли еще возможнымъ согласиться съ объясненіемъ имени „Гомеръ, дочь Дивлаима“, у Kimchi, но допущенное нами объясненіе не говоритъ въ пользу аллегористовъ. По этому объясненію, имя „Гомеръ, дочь Дивлаима“, будучи во времена пророка общимъ названіемъ для каждой профессиональной блудницы, по отношенію къ той женщинѣ, на которой женился пророкъ, замѣнило ея личное имя, *стало* какъ бы *имѣ*: настолько эта женщина сдѣлалась извѣстна по своимъ блуднымъ наклонностямъ и порочному образу жизни. (Ср. объясн. къ 1, 3).

Разсмотримъ еще одно основаніе, выставленное Hengstenberg'омъ и защищаемое Simson'омъ. Hengstenberg говоритъ, что, если описанныя въ 1 и 3 гл. событія происходили въ дѣйствительности, то они въ такомъ случаѣ размѣстились бы на рядъ годовъ и при разчлененности ихъ отдѣльныхъ моментовъ не могли бы оказывать особаго дѣйствія на народъ по ихъ аллегорическому смыслу. Simson въ подтвержденіе этого ссылается на 8 гл. книги пр. Исаи и устанавливаетъ различіе между изображеннымъ въ этой главѣ происшествіемъ и событіями, описанными у Осіи. Тогда какъ Исаія указываетъ на фактъ, происшедшій въ определенное время въ домѣ пророка, Осія повѣствуетъ о цѣломъ рядѣ событій, которыя должны были слѣдовать въ теченіи нѣсколькихъ годовъ и, какъ такія, едва ли могли имѣть какое-нибудь значеніе для педагогическихъ цѣлей ¹⁾.

Но выставленное Simson'омъ доказательство на основаніи 8 гл. кн. пр. Исаи говоритъ скорѣе противъ него. У Исаи идетъ рѣчь о двухъ сыновьяхъ съ символическими именами, а ихъ рожденіе раздѣлялось, по крайней мѣрѣ, годичнымъ срокомъ, такъ что, если принять утвержденіе Hengstenberg'a и Simson'a, то тогда придется отвергнуть и реальность изображаемаго Исаіею факта ²⁾. Кромѣ того, пророкъ, несомнѣнно, при каждомъ отдѣль-

¹⁾ Simson, стр. 71.

²⁾ Nowack, моногр. стр. 51.

номъ событіи его семейной жизни, имѣвшемъ символическій смыслъ, указывалъ его народу по повелѣнію Божію. Отсюда Гомеръ и дѣти пророка были постоянными проповѣдниками и свидѣтелями воли Божіей, разъ указаны были народу символическій смыслъ женитьбы пророка на блудницѣ и символическое значеніе именъ его дѣтей.

Мы разсмотрѣли, такимъ образомъ, всѣ главнѣйшія основанія, какія приводятъ въ свою пользу защитники аллегорическаго (и вмѣстѣ визионарнаго) пониманія разсказовъ пророка Осіи о его семейной жизни. Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію историческаго или реалистическаго пониманія. Оно раздѣляется большинствомъ комментаторовъ кн. пр. Осіи, особенно изъ новѣйшихъ. Его представители: Schegg, Kautzsch, Strack, Cornill, Riehm, König, Kurtz, Sharpe, Cheyne, Wellhausen, Nowack, Orelli, Valeton, Bolck ¹⁾, Ружемонтъ и др.

По очевидному смыслу повѣствованія 1 главы, женитьба пророка, рожденіе у него дѣтей и ихъ наименованіе особыми именами изображали символически грѣховность народа и имѣющую постигнуть его кару. Очевидно, ко всѣмъ увѣщаніямъ, облеченнымъ въ словесную форму, совратившійся съ пути истины народъ оставался глухъ; онъ погрузился въ нравственную спячку. И изъ такой спячки могъ пробудить его только реально совершившійся предъ его глазами фактъ, который долженъ былъ обратить на себя всеобщее вниманіе, возбудить работу мышленія и заставить призадуматься о своей судьбѣ. Но могло ли отвѣчать такой цѣли событіе, не имѣвшее мѣста въ дѣйствительности? Очевидно, нѣтъ. Недаромъ Simson признаетъ, что дѣйствіе этого повѣствованія (1 гл. Осіи) было бы несомнѣнно сильнѣе, если бы оно было извѣстно, какъ дѣйствительный фактъ изъ жизни пророка, или же, по крайней мѣрѣ, было бы признано таковымъ ²⁾. Притомъ же, если бы изображаемаго въ 1 главѣ поступка Осіи не было въ дѣйствительности, — пророкъ былъ бы не женатъ или жена его была бы совер-

¹⁾ См. стр. 373 и 375 у Herzog'a.

²⁾ Стр. 67.

шенно свободна отъ всякаго пятна,—тогда его проповѣдь могла бы производить странное впечатлѣніе: народъ могъ бы не понять словъ пророка и относиться къ нимъ съ недоувѣріемъ ¹⁾). Конечно, это обстоятельство не имѣетъ само по себѣ большого доказательнаго значенія и не можетъ служить основаніемъ для принятія исторической дѣйствительности описаннаго въ 1 гл. факта; но оно подкрѣпляется тѣмъ, что смыслъ текста говоритъ, повидимому, въ пользу реальной дѣйствительности связи пророка съ блудницею.

Подвергая внимательному анализу текстъ 1 главы книги пророка Осіи, мы нигдѣ не находимъ ни малѣйшаго намека на то, что говорило бы намъ о неисторичности описываемыхъ здѣсь событій. Слова 2 стиха: „и сказалъ Господь Осіи: иди, возьми себѣ жену блудницу“, а также 3-го стиха: „и пошелъ онъ и взялъ Гомерь... и она зачала и родила ему сына“—всѣ эти и другія слова столь просты и ясны, что, не насилуя смысла текста, въ нихъ ничего нельзя видѣть, кромѣ указанія на историческій фактъ ²⁾). Kurtz предполагаетъ только одинъ случай, когда приведенныя слова могутъ быть поняты иначе: это—„когда то, что рассказано, нельзя отнести къ категоріи чуда, но что все же лежитъ внѣ области физической возможности“ ³⁾). Но такая случайность здѣсь не имѣетъ мѣста. Такимъ образомъ, непосредственное впечатлѣніе, получаемое при чтеніи спорнаго мѣста изъ книги пророка Осіи, убѣждаетъ насъ, что описываемый здѣсь союзъ пророка съ блудницей есть дѣйствительное событіе. Правда Simson ⁴⁾ и Wünsche ⁵⁾ замѣчаютъ, что въ Св. Писаніи, какъ, напр., у Іерем. 25, 15—17; Зах. 11, 7—14, есть упоминанія о такихъ событіяхъ, которыя нельзя признать за историческіе факты, хотя въ текстѣ нѣтъ основаній противъ признанія ихъ дѣйствительными; но не трудно видѣть, что изображаемая у Іереміи и За-

¹⁾ Nowack, Orelli (стр. 13); Valeton (примѣч. 36 на 133 стр.).

²⁾ Въ такомъ видѣ формулировалъ это положеніе еще Kurtz.

³⁾ Слова Kurtz'а по Nowack'у, моногр., стр. 52.

⁴⁾ Стр. 71.

⁵⁾ Стр. 6.

харіи событія по своему характеру совершенно отличны отъ символа, употребленнаго Осіей, и подходят къ случаю, указанному Kurtz'омъ. Если Іеремія въ 25 гл. въ 15 ст. говоритъ: „такъ сказалъ мнѣ Господь, Богъ Израилевъ: возьми изъ руки Моей чашу сію съ виномъ ярости и напой изъ нея всѣ народы“, и если въ 17-мъ ст. онъ продолжаетъ: „и взялъ я чашу отъ руки Господней и напоилъ изъ нея всѣ народы“, то здѣсь въ самомъ фактѣ лежитъ физическая невозможность разсматривать 17 ст. и дальнѣйшее какъ изображеніе дѣйствительнаго событія, но нѣтъ основаній видѣть здѣсь и чудо ¹⁾. Тоже самое нужно сказать и о нареченіи двумъ жезламъ именъ у Захаріи 11, 7—14 ²⁾. Между тѣмъ поступокъ нашего пророка является вполне возможнымъ физически, и потому мы въ данномъ случаѣ не имѣемъ права отступать отъ яснаго смысла, который по непосредственному впечатлѣнію даетъ текстъ Священнаго Писанія.

Но противники исторической дѣйствительности разсматриваемаго событія возражаютъ, что непосредственное впечатлѣніе не можетъ имѣть рѣшающаго значенія для опредѣленія смысла текста ³⁾. Оно можетъ имѣть силу лишь въ томъ случаѣ, когда нѣтъ никакихъ основаній, заставляющихъ насъ усумниться въ томъ, что все описанное у пророка Осіи дѣйствительно происходило такъ, какъ описано; какъ скоро же такія основанія существуютъ, то мы уже не имѣемъ права, утверждаясь на одномъ только непосредственномъ впечатлѣніи отъ текста, принимать находящійся здѣсь рассказъ за изображеніе исто-

¹⁾ Nowack, моногр. стр. 52—53. Предполагать здѣсь чудо нѣтъ никакихъ основаній, потому что тогда и въ текстѣ ясно было бы указано на это, а съ другой стороны, потому, что оно въ виду цѣли пророка (изобразить всеобщее нравственное развращеніе) является излишнимъ.

²⁾ Здѣсь: Господь будетъ пасти овецъ, возьметъ два жезла, наречетъ имъ имена, сломаетъ одинъ жезлъ, истребитъ трехъ пастуховъ въ одинъ день и т. п. Изъ содержанія стиховъ 7—14 ясно, что рѣчь здѣсь только и можно понимать символически. Keil (стр. 19, примѣч. 2) возражаетъ Kurtz'у и пытается доказать, что данныя мѣста Іер. 25 и Зах. 11 не могутъ быть подведены подъ случай, указанный Kurtz'омъ, но эта попытка настолько слаба, что мы не находимъ нужнымъ повторять ее въ подробностяхъ.

³⁾ Keil, стр. 19—20.

рически-реального факта. Но мы уже рассмотрѣли выше всѣ главнѣйшія основанія, какія приводятъ въ свою пользу (или точнѣе противъ реалистическаго пониманія) ¹⁾ защитники аллегорическаго и визионарнаго пониманія разсказа о связи пр. Осии съ блудницею. Всѣ эти основанія, какъ было установлено въ своемъ мѣстѣ, не доказываютъ утверждаемой аллегористами мысли, и аллегористы (и защитники визионарнаго пониманія) не могутъ избѣжать тѣхъ затрудненій, которыя они хотятъ обойти своимъ пониманіемъ. Отсюда всѣ доводы ихъ въ пользу ихъ теорій не могутъ ниспровергнуть того значенія, какое имѣетъ непосредственное впечатлѣніе отъ текста 1 и 3 главъ, и мы, такъ какъ это впечатлѣніе говоритъ за реальное пониманіе разсказа 1 и 3 главъ, естественно должны склониться къ принятію этого пониманія. „Должно удерживать буквальное значеніе словъ, если нѣтъ твердыхъ основаній отступать отъ него“, говоритъ Sharpe ²⁾.

Склонившись къ историческому пониманію разсказа 1 и 3 гл. книги пр. Осии о его семейной жизни мы должны разрѣшить недоумѣніе, предлагаемое аллегористами: какъ примирить повелѣніе Господа о бракѣ на блудницѣ съ святостью Господа и исполненіе его Осией съ достоинствомъ пророка и требованіями нравственности? Нельзя же предположить, что поступокъ пророка, описанный въ 1 гл. его книги, совершенно непригоденъ съ моральной точки зрѣнія: предположить это — значило бы

¹⁾ Противъ реального пониманія Töttermann (стр. 13—14) и др. указываютъ еще нѣкоторыя данныя. Мы не приводимъ ихъ, потому что всѣ они основываются на неправильномъ толкованіи нѣкоторыхъ частей въ текстѣ 1—3 гл. кн. пр. Осии и на нихъ отвѣтъ данъ уже при самомъ критическомъ анализѣ нами текста.

²⁾ Стр. 7—8. Указываютъ еще нѣкоторыя доказательства въ пользу историческаго пониманія. Указываютъ на нѣкоторыя частности текста, которыя будто бы не объяснимы при аллегорическомъ пониманіи, напр. 1, 8 и 3, 2. Но выраженія 1, 8 „откормивъ грудью“, можетъ быть принято аллегористами за прикрасу разсказа; а относительно 3, 2 мы видѣли, что легче установить его аллегорическій смыслъ, а дѣйствительный остается неяснымъ. Вообще подобныя доказательства не убѣдительно и, если *могутъ* имѣть нѣкоторую силу, то развѣ *только* въ соединеніи съ тѣмъ, что вообще сказано въ пользу историческаго пониманія разсказовъ 1—3 гл. книги пр. Осии.

заподозреть непогрѣшимость и святость Божию. Поэтому, если Богъ повелѣлъ Осіи „взять блудницу“ и если Осія это повелѣніе исполнилъ, то отсюда уже съ необходимостью слѣдуетъ, что означенный поступокъ вполнѣ примиримъ съ нравственными требованіями. Но какимъ образомъ это возможно?

При рѣшеніи этого вопроса важно: въ какомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать изображенную въ 1 гл. связь пророка съ женою—въ смыслѣ ли незаконнаго сожителства съ нею Осіи, или законнаго брака? Рѣшеніе этого вопроса ясно уже намѣчено нами ранѣе: анализъ 2—3 стиховъ 1 главы ясно показалъ намъ, что въ 1 главѣ рѣчь о законномъ бракѣ Осіи съ блудницей, а не о простомъ сожитіи съ нею. То же ясно слѣдуетъ, прибавимъ здѣсь, и изъ соотвѣтствія символа символизируемому.

Пророкъ Осія своею связью съ блудницей долженъ былъ символически представить тотъ фактъ, что народъ Израильскій отпалъ отъ Бога и погрузился въ идолослуженіе, которое въ Священномъ Писаніи часто обозначается подъ образомъ блуда (Напр. Исх. 34, 15; Лев. 17, 7; Іерем. 3, 1; Ос. 4, 12) и прелюбодѣянія (Іер. 3, 8 и слѣд.). И такое символическое изображеніе народной измѣны Богу состояло не въ самомъ фактѣ связи съ блудницей, при чемъ пророкъ долженъ былъ символизировать развратный народъ, а блудница—идолослуженіе ¹⁾, а въ томъ именно, что Осія вступаетъ въ сожителство не съ кѣмъ-либо инымъ, но съ извѣстной блудницей, которая своимъ грѣховнымъ поведеніемъ вполнѣ была прототипомъ невѣрнаго Богу народа, часто изображаемаго въ Свящ. Писаніи подъ образомъ блудницы (см., напр., Исаи 1, 21; Іерем. 3, 1. 6. 8). Но если блудница своею личностью изображаетъ невѣрный Богу народъ, то, очевидно, что самъ пророкъ въ рассматриваемомъ символѣ заступаетъ мѣсто Іеговы, какъ Его представитель. Это становится особенно яснымъ изъ сравненія рассматриваемаго мѣста съ 3 гл. кн. Осіи, гдѣ для изображенія взаимоот-

¹⁾ Слово „блудница“ никогда не прилагается къ идолослуженію, которое обозначается терминомъ „блуда“ или „прелюбодѣянія“.

ношенія Іеговы съ народомъ употребляется нѣсколько иной символъ. Здѣсь говорится о повелѣніи Божиѣмъ взять „жену, любимую мужемъ и прелюбодѣйствующую“, и это для того, чтобы образно представить ту истину, что Господь любитъ сыновъ Израилевыхъ, а они въ это время обращаются къ другимъ богамъ (3, 1). Прелюбодѣйствующая жена изображаетъ вѣроломный народъ; любящаго этого народъ Бога долженъ представлять въ своемъ лицѣ самъ, именно, пророкъ. Но такое заключеніе относительно этого символа даетъ право сдѣлать еще новый выводъ, именно: въ виду нѣкоторой аналогичности перваго и втораго символа мы имѣемъ полное основаніе заключить, что и въ первомъ символѣ, какъ во второмъ, пророкъ Осія долженъ изображать Самого Бога. Если же такъ, то пророкъ, очевидно, долженъ быть въ такихъ же отношеніяхъ съ женщиной, упоминаемой въ 1 гл., какія, по изображенію Свящ. Писанія, находятся между Богомъ и избраннымъ народомъ Его. Эти же отношенія человѣкообразно представляются въ Свящ. Писаніи подъ образомъ нѣжнѣйшихъ отношеній, существующихъ между женой и любящимъ мужемъ, при чемъ женою является народъ, а мужемъ Самъ Богъ. Эта истина выступаетъ уже въ словахъ десятословія, когда Господь, запрещая уклоненія въ идолопоклонство, сравниваетъ Себя съ ревнивымъ мужемъ, который не потерпитъ измѣны своей жены (Исх. 20, 5 и Втор. 5, 9; ср. съ Исх. 34, 14 — 15) ¹⁾. Соответственно такому представленію отношеній между Богомъ и народомъ и становится необходимымъ, чтобы, изображая въ символической связи съ блудницей невѣрность народа къ Богу, пророкъ вступилъ съ нею въ дѣйствительный бракъ, а не въ незаконное сожителство.

Но разъ мы признали, что пророкъ вступилъ съ блудницей въ дѣйствительный бракъ, то несомнѣнно, что въ

¹⁾ Разъ до Осіи отношенія Бога къ избранному народу изображались подъ образомъ брака, а невѣрный Израиль подъ образомъ блудницы, — нѣтъ ничего страннаго, что такой образъ избираетъ для изображенія той-же идеи и пр. Осія. Недоумѣнія по этому поводу Wellhausen'a, Valeton'a, Orelli не могутъ имѣть мѣста. Ср. еще относительно этихъ недоумѣній замѣчанія у König'a въ его „Einleitung“, стр. 311.

такомъ поступкѣ нѣтъ ничего преступнаго: своимъ бракомъ Осія не нарушилъ заповѣди о цѣломудріи (Лев. 20, 10 слѣд.; Втор. 22, 21. 22), которая запрещала незаконное внѣбрачное сожитіе. Мало того, съ точки зрѣнія теократіи пророкъ, совершивши означенный поступокъ, является не только вполне правымъ, но даже заслуживаетъ одобренія, такъ какъ въ томъ фактѣ, что онъ, полный здоровья и силъ, рѣшился во исполненіе повелѣнія Божія и для блага народа связать жизнь свою съ женщиной, растратившей свое здоровье въ развратной жизни,— въ этомъ фактѣ, говоримъ мы,—обнаруживается его самопожертвованіе и живая любовь къ Богу и къ родному народу.

Такъ, уже рассматриваемый по существу, поступокъ Осіи, описанный въ 1 главѣ его книги, не является нравственно непригоднымъ, тѣмъ болѣе, что, какъ видно изъ самаго повѣствованія, похотливыя пожеланія при заключеніи этого брака не имѣли мѣста въ сердцѣ нашего пророка. Этими разсужденіями не исчерпывается, однако, данный вопросъ. Иеронимъ и др. отцы и учителя церкви имѣли полное право думать, что Осія при заключеніи означеннаго брака, помимо желанія символически представить картину народнаго развращенія, могъ руководиться и моральными мотивами. Одушевленный патриотъ, другъ своего народа, онъ не могъ, конечно, не болѣть сердцемъ даже за cadaго отдѣльнаго члена избраннаго народа, и поэтому, вѣроятно, небезъизвѣстное ему грѣховное поведеніе Гомери, на которое могли на толкнуть ее обстоятельства жизни, должно было возбудить въ немъ сожалѣніе къ ея жалкой участи и желаніе вырвать ее изъ того грязнаго оута, въ которомъ она утопала; и вотъ результатомъ этого желанія, внушеннаго, быть можетъ, со стороны Бога, и является фактъ вступленія пророка въ брачный союзъ съ падшей женщиной, послѣ котораго она подъ руководствомъ Осіи легко могла начать новую жизнь. Правда, въ Свящ. Писаніи нигдѣ не упоминается о такихъ цѣляхъ Осіи (Keil), но это обстоятельство не можетъ подрывать вѣроятности только что высказаннаго предположенія. Пророкъ, какъ замѣчено

было выше, вносить въ свое повѣствованіе лишь то, что имѣло отношеніе къ цѣли его повѣствованія ¹⁾, и потому, можно думать, онъ не считаетъ нужнымъ говорить что-либо о своихъ нравственныхъ мотивахъ при заключеніи брака съ блудницею, каковыя (мотивы) не имѣли никакого отношенія къ задачамъ его повѣствованія. Нельзя ли видѣть намека на эти мотивы въ словахъ: „жену любимую“, אהבה רבה? Вѣдь אהבה можетъ значить „любить“ и „жалѣть“, „сострадать“. Жена еще „любима мужемъ“, пророкомъ, אהבה רבה...

Разъ мы признаемъ присутствіе указанныхъ выше мотивовъ, поступокъ пророка Осіи является предъ нами въ совершенно новомъ освѣщеніи. Несомнѣнно, что обратитъ грѣшника на правый путь, спасти его отъ той гибели, къ какой онъ стремится въ своей грѣховной жизни, какъ бы по наклонной плоскости,—это такія дѣйствія, которыя не могутъ противорѣчить ни святости Бога, ни достоинству пророка. Святость Божія не можетъ мириться только съ такими поступками, которые завѣдомо дурны и имѣютъ грѣховный источникъ; но тамъ, гдѣ преслѣдуются добрыя цѣли и притомъ совершенно безкорыстно, дѣйствіе не можетъ носить грѣховный характеръ и отвращать отъ себя Бога ²⁾.

Такимъ образомъ, если рассматриваемое символическое дѣйствіе пророка Осіи не заключало въ себѣ ничего дурного по существу и имѣло своею ближайшею цѣлію по отношенію къ Гомери ея исправленіе, то несомнѣнно, что оно отнюдь не противорѣчитъ святости Бога, а скорѣе вполне соотвѣтствуетъ Его милующей любви, воспринимавшей падшихъ грѣшниковъ. Съ этой точки зрѣнія нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что Богъ даетъ пророку такое повелѣніе, исполненіемъ котораго является

¹⁾ См. выше, стр. 173.

²⁾ Этимъ конечно не утверждается справедливость пресловутаго іезуитскаго правила, что „цѣль оправдываетъ средства“, потому что кто стремится къ добру, тотъ не допуститъ загрязнить себя преступными дѣйствіями, и для непредубѣжденнаго ума всегда казалось, что только то дѣйствіе нравственно, которое является таковымъ и по цѣлямъ и по самому исполненію.

возможность спасти грѣшную душу. И пророкъ, исполнившій это повелѣніе и послужившій орудіемъ милующей любви Божіей, конечно, ни въ какомъ случаѣ не можетъ подвергаться за такой поступокъ порицанію. Это несомнѣнная истина, на которую указывали въ своихъ экзегетическихъ трудахъ древніе Отцы и учителя Церкви. Такъ блаженный Іеронимъ говоритъ: „не должно обвинять пророка, если онъ обращаетъ блудницу къ цѣломудрію, но скорѣе слѣдуетъ восхвалять за то, что онъ изъ худой сдѣлалъ ее хорошей. Пророкъ не утратилъ цѣломудрія, соединившись съ блудницей, но блудница приобрѣла цѣломудріе, котораго она прежде не имѣла“ ¹⁾).

Вообще же, если поступокъ пророка Осіи и можетъ возбуждать нѣкоторыя недоумѣнія, то не въ моральномъ отношеніи, а своимъ необычнымъ характеромъ. Но по этому поводу нужно замѣтить, что такое дѣйствіе вполне отвѣчаетъ духу и характеру еврейскаго народа, отличавшагося многими оригинальными чертами. Евреи и теперь матеріалисты по природѣ, мало способные къ философскимъ созерцаніямъ. Въ періодъ же ветхозавѣтной исторіи, когда они находились еще въ младенческомъ состояніи, этотъ матеріализмъ былъ преобладающею чертою въ ихъ характерѣ. Истина въ чистомъ непосредственномъ содержаніи была для нихъ мало доступна: они, какъ и всѣ почти восточные народы, мыслили образами и постоянно нуждались въ чувственныхъ покровахъ и образныхъ представленіяхъ истины; вотъ почему Моисеевъ законъ весь былъ наполненъ обрядовыми и церемониальными предписаніями. Но если и въ обычное время народное сознаніе требовало воплощенія истины въ чувственныхъ образахъ, то въ періоды паденія и развращенія умы „жестоковѣйнаго“ народа могли быть возбуждены къ сознанію своего состоянія только необычными, изъ ряда выходящими символическими дѣйствіями, такъ какъ только такія именно дѣйствія могли обратить на себя всеобщее вниманіе, породить стоустную молву и чрезъ

¹⁾ Стр. 155.

это имѣть извѣстное вліяніе на народъ. Разсматриваемый поступокъ Осіи и принадлежитъ къ такого именно рода символическимъ дѣйствіямъ. И въ этомъ отношеніи онъ не стоитъ одиноко на пространствѣ ветхозавѣтной исторіи. Вотъ что пишетъ Блаженный Θεодоритъ ¹⁾ по поводу обстоятельствъ семейной жизни пророка Осіи: при чтеніи 1 гл. книги пророка Осіи надлежитъ принять во вниманіе, что „Богъ часто повелѣваетъ многое сему подобное. Такъ, Исаи велѣлъ снять вретиче съ чреслъ, ходить нагимъ и безъ обуви, и въ такомъ видѣ пророчествовать, а Іереміи повелѣвалъ то деревянныя, то желѣзныя клади возлагать на выю, и Іезекіилю далъ повелѣніе лежать сто пятьдесятъ дней на лѣвомъ и сорокъ на правомъ боку, ѣсть хлѣбъ *въ лаяннѣ мотылъ человеческихъ* (Іез. 4, 12), взять *сосуды плъннически* (12, 3), прокопать стѣну, написать изображеніе бѣгущихъ, и тѣмъ предвозвѣстить бѣгство Седекіи. Много и иного подобнаго найдемъ въ божественномъ Писаніи; и кто не знаетъ цѣли, тотъ назоветъ сіе недостойнымъ добродѣтели Пророковъ; знающіе же Божіе человеколюбіе, вѣрующіе, что Богъ направляетъ все ко спасенію людей, въ этомъ наипаче находятъ для себя поводъ къ божественному пѣснословію, и удивляются богомудрымъ пророкамъ, которые готовы во всемъ повиноваться Владыкѣ“.

Подводя итогъ всему сказанному, нельзя не признать, что историческое пониманіе ²⁾ должно быть по всѣмъ

¹⁾ Стр. 251—252.

²⁾ Въ заключеніе замѣтимъ, что нѣкоторые толковники сильно устраниаютъ историческое зерно въ разсказѣ 1 и 3 главъ о семейной жизни пророка. Orelli (стр. 14) признаетъ у пророка нѣкоторую свободу „въ изложеніи событій“, онъ думаетъ, что пророкъ, привыкнувъ къ извѣстной пророческой формѣ, свободно начерталъ образъ въ 3 главѣ, чтобы только отгнать особую черту разъ испытаннаго и пережитаго имъ. Но для такого предположенія нѣтъ данныхъ въ текстѣ. Wellhausen (104 стр.) находитъ нѣкоторое затрудненіе при неаллегорическомъ пониманіи. „Въ самомъ дѣлѣ, болѣе, чѣмъ странно“, пишетъ онъ, „что пророкъ получаетъ и исполняетъ повелѣніе взять себѣ въ супруги нецотребную женщину и сдѣлаться чрезъ это несчастнымъ только для того, чтобы этимъ сказать, что Іегова порицаетъ супружескую невѣрность Израиля. Какъ могло быть повѣдано ему это повелѣніе, какъ оно могло быть воспринято имъ?“ Самъ Wellhausen дѣлаетъ предположеніе, не возникало ли для Осіи сознаніе его пророческаго достоинства изъ семейнаго несчастія?

даннымъ предпочтено пониманію аллегорическому, а равно и визионерному.

Печальная мысль о своей судьбѣ сливалась съ скорбью объ испорченности народа и всеобщемъ бѣдствіи. Для пророка сдѣлалось яснымъ изъ этого соотношенія одного съ другимъ, что „въ одномъ— отраженіе другого, что какъ представитель Бога, какъ пророкъ, онъ долженъ былъ дѣлать, что сдѣлалъ, испытать, что испыталъ“. Orelli (14 стр.) справедливо, однако, находитъ, что это предположеніе нисколько не разрѣшаетъ высказаннаго Wellhausen'омъ недоумѣнія, а König (310—311 стр.) резонно замѣчаетъ, что объясненіе Wellhausen'a стоитъ въ противорѣчій съ текстомъ. Отвѣтъ на вопросъ, „какъ повѣдано было Осии повелѣніе Божіе“, не можетъ быть данъ безъ дальнѣйшаго разсужденія вообще о способѣ общенія Бога съ пророками. Но ради недоумѣнія Wellhausen'a нѣтъ необходимости умалять историчность разсказа: это недоумѣніе, кажется намъ, разрѣшимо безъ ущерба для точности и буквальности текста. Выше мы сказали, что у пророка могли быть свои мотивы при бракѣ съ Гомерью, что его съ нею могли столкнуть обстоятельства жизни и у него явилось желаніе вырвать ее изъ бездны порока. Такіе вполне достойные пророка мотивы весьма естественно предполагать. Такіе мотивы и желанія пророка совпали съ повелѣніемъ Божіимъ, и бракъ пророка явился, такимъ образомъ, и символомъ, поучительнымъ для Израиля, обращающимъ его особое вниманіе и своею наглядностью сообщающимъ большую силу и убѣдительность устной проповѣди пророка.

Приложеніе II.

Переводъ 1—3 главъ книги пророка Осіи

(по нашимъ сравнительно-критическимъ замѣчаніямъ на текстъ 1—3 главъ).

1 глава.

1. Слово Господне, которое было къ Осіи, сыну Беери, во дни Озіи, Иоавама, Ахаза, Езекии, царей Иудейскихъ, и во дни Іеровоама, сына Іоасова, царя Израильскаго. 2. Начало слова Господня къ Осіи. И сказалъ Господь Осіи: иди, возьми себѣ жену блуженія (или: блудодѣяній) и дѣтей блуженія, потому что сильно блудодѣйствуетъ земля (сія), отступивъ (или: прочь) отъ Господа. 3. И онъ пошелъ и взялъ Гомеръ, дочь Дивлаима; и она зачала и родила ему сына. 4. И сказалъ Господь ему: нареки имя ему Изреель, потому что еще немного ¹⁾ и Я взыщу кровь Изрееля съ дома Іиуева и положу конецъ царствованію дома Израилева. 5. И будетъ въ тотъ день и Я сокрушу лукъ Израилевъ въ долинѣ Изреель. 6. И зачала еще, и родила дочь, и Онъ сказалъ ему: нареки имя ей Непомилованная (Лорухама), потому что Я не приложу еще (или: Я болѣе не буду еще) миловать (или: милости) домъ Израилевъ, но совершенно отниму у нихъ ²⁾. 7. Домъ же Іудинъ помилую и спасу ихъ въ Господѣ Богѣ ихъ, а не спасу ихъ лукомъ, и (ни) мечемъ, и (ни) войною, и (ни) конями, и (ни) всадниками. 8. И откормила грудью Непомилованную и зачала и родила сына. 9. И сказалъ Онъ:

¹⁾ Пройдетъ (Р. Б.).

²⁾ Т. е. милость у Израильтянъ. См. объясн.

нареки имя ему „Не народъ Мой“ (Моамми), потому что вы не народъ Мой и Я не буду вашимъ ¹⁾).

2 глава.

1. И будетъ число сыновъ Израилевыхъ, какъ песокъ морской, котораго не измѣрять и не исчислить, и будетъ на мѣстѣ, гдѣ говорили имъ: „не народъ Мой вы“, скажутъ имъ: „сыны Бога живаго“. 2. И соединятся сыны Иудины и сыны Израилевы вмѣстѣ (или: въ одно) и поставятъ себѣ главу одну и взойдутъ отъ земли (той), ибо великъ день Изрееля. 3. Говорите братьямъ вашимъ: „народъ Мой“, и сестрамъ вашимъ: „помилованная“. 4. Судитесь съ матерью вашею, судитесь, потому что она не жена Моя и Я не мужъ ея, и пусть она удалитъ блудъ ея отъ лица своего и прелюбодѣянiе отъ середины груди ея, 5. Чтобы Я не разоблачилъ ее до нага, и не выставилъ ее, какъ въ день рожденiя ея, и не сдѣлалъ ее, какъ пустыню (или пустынею), и не учинилъ, какъ землю сухую, и не уморилъ ее въ жаждѣ (=жаждою). 6. И дѣтей ея не помилую, потому что дѣти блуженiя они. 7. Ибо блудодѣйствовала мать ихъ, осрамила себя зачавшая ихъ, ибо говорила: пойду вслѣдъ (или: устремлюсь) за любовниками моими, дающими мнѣ хлѣбъ и воду, шерсть и ленъ, елей и напитки. 8. За то вотъ Я загорожу (или: заплету) путь ея тернiями, и отдѣлю ее изгородью и стезей своихъ не найдетъ. 9. И погонится за любовниками своими, но не догонитъ ихъ, и будетъ искать ихъ, но не найдетъ, и скажетъ: пойду я и возвращусь къ первому мужу моему, потому что тогда лучше было мнѣ, нежели теперь. 10. А она не знала, что Я давалъ ей хлѣбъ и вино и елей и серебро умножилъ у ней и золото, употребленное для Ваала. 11. За то Я измѣню и отниму (или: сдѣлаю поворотъ, отнимая) хлѣбъ Мой въ его время, и вино Мое въ его пору, и отниму шерсть и ленъ Мой, чѣмъ покрывается нагота ея. 12. И нынѣ открою срамоту ея предъ глазами любовниковъ ея, и никто не исторгнетъ ее изъ руки Моей. 13. И прекращу всякое веселiе ея, праздники ея, новомѣсячiя ея и субботы ея, и всѣ тор-

¹⁾ Богомъ.

жества ея. 14. И опустошу виноградныя лозы ея и смоковницы ея, о которыхъ она говоритъ: это у меня дары, которые давали мнѣ любовники мои; и Я превращу ихъ въ лѣсъ и полевые звѣри поѣдятъ ихъ. 15. И отмщу на ней (=и накажу ее за) дни служенія Вааламъ, когда она приносила имъ жертвы и украшала себя серьгами и ожерельями и ходила вслѣдъ (=гналась) за любовниками своими, а Меня забывала, говоритъ Господь. 16. Посему вотъ Я повлѣю на нее и поведу ее пустынею и буду говорить къ сердцу ея. 17. И дамъ ей виноградники ея оттуда и долину Ахоръ въ преддверіе надежды, и она будетъ отзываться тамъ, какъ во дни юности своей и какъ въ день выхода своего изъ земли Египетской. 18. И будетъ въ тотъ день, говоритъ Господь, ты будешь звать Меня: „мужъ мой (иши)“ и не будешь болѣе звать Меня: „господинъ мой (баали)“. 19. И удалю имена Вааловъ отъ устъ ея, и не будутъ болѣе воспоминаемы ¹⁾ въ именахъ ихъ. 20. И заключу для нихъ въ то время союзъ съ полевыми звѣрями, и съ птицами небесными, и съ пресмыкающимися по землѣ; и лукъ, и мечъ, и войну истреблю отъ земли (той) и позволю имъ успокоиться (или: дамъ имъ жить покойно) въ безопасности. 21. И обручу тебя Мнѣ на вѣкъ, и обручу тебя Мнѣ въ правдѣ и судѣ, и въ благодати и милосердіи. 22. И обручу тебя Мнѣ въ вѣрности и ты познаешь Ягову. 23. И будетъ въ тотъ день, Я услышу, говоритъ Господь, услышу небо, и оно услышитъ землю. 24. И земля услышитъ хлѣбъ и вино и елей; а они (—эти) услышатъ Изреель. 25. И посѣю ее для Себя на землѣ, и помилую Непомилованную, и скажу не Моему народу: „народъ Мой—ты“, а онъ скажетъ: „Богъ мой—Ты“.

3 г л а в а.

1. И сказалъ Господь мнѣ: еще иди, полюби женщину, любимую близкимъ (или: другимъ кѣмъ-то) и прелюбодѣйствующую, подобно тому, какъ любить Господь сыновъ Израилевыхъ, а они обращаются къ другимъ богамъ и

¹⁾ Ваалы.

любятъ виноградныя лепешки ихъ. 2. И приобрѣлъ я ее себѣ за пятнадцать серебра ¹⁾ и за хомеръ ячменя и полхомера ячменя. 3. И сказалъ ей: много дней оставайся сидѣть у меня, не блуди и не будь съ мущиною; также и я буду для тебя. 4. Ибо долгое время сыны Израилевы будутъ оставаться безъ царя и безъ князя и безъ жертвы и безъ статуй и безъ эфода и терафима. 5. Послѣ того обратятся сыны Израилевы и взыщутъ Господа Бога своего и Давида, царя своего, и будутъ благоговѣть предъ Господомъ и благами Его въ концѣ дней (или: въ послѣдніе дни).

Краткія замѣчанія о масоретскомъ текстѣ 1—3 главъ книги пр. Осии и его переводахъ.—Масоретскій текстъ избраннаго нами отрывка Ветхаго Завета почти не поврежденъ. Проверка его по разнымъ древнимъ переводамъ невольно внушаетъ довѣріе къ масоретской редакціи. Если и можно указать на испорченность двухъ—трехъ мѣстъ евр. подлинника въ просмотрѣнномъ нами отрывкѣ, то не рѣшительно. Мы склонны признать испорченность во 2, 8 слова— ךָרָרָר (надо читать רָרָרָר , т. е. замѣнить суффиксовое мѣстоименіе втораго лица мѣстоименіемъ третьяго, см. стр. 120) и пропускъ waw consecut. въ 1, 7 предъ словомъ רָרָרָר (см. стр. 85, прим. 4) и не можемъ оспаривать предлагаемой нѣкоторыми комментаторами замѣны въ 1, 6 רָרָרָר чрезъ רָרָרָר по LXX и Пешито (см. стр. 80).

Возможность указанной перемѣны въ нѣсколькихъ словахъ масоретскаго текста подтверждаютъ переводы LXX, Пешито и другіе. Но LXX и Пешито (и особенно первый переводъ) имѣли при нашей работѣ болѣе значеніе для проверки и подтвержденія точности масоретскаго чтенія, часто для установки того или иного филологическаго разбора слова въ еврейскомъ подлинникѣ, для предпочтенія того или иного толкованія или перевода масоретскаго подлинника (напр., 1 2a—см. стр. 53; 1, 3—стр. 69; 2, 1—стр. 97; 2, 2—стр. 101; 2, 5—стр. 113; 2, 7—стр. 118; 2, 11—стр. 130—131; 2, 14—стр. 137; 2, 15—стр. 140; 2, 17—стр. 146; 3, 2—стр. 170—171; 3, 5—стр. 189—190 и др.). Надо, впрочемъ, замѣтить, что почти во всѣхъ этихъ случаяхъ, особенно спорныхъ, для того или иного филологическаго разбора евр. подлинника или установки его смысла нами указывались, на ряду съ переводомъ LXX, и другія основанія. Подтверждающее же значеніе перевода LXX особенно важно было, когда усматривалось согласіе съ нимъ и Пешито (напр., изъ указанныхъ мѣстъ: 1, 2a; 2, 1; 2, 2; 2, 14; 2, 17; 3, 2) или когда къ этому

¹⁾ Т. е. сиклей.

присоединялось замѣтное стремленіе LXX къ буквальной передачѣ еврейскаго подлинника (напр. 2, 2 יְהוָה יִצְרָאֵל = συναχθήσονται ἐπὶ τὸ αὐτὸ: или: 2, 2 ἡ γῆ-τῆς ἡγεῖα = ἀναβήσονται ἐκ τῆς γῆς, см. стр. 101; 2, 4 הַיְהוָה בֵּין מַבְרַן = ἐκ μέσου μαστῶν αὐτῆς; 2, 5 הַמַּדְעַת הַנְּשִׂיפֶנֶן = ἐκδύσω αὐτὴν γυμνῆν; נִמְצָא = ἐν δίψει и т. п.). Если LXX или другіе переводчики отступактъ отъ еврейскаго текста, то эти отступленія выясняются чрезъ контекстъ рѣчи, на основаніи другяxъ переводовъ или по инымъ основаніямъ. Такъ, въ переводѣ LXX нами замѣчены: *ошибки*: 1, 4—Ἰούδα; 3, 2—καὶ νέβελ οἶνον; 1, 6 (хотя спорное мѣсто)—ἀλλ' ἢ ἀντιτασόμενος ἀντιτάξομαι αὐτοῖς; *иное чтеніе*: 2, 14—עָלַי в.м. עָלַי; 2, 17—פָּרַעַל в.м. פָּרַעַל; 3, 1—עַל הַבְּרָאָה в.м. עַל הַבְּרָאָה; 3, 4—מִבְּרָאָה в.м. הַבְּרָאָה; *прибавки*: 2, 7—καὶ πάντα, ὅσα μοι καθήκει; 2, 14—καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ ἔρπετά τῆς γῆς; *пропускъ* въ 2, 8 αὐτῆς, см. стр. 121; *замѣна множ. ч. въ евр. на един. въ 2, 3*—τῷ ἀδελφῷ... καὶ τῇ ἀδελφῇ, и 3 лица на 1-ое въ 2, 4—ἐξαρῶ (=רָצַח); *обобщеніе*: въ 2, 7 (названія предметовъ); 2, 11—τὰ ἰμάτιά μου καὶ τὰ ὀφθονία μου; 2, 17—τὰ κτήματα αὐτῆς. Кромѣ того, уклоненія отъ буквы еврейскаго подлинника въ переводѣ LXX объясняются часто стремленіемъ LXX отмѣнить при переводѣ ту или другую мысль (напр. 2, 8—ἀνοικοδομήσω τὰς ὁδοὺς; 2, 11—τοῦ μὴ καλύπτειν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς; 2, 17—καὶ ταπεινωθήσεται ἐκεῖ; 3, 3—καὶ ἐγὼ ἐπὶ σοί; по внутреннему смыслу и значенію наименованій 3, 4—οἰδὲ ἱερατίας οὐδὲ δῆλων; съ построеніемъ особаго предложенія въ 2, 10—καὶ ἀργίριον ἐπλήθυνε αὐτῇ. αὐτῇ δὲ ἀργηρῶ καὶ χρησῶ ἐποιήσεν τῇ Βαβυλῶν, и т. п.). Часто это стремленіе красной нитью проходитъ черезъ нѣсколько стиховъ (см. 2, 16—17 и под.) и отмѣнить это стремленіе помогаютъ Пешито и переводы Акилы, Симмаха и Θεодотіона.

Придавая при провѣркѣ масоретскаго текста главное значеніе переводу LXX, мы всегда обращались и къ Пешито. Особенно важно согласіе этого перевода съ LXX (указ. мѣста) или, когда являлось сомнѣніе въ точности перевода LXX, согласіе Пешито съ масоретскимъ текстомъ, какъ основаніе для предпочтенія послѣдняго (напр., 1, 4—„дома Іуева“; или 2, 17 „виноградники ея“; см. еще стр. 105, прим. 2; 108, прим. 1; 121 „путь ея“ и проч.). Тѣ или другія уклоненія Пешито отъ масоретскаго текста или LXX или согласіе съ LXX (при ошибкахъ LXX) отмѣчались и по возможности указывалось ихъ объясненіе (напр., испорченное чтеніе см. стр. 189; иная корректура съ LXX, указ. 3, 1; 3, 4; прибавка—стр. 132, прим. 1; обобщеніе стр. 119, прим. 1, ср. съ LXX; переводъ по смыслу—стр. 112; стр. 121, прим. 2, и т. п.).—Драгоценныя указанія при сравнительной опѣнкѣ текстовъ—масоретскаго и LXX—давали намъ переводы Акилы, Симмаха, Θεодотіона и „прочихъ“ (Field). Они часто подтверждали неправильность чтенія LXX, указывали стремленіе LXX къ синекдохѣ, неточности въ переводѣ LXX, помогали уяс-

нить смыслъ подлинника и т. п. Какъ появившіеся въ первые вѣка христіанской эры, по сознанію разногласія евр. подлинника и LXX и неточности послѣдняго, они свидѣтельствуютъ о томъ или иномъ разногласіи LXX и евр. подлинника и въ то время. Но и этимъ переводамъ мы придавали особую цѣнность въ тѣхъ случаяхъ, когда были другія основанія для рѣшенія даннаго частнаго вопроса или всѣ эти переводы были согласны между собою. Указанія блаж. Іеронима цѣнны сопоставленіями LXX и еврейскаго, особенно когда Іеронимъ свидѣтельствуетъ о неправильности перевода LXX и даетъ объясненія этому (см. 1, 4; 2, 14 и т. п.). Вульгата, халдейскій и арабскій переводы, какъ рѣшающаго значенія при критикѣ текста не имѣющіе, являются только подкрѣпляющими тѣ или другія болѣе прочныя основанія экзегезиса. Вульгата и халдейскій текстъ (какъ перифразъ) давали иногда данныя для уясненія смысла подлинника. Относительно арабскаго перевода наблюдается его полное согласіе съ LXX. Славянскій переводъ значенія для критики текста имѣть не могъ (особенности его мы указывали). Переводъ Русской Библии, какъ переводъ почти неповрежденнаго еврейскаго подлинника въ масоретской редакціи, является близкимъ къ истинному, хотя по мѣстамъ и не точнымъ (особ. 1, 6; 2, 8. 9 или отдѣльныя слова и выраженія—1, 2 „блуженія“; 1, 11 „выйдутъ изъ“; 2, 2 „отъ грудей“; 2, 13 „кадила“; 2, 14 „увлеку“; 3, 3 „съ другимъ“; 3, 4: „безъ жертвенника“, отсутствіе союза „и“ т. под.). Въ данномъ нами переводѣ мы старались сгладить эти неточности.

Наши краткія замѣчанія о масоретскомъ текстѣ 1—3 главъ кн. пр. Осіи и его переводахъ не могутъ, конечно, имѣть значенія для сужденія объ этихъ переводахъ и даже рѣшающаго значенія для оцѣнки этихъ переводовъ по отношенію ко всей книгѣ пр. Осіи. Вотъ почему мы говоримъ главнымъ образомъ, какое значеніе эти переводы имѣли для насъ при нашей работѣ, что они намъ дали, какъ мы ими воспользовались. Нѣкоторыя замѣченныя нами, особенности этихъ переводовъ мы отмѣтили въ заключеніе нашей книги (какъ общій выводъ). Можетъ быть ими воспользуется изслѣдователь, поставившій себѣ болѣе широкія задачи... Хотя при своей работѣ мы и знакомились со всей книгой пр. Осіи въ ея различныхъ переводахъ, но такъ какъ мы детально не занимались разработкой второй части книги пр. Осіи, то это не даетъ намъ права и данныхъ для болѣе или менѣе рѣшительныхъ выводовъ относительно еще какой-л., хотя и подмѣченной нами, особенности того или другого перевода кн. пр. Осіи. По той же самой причинѣ мы считаемъ себя не въ правѣ давать подробную характеристику языка книги пр. Осіи и прибавлять что-л. къ тѣмъ общимъ замѣчаніямъ о языкѣ и стилѣ пр. Осіи, какія мы сдѣлали ранѣе—въ „Введеніи“.

О г л а в л е н і е.

	Стр.
Отъ автора	Ш
Вмѣсто предисловія	V—XI
Введеніе.	1—48
1) Свѣдѣнія о писателѣ книги	3—14
2) Время пророческой дѣятельности Осіи; предположенія о времени и мѣстѣ написанія его книги	14—29
3) Состояніе Израильскаго царства по книгѣ пр. Осіи въ религіозномъ, нравственномъ и общественно-государственномъ отношеніяхъ.	30—39
4) Краткія замѣчанія о задачѣ, характерѣ и содержаніи проповѣди пр. Осіи, о планѣ и раздѣленіи его книги, о языкѣ ея и нецвѣренности	39—48
Послѣдовательное толкованіе I, 2—III, 5 книги пророка Осіи въ трехъ частяхъ (по тремъ главамъ въ ихъ распредѣленіи по масоретскому тексту)	49—202
Часть первая (послѣдовательное объясненіе 1, 2—9 кн. пр. Осіи)	51—93
Часть вторая (объясненіе 2, 1—25 по масоретскому тексту)	94—162
Часть третья (объясненіе 3, 1—5)	163—202
Приложенія	203—231
Приложеніе I. Какъ понимать повѣствованіе 1—3 главъ книги пророка Осіи о его семейной жизни?	205—225
Приложеніе II. Переводъ 1—3 главъ книги пророка Осіи (по нашимъ сравнительно-критическимъ замѣчаніямъ на текстъ 1—3 главъ) и краткія замѣчанія о масоретскомъ текстѣ этихъ главъ и его переводахъ	226—231



Замѣченныя опечатки, корректурныя и типографскія погрѣшности.

Стран.	Строка.	Напечатано:	Надо читать:
3	2 сн.	HW.	HWB.
4	3 св.	гифиль	гифиль,
5	3 св.	А'σ'	Α'σ'
—	11 св.	Βε'λ	Βεη'λ
34	8 сн.	отъ Іуды,	отъ Іуды
—	3 сн.	справедливость	справедливость
51	текстъ стиха	ἡμέρας	ἡμέρας
53	7 св.	בְּהַ	בְּהַ
63	текстъ ст.	וַיִּקְרָא	וַיִּקְרָא
80	13 сн.	בְּנֵי-נָשָׁא	בְּנֵי-נָשָׁא
81	14 сн.	Hithpael	Hithpael
—	7 сн.	Tötterman'a	Töttermann'a
82	14 св.	נִשְׂאָה.	נִשְׂאָה."
—	10 сн.	ссылается	ссылаются
83	8 св.	נִשְׂאָה	נִשְׂאָה
84	текстъ ст.	נִשְׂאָה	נִשְׂאָה
—	—	ίπλεῦσι.	ίπλεῦσιν.
—	1 сн.	accusativ	accusativ.
85	5 св.	בִּיהוּה	בִּיהוּה
86	6 св.	Іерусалима	Іерусалима,
—	8 св.	указанія	указаніе
—	12 св.	Сеннахиримма	Сеннахирима
87	въ текстъ ст.	בִּי	בִּי
—	—	וַיִּקְרָא	וַיִּקְרָא
—	—	לְ	לְ
—	—	Οὐ λαός	Οὐ λαός
—	2 сн.	стр. 78.	стр. 78).
88	15 св.	мой народъ и я	Мой народъ и Я
—	21 св.	יהיה - יהיה	יהיה יהיה
89	13 сн.	не мой	не Мой
—	1 сн.	HW.	HWB
91	2 св.	Rosenmuller	Rosenmüller
—	8 сн.	и наоборотъ	и, наоборотъ,
94	6 св.	Предсказанія	Предсказаніе
—	текстъ ст.	ἀριθμὸς	ἀριθμὸς

II

Стран.	Строка.	Напечатано:	Надо читать:
94	текстъ ст.	θαλλάσσης,	θαλλάσσης,
—	—	οὐδὲ	οὐδὲ
—	—	αὐτοῖς	αὐτοῖς
—	—	λαός... αὐτοὶ	λαός.. αὐτοὶ
95	5 и 6 св.	не мой	не Мой
96	12 св.	עִרְמַב	עִרְמַב
—	5 св.	указываютъ	указываетъ
103	17 св.	Отнести \aleph ко второму	המח.
104	14 св.	самимъ	Самимъ
106	11 св.	настоящаго	настоящему
110	текстъ ст.	αποκτενω̄	ἀποκτενω̄
115	текстъ ст.	αἰτία,	αἰτία,
Въ остальныхъ случаяхъ въ этомъ стихѣ не напечатано омикрошь.			
119	17 св.	ἰ	τὸ
120	текстъ ст.	שִׁירְהַי	שִׁירְהַי
—	—	καὶ... αὐτοῦ,	καὶ... αὐτοῦ.
129	текстъ ст.	τοῦτο... αὐτοῦ	τοῦτο... αὐτοῦ
—	—	ἄφελουμαι	ἀφελουμαι
132	10 св.	αὐτῆς	αὐτῆς
139	текстъ ст.	יִתְקַדַּשׁ	יִתְקַדַּשׁ
—	—	αὐτῆς	αὐτῆς
141	текстъ ст	הִרְבַּמ	הִרְבַּמ
145	1 св.	Πовимανιε	Πовιμανία
146	5 св.	Mandelcern'y	Mandelkern'y
148	13 св.	ἕπιουον̄ν	ἕπιουον̄ν
152	7 св.	и будетъ	и будешь
185	8 св.	דִּי	דִּי

Кромѣ того, во многихъ евр. словахъ нѣтъ дагеша и лямедь напечатано не полно (безъ верхней части).

Пропускъ: на стр. 84 примѣчаніе къ 1, 7. „Слова *Ιούδα* нѣтъ въ нѣкот. спискахъ греческаго перевода. Словомъ *יוֹדֵי* LXX часто переводятъ еврейское—*יָדָה* (Быт. 45, 11; I. Нав. 17, 17; 18, 5)“.

КАФЕДРА БИБЛЕИСТИКИ МОСКОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

www.bible-mds.ru



Кафедра библеистики — учебное и научное подразделение Московской православной духовной академии (www.mpda.ru), обеспечивающее преподавание более 20 дисциплин. Заведующий кафедрой — доцент протоиерей Леонид Грилихес. Основное научное направление кафедры — разработка углубленного курса святоотеческой экзегетики с привлечением широкого контекста всех современных библейских исследований.

Проект по созданию электронных книг

Проект осуществляется совместно с Региональным фондом поддержки православного образования и просвещения «Серафим». В подготовке книг принимают участие студенты кафедры. Куратор проекта — преподаватель священник Димитрий Юревич. Электронные книги распространяются на компакт-дисках в формате pdf и размещаются на сайте в формате djvu.

На сайте кафедры
www.bible-mds.ru

- ✓ электронные книги для свободной загрузки
- ✓ информация о кафедре, ее преподавателях, новостях, учебном процессе
- ✓ информация об издаваемых кафедрой новых книгах
- ✓ методические материалы по библеистике
- ✓ пособия и источники для изучения Священного Писания



**РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ПРАВОСЛАВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ И
ПРОСВЕЩЕНИЯ**

«СЕРАФИМ»

www.seraphim.ru

Фонд является независимой филантропической организацией, предоставляющей финансирование широкому кругу православных образовательных проектов высших учебных заведений Русской Православной Церкви.

Деятельность Фонда не ограничивается помощью в развитии материально-технической базы духовных учебных заведений. Главная задача — многоуровневое финансирование научно-исследовательской деятельности, воссоздание целостной и животворной академической среды в православных образовательных центрах.

Проект по созданию электронных книг является одним из ряда проектов, осуществляемых Фондом совместно с Кафедрой библеистики Московской православной духовной академии.

На сайте Фонда

www.seraphim.ru

- ✓ информация о деятельности Фонда
- ✓ информация о проектах, осуществляемых Фондом
- ✓ контактная информация для связи с представителями Фонда
- ✓ возможность заказа он-лайн книг и компакт-дисков, подготовленных к изданию при участии Фонда