



УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Священник Евгений Капралов

**Религиозно-нравственное учение
пророков Амоса и Осии**

Сканирование и создание электронного варианта:
Библиотека Киевской Духовной Академии
(www.lib.kdais.kiev.ua)



Киев
2012



Печатать дозволяется. 21 апрѣля 1911 г.
Ректоръ Академіи *Епископъ Иннокентій*.

Киев, у д. Жерв. I—XXII

Оглавленіе.

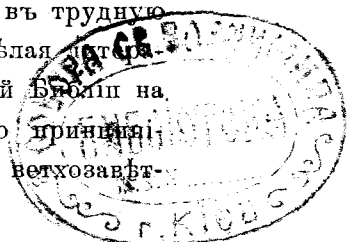
Введеніе	Киев, у д. Жерв. I—XXII	стр.
I. Общія данныя для сужденія о значеніи бо- словія пророковъ Амоса и Осіи въ религіоз- ной исторіи древняго Израиля		1—17
II. Прошлая исторія въ ученіи прор. Амоса и Осіи..		18—45
III. Пророческое самосознаніе Амоса и Осіи . .		46—85
IV. Ученіе пророковъ Амоса и Осіи о завѣтѣ Іе- говы съ Израилемъ		86—143
Понятіе <i>berith</i> у прор. Амоса и Осіи		92
Завѣтъ въ пониманіи современниковъ Амоса и Осіи.		103
Тора Іеговы		113
Установленіе завѣтныхъ отношеній, какъ опредѣ- ленное событіе религіознаго прошлаго Из- раиля		127
Завѣтъ у Синая		132
V. Ученіе пророковъ Амоса и Осіи о Богѣ		144—221
А. Вѣроученіе прор. Амоса и Осіи		145
Іегова и „другіе боги“		160
Универсальный монотеизмъ		170
Б. Нравственное существо Іеговы		180
Іегова—Богъ правды		192
Іегова—Богъ любви		213
VI. Культъ въ ученіи прор. Амоса и Осіи		222—305
Формы культа, упоминаемыя пр. Амосомъ и Осіей .		275
Праздники		—
Роды жертвъ, упоминаемые у пророковъ		279
Жертва грѣха.		285
Десятины		292
Жертвенный матеріаль		295
Музыка и пѣніе.		—
Утварь церковная		297
Погребальныя обычаи		298
Культовой персоналъ		299
Назореи		302
VII. Мессіанская идея у прор. Амоса и Осіи		306—357
Пророчество Амоса о возстановленіи падшей Да- видовой скинии (9,8—15).		308
Мессіанская идея у пр. Осіи.		326—356



Киев, ул. Ж...

ВВЕДЕНИЕ.

Интересъ къ изученію пророческихъ книгъ доплѣннаго періода въ библейской наукѣ настоящаго времени понятенъ вполне: онъ внутреннимъ образомъ связанъ съ особеннымъ положеніемъ, какое занимаетъ въ современныхъ построенияхъ на западѣ вопросъ о существѣ и историческомъ значеніи древнеизраильской религіи. Уже давно религіозная исторія древняго Израиля перестала быть на западѣ предметомъ догматическаго изученія и обратилась въ трудную научную проблему, около которой создалась цѣлая литература и которая рѣзко раздѣлила изслѣдователей Библии на два лагеря, отграниченныхъ одинъ отъ другого принципиальнымъ разногласіемъ въ пониманіи существа ветхозавѣтной религіозной исторіи.



Центральнымъ вопросомъ въ борьбѣ научныхъ направленийъ стала вопросъ о томъ, какъ надо смотрѣть на ветхозавѣтную исторію: есть-ли возвышенный монотеизмъ Библии историческій фактъ божественнаго откровенія, а ветхозавѣтная исторія—въ собственномъ смыслѣ священная исторія избраннаго народа, стоявшаго подъ непосредственнымъ водительствомъ Божиимъ,—или, отрѣшившись отъ традиціоннаго взгляда на Библию, нужно и на ветхозавѣтную религію смотрѣть, какъ на рядовое явленіе въ исторіи?—Съ тѣхъ поръ, какъ принципъ эволюціи былъ примѣненъ и къ области религіозныхъ явленій, въ широкихъ кругахъ западно-европейскаго такъ называемаго критическаго богословія было провозглашено, что и Библия не составляетъ исключенія среди другихъ памятниковъ религіозной мысли чело-



II

вѣчества, что и она должна быть отнесена къ продуктамъ обыкновеннаго человѣческаго творчества, а ея возвышенное ученіе о Богѣ должно быть признано завершеніемъ продолжительной и сложной религіозной исторіи, пережитой Израилемъ. Въ этомъ направленіи, какъ извѣстно, были сдѣланы опыты реконструкціи библейской исторіи и ветхозавѣтнаго богословія Wellhausen'омъ, Kuenen'омъ, и Stade, критическія работы которыхъ¹⁾ признаются на западѣ классическими. Въ полную противоположность принятому взгляду, по которому упорядоченіе религіозно-нравственной и богослужебной жизни древняго Израиля относится къ богоспросвѣщенной дѣятельности Моисея, названные ученые полагаютъ, что „Моисеево законодательство составляетъ исходный пунктъ не для исторіи древняго Израиля, а для исторіи іудейства,—религіозной общины, которая пережила народъ, уничтоженный ассирійцами и халдеями“²⁾,—и потому все, сказанное въ Библии объ изначальномъ характерѣ библейскаго монотеизма, относятъ лишь ко времени пророческаго періода, начиная этотъ періодъ съ первыхъ пророковъ-писателей 8 ст. до Р. Х. Вся же такъ называемая „допророческая“ религія объявлена ими искони входившей въ этнографически опредѣленный кругъ натуральныхъ (языческихъ) религій. Въ краткихъ словахъ религіозная исторія израильскаго народа, по изображенію библейской критики, такова. Начало религіи Израиля совпадаетъ съ началомъ существованія его, какъ народа, т. е. со временемъ дѣятельности Моисея,—въ частности со временемъ выхода изъ Египта, или—по другимъ—со временемъ, непо-

¹⁾ Разумѣемъ *Wellhausen*: *Israelitische und Judische Geschichte; Prolegomena zur Geschichte Israels; Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher d. A. T.*; *Kuenen*.—*Volksreligion und Weltreligion*; *Stade*.—*Geschichte des Volkes Israels I—II Bde; Biblische Theologie d. A. T.*

²⁾ *Wellhausen*, *Prolegomena* 4, 1 (Berlin, 1895).

III

средственно предшествовавшимъ вступленію евреевъ въ Ханаанъ.

Вся религіозная реформа Моисея состояла въ томъ, что онъ вмѣсто стараго политеизма ввелъ среди своего народа монаотрію, т. е. почитаніе единаго національнаго Бога—Іеговы, каковое почитаніе въ сущности было „теоретическимъ политеизмомъ“ (опредѣленіе Stade), такъ какъ соединилось съ вѣрою въ реальное существованіе боговъ другихъ народовъ.—Съ поселеніемъ евреевъ въ землѣ ханаанской Іегова принялъ нѣкоторые атрибуты туземнаго Ваала. Но въ религіозномъ сознаніи своихъ почитателей Онъ признанъ былъ побѣдителемъ Ваала; хотя впрочемъ по своему характеру остался такимъ же натуральнымъ божествомъ, какими были боги Ханаана. Богъ Израиля, Іегова, былъ одинъ изъ множества другихъ натуральныхъ боговъ, избранный евреями въ Бога своей націи и соединенный съ нимъ союзомъ натуральнымъ же. Онъ не былъ существомъ вышемірнымъ; надмірнымъ Онъ могъ быть названъ постольку, поскольку въ области своего могущества Онъ былъ высшею силою. Онъ былъ богомъ земли (страны), но не Богомъ міра; подлѣ Него существовали реально другія божества, хозяева своихъ странъ. Какъ Богъ подлѣ другихъ боговъ, Іегова въ строгомъ смыслѣ не былъ всевѣдущимъ или всемогущимъ. Хотя Онъ носилъ нравственные черты, но не обладалъ нравственнымъ характеромъ; представленіе о нравственной святости Іеговы у Израиля того времени не было еще развито и заслонено было идеей Его физической святости (ревнивое къ своей чести величіе¹⁾).—Сообразно съ такъ первобытно понятою святостью Іеговы и нравственный кругозоръ народа израильскаго качественно и по широтѣ не возвышался надъ нравственными возрѣніями языческихъ народовъ востока того вре-

¹⁾ *Stade*. *Biblische Theologie d. A. T.* § 28, 3 (Tübingen, 1905).



IV.

мени. Какой бы то ни было законодательной регламентации образа жизни и нравственного поведения у Израиля тогда совершенно не существовало. — Средством общения с Богомъ, какъ у языческихъ народовъ, у Израиля были разного рода жертвы, которыя не были однако выраженіемъ какихъ-нибудь духовныхъ или нравственныхъ идей, а носили характеръ натуральныхъ способовъ умѣрять гнѣвъ Иеговы и пріобрѣтать Его благоволеніе. Богослужебныхъ установлений божественнаго происхожденія и опредѣленнымъ законодательствамъ утвержденныхъ разъ на всегда не существовало.

Однимъ словомъ, та библейская исторія, съ которой древне-еврейское и христіанское сознаніе сжилося вѣками, объявлена не дѣйствительною. Изъ нея устранено все, что составляетъ ея душу, ея ни съ чѣмъ несравнимое значеніе и міровой религіозно-философскій смыслъ. Это уже не библейская религіозная исторія, а обыкновенная исторія маленькаго народа, обладавшаго кое-какими особенностями національной индивидуальности. Затѣмъ, это не исторія спасенія всего человѣческаго рода, не исторія царства Божія (въ ея первомъ подготовительномъ періодѣ): супранатуральный элементъ въ ней цѣликомъ отсутствуетъ; мессіанскія упованія,—то именно, что дѣлаетъ ветхозавѣтную религію ступенью для вступленія грѣшнаго человѣчества въ царство спасительной благодати, не имѣетъ въ ней никакого мѣста.

Какимъ образомъ, однако, не смотря на это, случилось, что незначительный по численному составу еврейскій народъ—по историческому значенію выросъ до размѣровъ величайшей культурной силы, его исторія сдѣлалась центромъ общечеловѣческаго интереса, его религія вышла изъ тѣсныхъ рамокъ „полуязыческой“ національной вѣры и обратилась въ міровую духовную религію, по своему содержанию, характеру, метафизической и жизненной глубинѣ не находящую ничего равнаго себѣ въ области религіозныхъ

V.

явленій всей древности? ¹⁾ Отвѣтъ на этотъ вопросъ думаютъ вывести изъ разсмотрѣнія дѣятельности пророковъ 9 и 8 вѣк., и выражаютъ его такъ: всѣмъ, чѣмъ стала религія Иеговы внослѣдствіи, она всецѣло обязана реформаторской дѣятельности пророковъ съ одной стороны и историческимъ условіемъ, въ которыя поставлена была Палестина въ указанное время,—съ другой. Толчкомъ къ самымъ выступленіямъ пророковъ и ихъ проповѣди послужили исключительныя политическія обстоятельства 8 в. до Р. Х. Это было тревожное время, когда на арену восточнаго міра выступало ассирійское могущество и когда мелкимъ народностямъ, территоріально смежнымъ или близко лежавшимъ къ новому царству, грозила опасность или полнаго политическаго уничтоженія или вассальнаго подчиненія чужеземцамъ. Эта опасность близка была и народу еврейскому, обоимъ царствамъ его—сѣверному и южному. Но для развитія религіи Израиля опасность эта оказалась необыкновенно благоприятною. Новыя политическія обстоятельства вывели Израиля,—какъ и другіе языческіе народы,—изъ тѣсной черты націи и впервые познакомили его съ понятіемъ міра, болѣе могущественнаго, чѣмъ его собственный,—и съ культурой и богами, болѣе сильными, чѣмъ была его собственная культура и его древній Иегова. Подъ впливіемъ блестящихъ завоевательныхъ успѣховъ ассирійцевъ вѣра языче-

¹⁾ Любопытно, что даже *Stade* въ этомъ смыслѣ отдастъ должную дань библейскому Израилю. „Этотъ маленькій народецъ, говоритъ онъ, пріобрѣлъ надъ всей человѣческой исторіей гораздо большее вліяніе, чѣмъ греки и римляне. Наши теперешнія мысли и чувства, наши ежедневныя дѣла испытываютъ на себѣ въ гораздо большей степени вліяніе міра идей и чувствъ, которыя созданы Израилемъ, чѣмъ идей и чувствъ Рима и Греціи. Вся наша нынѣшняя культура глубоко пропитана направленіями и движеніями израильскаго происхожденія... Израиль въ области религіи выступилъ, безъ сомнѣнія, гораздо болѣе значительнымъ (*erschemachender*), своеобразнымъ и сильнымъ, чѣмъ римляне въ области государственной жизни и права, а греки—въ области искусствъ и философіи (*Geschichte*. I, 3; Berlin, 1889).



VI

скихъ народовъ, пришедшихъ въ столкновение съ новымъ народомъ, потерѣла крушеніе: ихъ національныя божества, какъ оказавшіяся безсильными защитить своихъ почитателей отъ нападенія грознаго врага, сданы были, по остроумному выраженію Wellhausen'a, въ архивъ на съѣденіе крысамъ и летучимъ мышамъ. Той же участи долженъ былъ подвергнуться и Ягова. Но то, что при равныхъ условіяхъ послужило могилой національныхъ культовъ другихъ языческихъ народовъ, у Израиля помогло триумфу Яговы. Ягову спасли пророки ассирійскаго періода,—прежде всего первые пророки-писатели Амосъ и Осія, которые дали совершенно новое содержаніе всей религіи своего народа, преобразовавши ее личными усиліями своего генія изъ религіи натурально языческой въ религію этического монотеизма. Въ противоположность народному воззрѣнію на Ягову и Его отношенія къ Израилю,—по которому Ягова представлялся существомъ, неразрывно связаннымъ съ Своимъ народомъ въ такой степени, что, не отказавшись отъ самаго Себя, Онъ не можетъ отречься отъ Своего народа, не можетъ лишитъ его своей помощи, тѣмъ болѣе обречь его на гибель,—пророки, тонкимъ прозрѣніемъ глубокихъ натуръ угадывавшіе роковой и для Израиля исходъ надвигающейся политической катастрофы, выступили съ новымъ ученіемъ объ Яговѣ, какъ о Существомъ высшаго нравственнаго порядка, Носителѣ строгой справедливости и грозномъ Судьи всякой неправды. Какъ таковой, Ягова, учили пророки, не связанъ съ народомъ израильскимъ союзомъ нерасторжимымъ; завѣтъ, который существуетъ у Него съ Израилемъ, утвержденъ и покоится на нравственномъ основаніи: Ягова можетъ расторгнуть его, болѣе того—Онъ можетъ уничтожить Свой народъ, если послѣдній окажется упорнымъ въ своемъ нравственномъ нечестіи. Въ этомъ смыслѣ особенныхъ какихъ-либо преимуществъ рядомъ съ другими народами міра Израиль не имѣетъ: Яговѣ близки

VII

и другіе народы, ибо Онъ есть Богъ вселенной, направляющій міровыя силы по Своему плану.—Говоря иначе, Ягова въ проповѣди пророковъ выступаетъ уже универсально единымъ Богомъ, рядомъ съ Которымъ всѣ остальные боги—ничто.—Такая проповѣдь пророковъ объ Яговѣ, какъ о Богѣ универсальномъ и святомъ, спасла, говорятъ, Яговизмъ отъ полнаго уничтоженія при столкновеніи его съ новымъ культомъ побѣдителей, ибо народъ израильскій подъ ея влияніемъ усвоилъ пророческую мысль, что политическое пораженіе Израиля есть актъ божественнаго правосудія. Разгромъ націи, по истолкованію пророковъ, есть наказаніе, ниспосланное Яговой за грѣхи народа, но наказаніе, которое не влечетъ за собою гибели религіи, а есть побужденіе къ высшему ея развитію¹⁾. Такимъ образомъ „гдѣ другіе усмотрѣли полное разрушеніе всего святого, пророки видѣли триумфъ Яговы надъ суевѣрїями и заблужденїями“²⁾.

Чтобы оправдать документально такую схему историческаго развитія библейской религіи,—противорѣчащую всѣмъ своимъ содержаніемъ очевиднымъ показанїямъ каноническихъ библейскихъ книгъ, нужно было, конечно, соотвѣтственнымъ образомъ приспособить и библейскій матеріалъ,—именно такимъ образомъ, чтобы онъ оказался пригоднымъ или по крайней мѣрѣ не противорѣчилъ теоріи. Какъ извѣстно, западно-еврейская библейская критическая наука выполнила эту работу съ удивительнымъ искусствомъ и тщательностью. Путемъ анализа текста священныхъ книгъ, сличенія ихъ содержанія, выдѣленія изъ нихъ болѣе древнихъ и болѣе новыхъ частей—подъ строгимъ, разумѣется, контролемъ эволюціонной гипотезы—совершена была полная перегруппировка всѣхъ библейскихъ источни-

¹⁾ Stade. Bibl. Theol. § 105, S. 209.

²⁾ Wellhausen. Israelit. u. Judisch. Gesch. 73.



VIII

кзвѣ—такимъ образомъ, что вся „допророческая“ эпоха почти до первыхъ пророковъ-писателей Амоса и Осіи оказалась лишенною письменнаго изложенія своей исторіи и вѣры. Даже первые письменные памятники такъ назыв. Иеговистическій и Элогистическій отдѣлы пято (или шесто-) книжія, по времени своего появления относящіеся къ до-пророческому періоду, отнюдь не даютъ, говорятъ, изображенія дѣйствительной исторіи прошлаго еврейскаго народа, а представляютъ собою лишь воплощеніе взглядовъ на прошлую исторію тѣхъ писателей, которымъ принадлежатъ эти документы. Все же ветхозавѣтное законодательство, которое обычно по времени своего происхожденія относится къ періоду аравійской пустыни, а по автору—къ Моисею, моложе пророковъ писателей и возникло подъ вліяніемъ и въ духѣ пророческихъ идей. Такъ, около 621 г. появилось Второзаконіе, еще позже (спустя два столѣтія) „священнической кодексъ“ (Р. С.),—важнѣйшіе письменные источники, облеченные авторитетомъ Моисеева происхожденія и давшіе ветхозавѣтной исторіи и религіи тотъ видъ, который теперь признается за ними каноническими книгами Библии.—Такимъ образомъ „допророческое“ время и первые пророки писатели не знали никакого *письменнаго* законодательства—ни богослужбнаго, ни религіозно-нравственнаго.

Подобнымъ изложеніемъ ветхозавѣтной религіозной исторіи ортодоксальной библейской наукѣ сдѣланъ былъ вызовъ, котораго она не могла не принять, ибо, какъ всякому очевидно, вопросъ, поднятый критикой, поставленъ слишкомъ опредѣленно и чрезвычайно отвѣтственно: дѣло идетъ тутъ не о разногласіяхъ въ частныхъ мнѣніяхъ по второстепеннымъ вопросамъ библейской науки, а о самомъ существѣ религіозныхъ убѣжденій, въ которыхъ воспитаны десятки поколѣній вѣрующихъ. Если въ самомъ дѣлѣ Библия съ ея ученіемъ объ единомъ универсально-духовномъ Богѣ—не книга божественнаго происхожденія, а самое уче-

IX

ніе ея не есть откровеніе Бога человѣку,—если ветхій завѣтъ не имѣетъ искони признаннаго за нимъ провиденціального смысла, тогда вся исторія спасенія грѣшнаго человѣчества во Христѣ Иисусѣ отрицается въ ея евангельскомъ значеніи.

Поэтому съ того момента, какъ эволюціонная гипотеза окончательно оформилась¹⁾, дать надлежащую оцѣнку ея черезчуръ смѣлымъ положеніямъ и выводамъ въ области библейской религіи, вскрыть ея антинаучность и показать ея ошибки въ главныхъ сторонахъ и деталяхъ стало неотложной задачей положительной науки; и—мы видимъ—борьба „за Библию и Откровеніе“ идетъ и по настоящее время по всей линіи библейскаго знанія: современная (положительная) библейская экзегетика, библейская исторія, археологія, библейское богословіе носятъ или явно выраженный или скрыто подразумеваемый полемическій характеръ и направлены къ тому, чтобы отстаить богооткровенную истину, данную въ Библии.

Легко понять, что въ этой борьбѣ двухъ противоположныхъ научныхъ направленій священная пророческая письменность доплѣннаго періода приобретаетъ исключительное по важности значеніе. Всякіе другіе пути научныхъ изысканій и установленія исторической правды въ этой области неизмѣнно должны сойтись на почвѣ пророческихъ свидѣтельствъ: разъ пророки прямо или косвенно сыграли такую творческую роль въ исторіи ветхозавѣтной религіи, какую имъ приписываютъ, тогда вполне естественно искать прежде всего у нихъ подтвержденія или отрицанія этой роли т. е. ихъ произведеніями уяснять спорный вопросъ о древнеизраильской религіи и ея существенныхъ чертахъ. И фак-

¹⁾ Этотъ моментъ можно отнести къ серединѣ прошлаго столѣтія, когда почти одновременно появились сочиненія *Duhm'a: Die Theologie der Prophet.* d. A. T. 1875, Bonn и *Wellhausen'a Geschichte des Volkes Israels* I. Th. 1878 (2-е изд. Prolegomena).



X

тически обѣ стороны признають это значеніе за пророческими дополнѣнными произведеніями, привлекая послѣдніа каждая для своихъ цѣлей.

Совершенно очевидно также, что изъ всѣхъ дополнѣнныхъ пророковъ въ этомъ смыслѣ безусловно первенствующее положеніе должно быть отдано и отдается первымъ пророкамъ писателямъ Амосу и Осіа, которые оба дѣйствовали въ сѣверномъ десятиколѣнномъ царствѣ въ періодъ времени отъ конца 9-го и по крайней мѣрѣ до двадцатыхъ годовъ 8 ст. до Р. Х. Именно ихъ имѣетъ въ виду прежде всего библейская критика, когда говоритъ о поворотномъ пунктѣ библейской исторіи, падающемъ на 8 стол.; ихъ она считаетъ въ прямомъ смыслѣ творцами библейскаго ученія о Богѣ, ихъ влияніе—безусловно рѣшающимъ для всего послѣдующаго движенія религиозной мысли и религиозныхъ учреждений народа израильскаго; наконецъ, ихъ произведенія она называетъ *первыми* изъ дошедшихъ до насъ ветхозавѣтныхъ книгъ и по времени происхожденія и по несомнѣнной подлинности, какъ въ смыслѣ принадлежности ихъ тѣмъ авторомъ, имена которыхъ они носятъ, такъ и въ смыслѣ (относительной) цѣлости и неповрежденности ихъ содержанія. Слѣдовательно, книги пророковъ Амоса и Осіа оказываются той почвой, на которой спорный вопросъ объ истинномъ характерѣ ветхозавѣтной религіи можетъ получить болѣе—или менѣе правильное рѣшеніе—и, какъ таковыя, онѣ заслуживаютъ самаго серьезнаго научнаго вниманія. Въ частности значеніе этихъ священныхъ книгъ открывается изъ слѣдующаго.

1. Въ нихъ мы имѣемъ историческія показанія безспорнаго значенія,—на которыя можно ссылаться, какъ на показанія и свидѣтельства очевидцевъ. Картина вѣрованій Израіля, его культъ, общественно-политическая жизнь, какъ все это изображено пророками Амосомъ и Осіей, есть живое воспроизведеніе и точная запись не только того, что про-

XI

роки видѣли, какъ наблюдатели, но и того, чѣмъ они сами жили, что лично испытали и переживали, что считали достойнымъ порицанія съ точки зрѣнія своего собственнаго религиознаго міровоззрѣнія. Говоря иначе: въ своихъ книгахъ пр. Амосъ и Осіа даютъ намъ безошибочно достовѣрную почву для сужденія о религіи и нравственной жизни Израіля въ опредѣленный историческій моментъ времени.

2. Во-вторыхъ, произведенія Амоса и Осіа со стороны исторической важны, какъ отправныя точки для сужденія обо всей предшествующей исторіи народа Божія. Амосъ и Осіа дѣйствовали въ исторической обстановкѣ, которая создалась во всемъ своемъ своеобразіи цѣлыми вѣками предшествующей религиозной культуры, говорили къ поколѣнію, воспитанному на религиозныхъ вѣрованіяхъ, полученныхъ преемственно отъ поколѣній раннѣйшихъ. И потому, если другія священныя книги, уясняющія исторію и содержаніе ветхозавѣтной религіи (прежде всего пятюнкіе Моисея), новѣйшей библейско-исторической критикой считаются недостовѣрными показателями дѣйствительнаго хода исторіи, не даютъ, какъ говорятъ, въ собственномъ смыслѣ исторіи, а только показываютъ, какъ *позднѣйшіе* писатели представляли себѣ идеаль древней исторіи и въ этомъ смыслѣ суть выраженія личныхъ взглядовъ лишь этихъ писателей, то наши пророки свободны отъ такого подозрѣнія. Ихъ взгляды и религиозныя убѣжденія непосредственно живыми вѣтвями связаны не съ тенденціозно воспроизведенной, но съ дѣйствительной предшествующей религиозной жизнью Израіля, какъ она сохранилась и отразилась въ положительныхъ и отрицательныхъ явленіяхъ вѣры и быта, современныхъ пророкамъ. Ихъ писанія и слово не были простымъ выраженіемъ субъективной разсудочности, лишенной историческаго содержанія: какъ на религиозно-нравственной жизни ихъ современниковъ лежала печать прошлой исторіи, такъ и на ихъ произведеніяхъ и на ихъ оцѣнкѣ прошлой



XII

и современной религиозной жизни Израиля лежит печать яснаго пониманія того, что, въ качествѣ основоположительнаго матеріала, завѣщано было изъ прошлыхъ вѣковъ исторіи и принято въ религиозное сознаніе народа израильскаго ихъ времени—все равно было ли это воспоминаніе объ историческихъ фактахъ прошлаго или какая либо религиозно-нравственная идея. Въ этомъ отношеніи книги пророковъ Амоса и Осіи, съ разныхъ сторонъ и по разнымъ поводамъ, часто даже только случайно затрагивающія факты и идеи прошлыхъ періодовъ библейской исторіи, являются въ подлинномъ смыслѣ а) памятниками ветхозавѣтной исторіи,—тѣмъ болѣе цѣнными, что ни Амосъ, ни Осія въ нихъ не выступаютъ нарочитыми историками; б) памятниками *догматическаго и морально-дидактическаго характера*;—тѣмъ болѣе важными, что ни тотъ, ни другой пророкъ не даетъ въ своей проповѣди школьнаго курса богословія. Быть историками или богословами-специалистами совсѣмъ и не лежало въ цѣляхъ ихъ дѣятельности. По своему призванію Амосъ и Осія были учителями благочестія, обличителями беззаконій и вѣстниками грядущаго на нечистивый народъ суда Божія. Цѣлью ихъ дѣятельности было оживить въ народной памяти религиозныя преданія прошлаго, рѣзко подчеркнуть гибельный путь, которымъ идетъ народъ въ своихъ настоящихъ вѣрованіяхъ и обычаяхъ, объяснить погруженному въ нравственное усыпленіе обществу, что измѣна Иеговы и Его воли есть разрушеніе древняго завѣта съ Богомъ, неотвратимымъ слѣдствіемъ чего будетъ политическая смерть Израиля въ позорномъ рабствѣ. Развивая эти мысли, пророки касались фактовъ исторіи и религиозно-нравственныхъ идей, какъ элементовъ народной вѣры,—лишь постольку, поскольку это вызывалось живымъ теченіемъ ихъ проповѣди. Но именно потому, что пророки касались всего этого только случайно, не входя въ обстоятельное обоснованіе своего ученія путемъ историческихъ

XIII

справокъ и намѣренной богословской мотивировки, ихъ свидѣтельства о характерѣ и содержаніи библейской религіи получаютъ особенно важное значеніе, какъ свидѣтельства лицъ, говорящихъ о предметахъ, всѣмъ извѣстныхъ и всѣми давно признаваемыхъ за непременно истинные.

3. Наконецъ, въ — третьихъ, какъ современники, жившіе и дѣйствовавшіе въ одинаковыхъ историческихъ условіяхъ, но происходившіе изъ разныхъ царствъ (Амосъ—изъ іудейскаго¹⁾, Осія—изъ израильскаго) пророки, воспомявъ въ своихъ произведеніяхъ одинъ другого, являются свидѣтелями современной и повѣствователями о прошлой религиозно-нравственной жизни не только сѣвернаго десятиколѣннаго царства, но и царства іудейскаго, и такимъ образомъ даютъ достовѣрныя показанія, касающіяся религиозныхъ вѣрованій Израиля глубокой исторической давности.

По всему этому книги пророковъ Амоса и Осіи приобрѣтаютъ значеніе пробнаго камня научной прочности критическихъ опытовъ въ области библейской религіи, и разсмотрѣніе ихъ съ этой стороны въ данную минуту не должно казаться несвоевременнымъ.

Предлагаемое изслѣдованіе и имѣетъ задачу въ указанномъ смыслѣ представить содержаніе религиозно-нравственнаго ученія пророковъ Амоса и Осіи.

Умѣстность и своевременность подобнаго рода изслѣдованія въ русской богословской литературѣ безспорна. Результаты западнаго критическаго богословія давно стали проникать въ русскую печать разными путями (нерѣдко въ сочиненіяхъ, имѣющихъ лишь отдаленное отношеніе къ Библии). Приблизительно съ конца прошлаго столѣтія рус-

¹⁾ Мнѣніе объ израильскомъ происхожденіи Амоса основательно опровергнуто *Valeton*'омъ (Amos und Hosea, ein Kapitel aus der Geschichte der Israelit. Religion, 1898, Giessen—86—88.



XIV

ская читающая публика ознакомилась со многими переводными работами о ветхозавѣтной религіи и исторіи въ духѣ критическаго богословія. Такъ въ 1899 г. издана была на русскомъ языкѣ „иллюстрированная исторія религіи“ Шаптени де-ля-Сосей, одна изъ главъ которой есть статья Valeton'a о религіи Израиля. Въ 1897 году (въ изданіи Павленкова) получило широкое распространеніе сочиненіе англійскаго раціоналиста Мензиса, гдѣ въ XII главѣ („Израиль“) гипотеза Wellhausen'a изложена популярнымъ языкомъ, безъ научнаго аппарата и въ качествѣ теоріи, неподлежащей сомнѣнію. Въ самое послѣднее время, благодаря свободѣ печати, вмѣстѣ съ отрицательными сочиненіями по исторіи и религіи христіанской (Ренанъ, Штраусъ, Фейербахъ) на русскомъ языкѣ мы имѣемъ: а) сочиненіе Ренана, *Исторія израильскаго народа* (изданіе Брокгауза-Ефрона; б) *Wellhausen'a, Введеніе въ исторію Израиля* (Prolegomena, книгоизд. „Пирамида“, Спб. 1909 г.),—снабженное статьей и тремя приложеніями переводчика (Н. М. Никольскаго), горячо рекомендующаго вниманію русскаго общества переведенный трудъ, какъ послѣднее слово библейской науки, создавшее Веллхаузену положеніе „Эпонима современной критической ветхозавѣтной науки“; в) Соч. *I. Сендерленда, Священныя книги Ветхаго и Новаго Завета, ихъ происхожденіе, развитіе и характеръ* (1907 г.); г) *Чемберлена, Евреи*; д) *О. Пфлейдефера, „О религіи и религіяхъ“*, 1909); е) Проф. *Грантъ-Аллена, „Эволюція идеи Божества“* и др.—Есть основанія думать, что притокъ въ нашу литературу съ запада критическихъ работъ по ветхому завѣту и впредь не прекратится.

Православно-христіанская библейская наука такимъ образомъ вызывается силою обстоятельствъ измѣнить прежнему методу только положительнаго изслѣдованія библейско-историческаго матеріала и въ прямыхъ интересахъ вѣры обязывается сдѣлать предметомъ самаго серьезнаго сво-

XV

его вниманія защиту Библии и ветхозавѣтнаго откровеннаго ученія отъ нападеній раціонализма.

Настоящій трудъ, не будучи спеціально полемическимъ, построенъ однако такъ, что группировка отдѣльных главъ его и общіе выводы изъ нихъ имѣютъ въ виду апологетическую цѣль: установить, какъ истину, что историческія воззрѣнія и богословіе пр. Амоса и Осіи совершенно несогласны съ выводами критическаго богословія, что книги этихъ пророковъ, не смотря на случайность и отрывочность ихъ свѣдѣній, касающихся „допророческой“ религіи, служатъ весьма цѣннымъ документальнымъ удостовѣреніемъ полнаго внутренняго родства религіозныхъ идей пророковъ и допророческаго времени,—и что стало быть критика, ссылаясь такъ настойчиво на первыхъ пророковъ-писателей и проповѣдь ихъ среди Израиля, куетъ въ сущности опасное оружіе противъ себя самой.

Принятое въ изслѣдованіи распределеніе содержанія по главамъ опредѣляется постановкой въ библейской наукѣ вопроса о религіозно историческомъ значеніи проповѣди пророковъ Амоса и Осіи.

Религіозно нравственныя воззрѣнія, которыми жило израильское десятиколѣнное царство въ 8 ст. до Р. Хр., представлены въ проповѣди пророковъ Амоса и Осіи въ двойномъ выраженіи: во-первыхъ,—въ исповѣданіи самихъ пророковъ и во-вторыхъ,—въ опредѣленномъ кругѣ вѣровацій современниковъ пророковъ.—Проповѣдью обоихъ пророковъ устанавливается безспорность слѣдующихъ религіозно-историческихъ и нравственныхъ истинъ:

1) Израиль имѣетъ въ прошломъ содержательную религіозную исторію, которую знаютъ и на которую опираются пророки Амосъ и Осія.

2) Пророки Амосъ и Осія, выступившіе съ проповѣдью обличенія въ среду грѣшнаго Израиля, суть органы воли Иеговы и Его чрезвычайные посланники.



XVI

3) Иегова, пославший ихъ къ Израиллю; есть духовное премірное (святое) и міроправящее Существо.

4) По благоволенію Своему Онъ нѣкогда сталъ Богомъ Израиля, принявши его въ завѣтъ съ Собою на условіяхъ полного послушанія и вѣрности Себѣ.

5) Такъ какъ Израиль оказался невѣренъ завѣту, то онъ будетъ отвергнутъ Иеговой и наказанъ плѣномъ, несмотря на все свое усердіе къ богослуженію.

6) Но Иегова—Богъ непреложный въ Своихъ обѣтованіяхъ и вѣрный въ Своей любви къ избранному народу,—возстановитъ „въ послѣдніе дни“ разрушенный завѣтъ и возвратитъ свою милость народу израильскому.

Съ другой стороны, изъ характера взаимныхъ отношеній пророковъ и ихъ современниковъ, главнымъ образомъ—изъ оцѣнки пророками религіозно-нравственнаго состоянія израильскаго народа—открывается, что между религіозными убѣжденіями массъ народа и вѣрою самихъ пророковъ существовала повидимому, рѣшительная противоположность, что и въ жизни и въ теоретическомъ пониманіи сущности своей религіи Израиль времени нашихъ пророковъ не только далекъ былъ отъ того идеальнаго пониманія истинной вѣры и праведной жизни, которое съ ясностью начертано было пророками Амосомъ и Осіей въ ихъ обличительныхъ рѣчахъ на грѣшное царство, но, повидимому, стоялъ на вполнѣ разныхъ точкахъ зрѣнія. И простой народъ и его руководители, по опредѣленію самихъ пророковъ, не имѣли „истиннаго богопознанія“, совершенно извращенно представляли существо и характеръ Иеговы, неправильно понимали свои отношенія къ Нему. Какъ надо мыслить подобное различіе въ боговоззрѣніи пророковъ и обличаемаго ими народа? Простой отвѣтъ на этотъ вопросъ, какъ онъ поддается всѣмъ содержаніемъ проповѣди нашихъ пророковъ, можетъ быть только такой: воззрѣнія народа суть своевольныя искаженія религіозныхъ нормъ, которыя издав-

XVII

на опредѣляли религіозную жизнь Израиля; а пророческая проповѣдь есть лишь призывъ, обращенный къ народу,—возвратиться къ забытому идеалу истинной вѣры и очистить религію отъ грубыхъ наслоеній язычества. Въ опытахъ построенія библейской исторіи по эволюціонному принципу, однако, различіе между пророческою религіей и вѣрою простого народа углубляется и расширяется до размѣровъ непроходимой пропасти и дѣло представляется такъ, будто тутъ мы имѣемъ на лицо два явленія въ религіозной области, совершенно разнородныя и по существу и по историческому взаимообщенію,—что между воззрѣніями массъ израильскаго народа и—пророковъ существовали такія отношенія, какъ между древнею, низшею и вмѣстѣ законною, общепризнанною формою богопредставленія (=народныя вѣрованія) и ученіемъ совершенно новымъ, высшимъ, дотолѣ неизвѣстнымъ и чуждымъ всему исторически сложившемуся строю религіозныхъ вѣрованій Израиля десятиколѣннаго царства (=вѣрованія пророковъ). Такъ ли это? Очевидно поставленный вопросъ въ ту или другую сторону можетъ быть рѣшенъ вполнѣ удовлетворительно только путемъ установленія правильнаго взгляда на дѣйствительныя отношенія между воззрѣніями народа и проповѣдью пророковъ, т. е. путемъ тщательнаго разсмотрѣнія содержанія пророческихъ рѣчей и выдвинутыхъ въ нихъ выше отмѣченныхъ истинъ съ точки зрѣнія того, есть-ли въ этихъ истинахъ что-либо дѣйствительно новое по суду самихъ пророковъ и мнѣнію народа, или все это есть напоминаніе исторически извѣстнаго? Поэтому религіозно-нравственныя истины, проповѣдуемыя пророками, прежде всего должны быть уяснены въ связи съ кругомъ религіозныхъ идей ихъ современниковъ, а затѣмъ, въ томъ значеніи, въ какомъ онѣ признаются одинаково и пророками и народомъ, онѣ само собой послужатъ ключемъ къ рѣшенію принципиальнаго вопроса изслѣдованія: на чьей сторонѣ стоятъ пророки Амосъ и Осія,

II - 823 13. 894 K-26



XVIII

на стороні-ли критического богословія или на стороні принятого пониманія біблейской религіи и исторіи?

Примітительно къ тому, что несправедливо утверждается относительно нашихъ пророковъ біблейскою критикою въ интересахъ ея гипотезы и—къ тому, что составляетъ дѣйствительно безспорное содержаніе ихъ проповѣди, разсмотрѣнію въ послѣдовательномъ порядкѣ будутъ подлежать слѣдующіе вопросы:

1. Историческія воззрѣнія пророковъ Амоса и Осія.
2. Пророческое самосознаніе Амоса и Осія.
3. Ученіе ихъ о завѣтѣ между Іеговой и Израилемъ.

Въ связи съ этимъ:

4. Ученіе ихъ объ Іеговѣ, какъ о Существѣ:
 - а) универсально-единомъ
 - и б) — духовно-нравственнымъ.
5. Взглядъ пророковъ на культъ.
6. Мессіанская идея въ пророчествахъ Амоса и Осія.

Каждый изъ этихъ вопросовъ имѣетъ быть рѣшенъ на основаніи, во-первыхъ, отзывовъ о немъ самихъ пророковъ и, во-вторыхъ, на почвѣ пониманія его современниками пророковъ, и въ такомъ своемъ рѣшеніи долженъ дать отъправную точку для правильнаго сужденія о той или другой сторонѣ ветхозавѣтнаго богословія.—Въ качествѣ вывода изъ этого разсмотрѣнія мы получимъ отвѣты на рядъ слѣдующихъ вопросовъ, возбуждаемыхъ постановкою въ критической наукѣ проблемы о ветхозавѣтной религіи:

а) Въ самомъ-ли дѣлѣ допророческая исторія была лишена того содержанія, которое дѣлаетъ ее въ собственномъ смыслѣ священной исторіей?

б) Были-ли пророки Амосъ и Осія въ своей религиозной „реформѣ“ одинокими выразителями личнаго своего (новаго) пониманія существа ветхозавѣтной религіи и дѣйствовали-ли они въ этомъ отношеніи исключительно по

XIX

собственной инициативѣ (безъ особеннаго божественнаго полномочія)?

в) Дѣйствительно-ли пророки Амосъ и Осія впервые выдвинули идею нравственной обусловленности завѣта, т. е. впервые открыли проповѣдь о возможности рѣшительнаго разрыва между Іеговой и Израилемъ?

2) Былъ-ли „этический“ (универсальный) монотеизмъ догматомъ лишь пророческаго богословія или онъ былъ понятъ также и современникамъ Амоса и Осія, какъ основное „положеніе“ и „допророческой“ догматики?

д) Относились-ли пророки Амосъ и Осія отрицательно къ культу, какъ таковому?

и наконецъ, е) Согласно-ли съ общимъ содержаніемъ и духомъ пророчествъ Амоса и Осія отрицательное отношеніе критическаго богословія къ мессіанскимъ надеждамъ, выраженнымъ въ ихъ проповѣди?

Въ тѣхъ случаяхъ, когда по ходу изслѣдованія нужно будетъ дѣлать ссылки на факты „допророческаго“ времени, мы будемъ ограничиваться лишь тѣми документами, которые признаются и представителями критики за источники достовѣрные.—Отклоняя такимъ образомъ отъ себя задачу спеціальной полемики по вопросу о времени возникновенія тѣхъ или другихъ священныхъ книгъ, мы полагаемъ, однако, что въ намѣченныхъ рамкахъ изслѣдованія эта задача найдетъ свое косвенное рѣшеніе, если не въ формѣ установленія хронологическихъ терминовъ для исторіи священнаго текста, то въ формѣ подготовленія данныхъ для сужденія объ относительномъ достоинствѣ принятаго взгляда на распредѣленіе свящ. книгъ въ Библии и взгляда, защищаемого сторонниками новѣйшей біблейской науки.

Л и т е р а т у р а.

Источники:

Библия, или книги Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта въ русскомъ переводѣ. СПб. 1876 г. (по



XVIII

на стороні-ли критического богословія или на стороні принятого пониманія біблейской религіи и исторіи?

Примітительно къ тому, что несправедливо утверждается относительно нашихъ пророковъ біблейскою критикою въ интересахъ ея гипотезы и—къ тому, что составляетъ дѣйствительно безспорное содержаніе ихъ проповѣди, разсмотрѣнію въ послѣдовательномъ порядкѣ будутъ подлежать слѣдующіе вопросы:

1. Историческія воззрѣнія пророковъ Амоса и Осія.
2. Пророческое самосознаніе Амоса и Осія.
3. Ученіе ихъ о завѣтѣ между Іеговой и Израилемъ.

Въ связи съ этимъ:

4. Ученіе ихъ объ Іеговѣ, какъ о Существовѣ:
 - а) универсально-единомъ
 - и б) — духовно-нравственнымъ.
5. Взглядъ пророковъ на культъ.
6. Мессіанская идея въ пророчествахъ Амоса и Осія.

Каждый изъ этихъ вопросовъ имѣетъ быть рѣшенъ на основаніи, во-первыхъ, отзывовъ о немъ самихъ пророковъ и, во-вторыхъ, на почвѣ пониманія его современниками пророковъ, и въ такомъ своемъ рѣшеніи долженъ дать отправную точку для правильнаго сужденія о той или другой сторонѣ ветхозавѣтнаго богословія.—Въ качествѣ вывода изъ этого разсмотрѣнія мы получимъ отвѣты на рядъ слѣдующихъ вопросовъ, возбуждаемыхъ постановкою въ критической наукѣ проблемы о ветхозавѣтной религіи:

а) Въ самомъ-ли дѣлѣ допророческая исторія была лишена того содержанія, которое дѣлаетъ ее въ собственномъ смыслѣ священной исторіей?

б) Были-ли пророки Амосъ и Осія въ своей религіозной „реформѣ“ одинокими выразителями личнаго своего (новаго) пониманія существа ветхозавѣтной религіи и дѣйствовали-ли они въ этомъ отношеніи исключительно по

XIX

собственной инициативѣ (безъ особеннаго божественнаго полномочія)?

в) Дѣйствительно-ли пророки Амосъ и Осія впервые выдвинули идею нравственной обусловленности завѣта, т. е. впервые открыли проповѣдь о возможности рѣшительнаго разрыва между Іеговой и Израилемъ?

2) Былъ-ли „этический“ (универсальный) монотеизмъ догматомъ лишь пророческаго богословія или онъ былъ понятъ также и современникамъ Амоса и Осія, какъ основное „положеніе“ и „допророческой“ догматики?

д) Относились-ли пророки Амосъ и Осія отрицательно къ культу, какъ таковому?

и наконецъ, е) Согласно-ли съ общимъ содержаніемъ и духомъ пророчествъ Амоса и Осія отрицательное отношеніе критическаго богословія къ мессіанскимъ надеждамъ, выраженнымъ въ ихъ проповѣди?

Въ тѣхъ случаяхъ, когда по ходу изслѣдованія нужно будетъ дѣлать ссылки на факты „допророческаго“ времени, мы будемъ ограничиваться лишь тѣми документами, которые признаются и представителями критики за источники достовѣрные.—Отклоняя такимъ образомъ отъ себя задачу спеціальной полемики по вопросу о времени возникновенія тѣхъ или другихъ священныхъ книгъ, мы полагаемъ, однако, что въ намѣченныхъ рамкахъ изслѣдованія эта задача найдетъ свое косвенное рѣшеніе, если не въ формѣ установленія хронологическихъ терминовъ для исторіи священнаго текста, то въ формѣ подготовленія данныхъ для сужденія объ относительномъ достоинствѣ принятаго взгляда на распредѣленіе свящ. книгъ въ Библии и взгляда, защищаемого сторонниками новѣйшей біблейской науки.

Л и т е р а т у р а.

Источники:

Библия, или книги Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта въ русскомъ переводѣ. СПб. 1876 г. (по



благословенію Святѣйшаго Правительствующаго Синода).

Библия, сирѣчь книги Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго Завета, Москва, 1879 г. (по благословенію Святѣйшаго Правительствующаго Синода).

Biblia Hebraica ex recensione Aug. Hahnii zum Vulgata interpretatione latina denuo edita vol. I—II, Lipziae. MDCCCLXVIII. ספר תורה נביאים כתובים съ параллельнымъ переводомъ на русскій языкъ съ еврейскаго, т. I-й (пятокнижіе Моисеево). Вѣна, 1903 г.; т. II (остальныя книги), Вѣна 1897 г.

Важнѣйшія пособія:

а) близко касающіяся темы изслѣдованія:

H. Billeb, Die wichtigsten Sätze der neueren alttest. Kritik von Standpunkt der Propheten Amos u. Hosea aus betrachtet, Halle, 1893.

Valet on, Amos und Hosea (выше цитованное сочиненіе).

Oettli: а) Amos und Hosea, zwei Zeugen gegen die Anwendung d. Evolutionstheorie auf d. Religion Israels (Beiträge zur Förderung christl. Theologie, Jahrgang 5, Heft 4, 1901).

б) Der Kultus bei Amos u. Hosea (Greifswalder Studien, Heft 1, Gütersloh).

W. Nowack, Amos und Hosea, Tübingen, 1908 (сочиненіе въ духѣ критич. богословія).

W. Zöllner, Amos und Hosea, Gütersloh, 1897 (Handreichung z. Vertiefung christl. Erkenntnis).

A. Tesch,—Setzt der Prophet Amos autoritatives Gesetz voraus? Berlin, 1895.

O. Seesemann,—Israel und Juda bei Amos u. Hosea, Leipzig, 1898 (раціоналист. направленія).

O. Procksch, Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten, Leipzig, 1902 (тоже).

Franckh, Die Prophetie in der Zeit von Amos (Beiträge zur Förderung christl. Theologie, 1905, Heft. I).

Möller W.: а) Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten, Gütersloh, 1906.

б) Die Entwicklung der alttest. Gottesidee in vorexilischer Zeit, Gütersloh, 1903.

в) Historisch-kritische Bedenken gegen moderne Auffassungen, 1903 (Beiträge z. Förd. chr. Theol. Majheft).

Ө. Я. Покровский,—По поводу возраженій современной критики противъ существованія Моисеева закона ранѣ древнѣйшихъ пророковъ-писателей, Кіевъ, 1890.

Bredenkamp, Gesetz und Propheten, Erlangen, 1881.

Fr. Giesebrecht: а) Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes, Königsberg, 1900.

б) Die Berufsbegabung der alttest. Propheten (раціон. направленія).

Green W. H. Die Feste der Hebraer, Gütersloh, 1894.

Krätschmar R.: а) Die Bundesvorstellung in A. T., Marburg, 1896.

б) Prophet und Seher im alt. Israel, Tübingen u. Leipzig, 1901. (Раціоналист. направленія).

E. König: а) Der altere Prophetismus, 1905.

б) Die Hauptprobleme d. altisraelit. Religionsgeschichte, Leipzig, 1884.

в) Offenbarungsbegriff des A. T., I—II B-de, Leipzig, 1882.

Laur P. E. Die Prophetennamen d. A. T., Freiburg 1903.

Eug. Lückert, Le Prophete Amos.

Robertson James, The early religion of Israel, 1896 (сокращенный переводъ на нѣмецк. яз. подъ заглавіемъ: Die alte Religion Israels vor d. achtens Jahrhundert v. Chr. nach Bibel u. nach d. modernen Kritikern, 1896, Stuttgart. Нѣскольکو главъ изъ этой книги на русскомъ яз. у проф. Елеонскаго въ Христ. Чт. за 1899 годъ июль и декабрь и 1900 декабрь).

Вержболовичъ М. Пророческое служеніе въ израильскомъ (десятиколѣнномъ) царствѣ, Кіевъ, 1891.



XXII

Красинъ П. Государственный культъ израильскаго (десяти-колѣннаго) царства, Кіевъ, 1904.

Посновъ М. Идея Завѣта Бога съ Израильскимъ народомъ въ Вѣтхомъ Завѣтѣ, Богуславъ, 1902.

б) Толкованія на книги прор. Амоса и Осіи:

1. Святоотеческія:

Св. Ефрема Сирина, Творенія, часть шестая, Москва, 1861 г.

Бл. Иеронима: а) Творенія, ч. 13, Кіевъ, 1896 г. (три книги толкованій на пророка Амоса).

б) Три книги толкованій на пророка Осію къ Паммахію (Труд. Кіев. Д. А. 1891 г. 7—12 кн.; 1892 г. кн. 1—2).

Бл. Феодорита, Творенія, часть четвертая, М. 1857 г.

2. Иностранныя:

Комментаріи на малыхъ пророковъ: Hitzig'a, Keil'a, Scholz'a, Umbreit'a и др. Изъ новѣйшихъ:

Orelli: Kurzgefasster Kommentar... Die zwölf klein. Prophet., München, 1896.

Hoopacker A., Les douze petits prophètes, Paris, 1908.

Touzard J., Le livre d'Amos, Paris, 1909.

3. Русскія:

Бродовичъ I., Книга пророка Осіи, Кіевъ, 1901 г.

Яворскій В. Символическія дѣйствія пророка Осіи. Св. Троицкая Сергіева Лавра, 1903 г.

Юнгеровъ П., Книга пророка Амоса, введение, переводъ и объясненіе, Казань, 1897 г.

Палладій, еп. Сарапульскій, Толкованіе на св. пророковъ Осію и Іоіля. Вып. 1, Вятка 1872 г. Толкованіе на книгу св. пророка Амоса. Вып. 2, Вятка 1873 г.

4. Раціоналистическія:

Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten. V. Die kleinen Propheten, Berlin, 1893.

Nowack, Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt, 1897.

Marti, Dodekapropheten, erklärt, 1904.

(Другія сочиненія и журнальныя статьи будутъ названы въ текстѣ изслѣдованія).

I.

Общія данныя для сужденія о значеніи богословія пророковъ Амоса и Осіи въ религіозной исторіи древняго Израіля.

Непосредственное впечатлѣніе, которое получается отъ знакомства съ кругомъ религіозныхъ идей, раскрываемыхъ пророками Амосомъ и Осіей, таково, что ни религіозно-догматической, ни морально-дидактической стороною своей проповѣди они отнюдь не желаютъ обозначить какой либо новой эпохи въ религіозной исторіи своего народа. Свою религіозную миссію, равно и среду, къ которой обращаютъ свою проповѣдь, они понимаютъ весьма опредѣленно: ихъ дѣло—отъ Іеговы, ихъ обличенія направлены къ народу, знающему и исповѣдующему Іегову. Ничто въ ихъ проповѣди не указываетъ на то, чтобы слово ихъ поражало современниковъ новизной или противорѣчіемъ даннымъ народной исторіи и религіи. Проповѣдь ихъ проникнута спокойнымъ но непоколебимымъ чувствомъ внутренней личной убѣжденности и дышетъ силою объективной убѣдительности для тѣхъ, кому она предназначена. Поэтому уже на первый взглядъ рѣчь объ особенной, тѣмъ болѣе творческой роли нашихъ пророковъ въ созданіи совершенно новой религіи Израіля, представляется невозможной. Эта невозможность почувствуется вполне ясно, когда мы попробуемъ примѣнить главныя положенія эволюціонной гипотезы къ пониманію богословія пророковъ Амоса и Осіи.

Съ виду стройно уложенная въ рамки правильно набросанной схемы эволюціонная гипотеза оказывается не въ

or 1823



состоянии устранить цѣлый рядъ недоумѣній, связанныхъ съ ея пониманіемъ библейской религіи 8 столѣтія до Р. Хр. Въ интересахъ правильной оцѣнки исторической роли пророковъ Амоса и Осіи отмѣтимъ эти недоумѣнія прежде, чѣмъ перейдемъ къ положительному изслѣдованію религіозно-нравственныхъ воззрѣній нашихъ пророковъ.

Забудемъ на время все, что намъ извѣстно изъ каноническихъ книгъ ветхаго Завѣта о религіи Израиля, ея характерѣ и исторіи, ограничимъ поле историческаго наблюденія лишь тѣми хронологическими предѣлами, которые отмежованы въ книгахъ Амоса и Осіи и тѣми только свѣдѣніями о состояніи религіозныхъ вѣрованій Израиля, которыя даны въ этихъ книгахъ. Допустимъ при этомъ, что современники пророковъ Амоса и Осіи по уровню своихъ религіозныхъ воззрѣній стояли, какъ хотятъ представить защитники новѣйшихъ взглядовъ на ветхозавѣтную религію, на линіи полуязыческаго богопредставленія, унаслѣдованнаго ими отъ прошлыхъ временъ. Не трудно видѣть, что при такомъ допущеніи мы сталкиваемся съ непреодолимыми препятствіями, дѣлающими изъ исторіи пророческихъ выступленій Амоса и Осіи совершенно неуяснимою загадку.

По изображенію критикой обстановки, среди которой открылась религіозная проповѣдь прор. Амоса и Осіи, положеніе дѣла представляется въ такомъ видѣ. Сѣверное десятиколѣнное царство находится въ полномъ расцвѣтѣ политическаго могущества и экономическаго благосостоянія. Народъ чувствуетъ въ этомъ доказательство особеннаго благоволенія къ себѣ своего Бога—Иеговы. Этого послѣдняго онъ представляетъ естественнымъ защитникомъ и благодѣтелемъ націи и государства. Его онъ по своему религіозно чтитъ и служить Ему съ отмѣннымъ усердіемъ: страна покрыта множествомъ святилищъ и чувственныхъ изображеній Иеговы; для угожденія Ему не жалѣютъ обильныхъ и богатыхъ жертвоприношеній въ непоколебимой увѣренности,

что это должно быть пріятно Ему,—что въ этомъ весь религіозный и нравственный долгъ вѣрныхъ Его почитателей. Ничто въ прошлой и современной исторіи Израиля даже не намекало народу на возможность иной вѣры, кромѣ національно-религіознаго партикуляризма,—иного пониманія существа Иеговы, кромѣ пониманія Его въ смыслѣ могущественнаго владыки территоріи, занятой Израилемъ.—Увѣренность въ томъ, что, благодаря благочестивому усердію народа, счастье его находится подъ надежной охраной, порождало въ народѣ благодущную безпечность на счетъ будущаго, которое представлялось всѣмъ въ видѣ грядущихъ благъ, имѣющихъ осчастливить Израиля по благодати Иеговы.

И вотъ въ эту полуязыческую среду одинъ за другимъ являются два челоуѣка, одинъ (Амосъ) даже изъ другого царства, съ пламеннымъ обличеніемъ народа и страшными угрозами близкаго и безпощаднаго суда надъ царствомъ отъ Бога Иеговы, котораго повидимому такъ похвально чтитъ народъ. Эти люди сразу и безповоротно разрываютъ со всѣмъ религіознымъ прошлымъ своего народа, вступаютъ въ горячую борьбу съ исторически утвержденными началами его вѣры и проповѣдуютъ совершенно новое религіозное ученіе объ Иеговѣ и отношеніяхъ къ нему: о нравственныхъ обязанностяхъ народа, о необходимости служить Иеговѣ въ чистотѣ совѣсти и добродѣтели.

Какой—при такихъ условіяхъ—характеръ должна была имѣть проповѣдь Амоса и Осіи?

Если бы пророки Амосъ и Осіи были только реформаторами своей національной религіи и проповѣдывали въ средѣ, лишенной всякаго представленія о нравственномъ существѣ Иеговы т. е. если бы они развивали свою оригинальную для той эпохи, когда они дѣйствовали, нравственную систему безъ историческаго базиса, тогда ихъ проповѣдь должна была носить характеръ учительно-дидактической, не-





премѣнно должна была сопровождаться полемикой противъ несостоятельности народной вѣры, притомъ полемикой, рассчитанной исключительно или преимущественно на доказательство превосходства ихъ субъективно-разсудочнаго построения надъ низшимъ богопредставленіемъ народа. Между тѣмъ въ ихъ проповѣди мы не видимъ даже слабой попытки отвлеченно аргументировать свои воззрѣнія: всѣ нравственныя положенія, которыя они выдвигаютъ въ своей проповѣди не предлагаются слушателямъ на обсужденіе съ точки зрѣнія своей пригодности или необходимости, не обставляются никакою разсудочною аргументаціей съ расчетомъ убѣдить современниковъ въ превосходствѣ новаго нравственнаго ученія,—а обращаются къ сознанию слушателей, какъ *требованія* и притомъ, какъ *требованія* безспорныя, само собой понятныя народу и давно ему извѣстныя. Пророки ни единственной строкой своихъ рѣчей не даютъ понять, что ихъ высшее богопознаніе выросло изъ соображеній разума, пришедшаго въ конфликтъ съ прежними или современными имъ представленіями о божественномъ Существовѣ: напротивъ, какъ мы видимъ изъ ихъ книгъ, они сразу и непоколебимо убѣждены въ истинности, ими проповѣдуемыхъ, и даютъ непосредственно чувствовать, что ихъ идеи не выросли изъ діалектики ихъ собственныхъ мыслей, но суть голосъ откровенія того же Іеговы, который есть Богъ религіозной исторіи ихъ современниковъ.

Болѣе того. Господствующій тонъ ихъ рѣчей есть тонъ *угрожающаго* обличенія; ихъ слово дышетъ негодованіемъ на нравственныя заблужденія народа. Пророки не столько излагаютъ въ положительной формѣ нравственныя правила, сколько обличаютъ народъ за неисполненія ихъ; причеиъ ихъ рѣчь одушевлена опредѣленною цѣлью—коснуться огрубѣвшаго сердца современниковъ и пробудить въ нихъ покаянное чувство. Понять причину *такого* тона пророческихъ рѣчей можно, только предполагая, что пророки говорили съ

яснымъ сознаниемъ своего права обличать и стало бы съ твердымъ убѣжденіемъ, что современное имъ нравственное состояніе народа есть именно нарушеніе божественныхъ нормъ,—извѣстныхъ народу законовъ нравственнаго поведенія. Въ противномъ случаѣ—какимъ образомъ пророки могли обращать къ народу слова гнѣва и обличенія, если ему совершенно не знакомы были тѣ основоположенія нравственности, въ пренебреженіи которыхъ они его упрекали? Какъ могли они призывать народъ къ раскаянію въ томъ, въ чемъ онъ не чувствовалъ и не могъ чувствовать себя виновнымъ? Что Іегова—ихъ Богъ,—современники пророковъ хорошо знали. Что Ему нужно угождать, они тоже знали и угождали ему съ исключительнымъ усердіемъ. За свое поведеніе, если они ничего не знали о *нравственныхъ* своихъ отношеніяхъ къ Іеговѣ, они могли ожидать себя только похвалы. И вдругъ вмѣсто этой похвалы они слышатъ не только одни порицанія, но и неслыханно-страшную угрозу гибели. Могла-ли бы подобная угроза приблизить пророковъ къ ихъ цѣли—убѣдить народъ въ невѣдомомъ ему доселѣ нравственномъ характерѣ Іеговы? Разумѣется, нѣтъ. Если бы въ самомъ дѣлѣ народъ не имѣлъ ни въ малѣйшей степени пониманія нравственнаго существа Іеговы, если бы онъ не сознавалъ своихъ нравственныхъ обязательствъ передъ Нимъ, какъ передъ своимъ Богомъ, если бы, однимъ словомъ, онъ въ данномъ своемъ состояніи былъ чуждъ чувства серьезной вины передъ Іеговой, то, мы никогда не поняли бы причины выступления Амоса и Осіи: ихъ проповѣдь „лишена была бы жала“, была бы по тѣни, попросту—обречена была бы расхотиться въ пустомъ пространствѣ, минуя сердце современниковъ и ужъ, конечно, въ народномъ сознаниі она не могла бы найти отзвука, а въ душѣ народа не затронула бы никакихъ благоприятныхъ настроеній, напротивъ, могла показаться народу въ высокой степени и со всѣхъ сторонъ странною,—прежде всего глубоко несправедливою и оскорбительною, такъ какъ бро-



сала бы ему въ лицо совершенно незаслуженныя укоризны и угрозы,—затѣмъ, непатріотичною, кощунственною, безбожною; и какъ таковая, могла быть опровергнута простою ссылкой на исторію, въ свидѣтельствахъ которой народъ сумѣлъ бы найти достаточно матеріала для возраженія страннымъ проповѣдникамъ, если бы такіе матеріалы дѣйствительно были въ его распоряженіи. Между тѣмъ ничего подобнаго въ дѣйствительности мы не видимъ. Пророки, выходя изъ своего высокаго воззрѣнія на существо Іеговы, обличаютъ преступный (по ихъ мнѣнію) народъ, призываютъ его къ покаянію, угрожаютъ наказаніемъ; и народъ, чувствуя (предполагается) себя невиноватымъ, вмѣсто того, чтобы воспользоваться самымъ подходящимъ и естественнымъ въ этомъ случаѣ средствомъ свести на нѣтъ проповѣдь пророковъ, именно—не слушать ихъ проповѣдь, слушаетъ ее и не возражаетъ противъ ея содержанія даже тогда, когда пророки обосновываютъ ее исторически. Амоса, правда, изгоняютъ изъ Веѣила, но не по чувству возмущенія принципиальною стороною его проповѣди, а по соображеніямъ совѣтъ иного рода. Обличаемые силою или хитростью отстраняютъ отъ себя проповѣдь пророческую (Ам. 2, 11, Срв. Ос. 9, 8), но ни однимъ намекомъ не даютъ понять, что оспаривать ее по существу,—что слово объ Іеговѣ, карающемъ нравственныя преступления, оскорбляетъ кого нибудь, что оно есть возмутительное пограніе историческихъ завѣтовъ вѣры, въ которыхъ искони воспитанъ Израиль.

Затѣмъ: какимъ образомъ сами пророки Амосъ и Осія дошли до убѣжденія, что народу Израильскому грозитъ близкій и неотвратимый судъ Іеговы? Если идея возмездія, какъ предполагаютъ, была искусственно привлечена ими для спасенія Іеговы,—то, во-первыхъ, остаются непонятными внутренніе мотивы, какіе могли побудить пророковъ стать на защиту Іеговы и создавать тонкое построеніе цѣлой системы нравственныхъ понятій, которыми они должны бы-

ли для достиженія этой цѣли обставить въ своемъ представленіи существо Іеговы. Божественное существо, съ мыслию о которомъ они не могли ассоціировать своихъ нравственныхъ воззрѣній, по отсутствію въ религіозномъ прошломъ Израиля какихъ либо однородныхъ понятій о Немъ, едвали могло быть сочтено ими за достойный объектъ ихъ религіозной реформы. Во-вторыхъ, чтобы дать такое несомнѣнно оригинальное истолкованіе простому политическому факту, какое, предполагается, дали пророки неотвратимой гибели сѣв. царства, пророкамъ надо было напередъ имѣть въ запасѣ своихъ понятій высшее представленіе о нравственномъ міропорядкѣ. Что они имѣли такое, что высокое нравственное воззрѣніе пророковъ на Божество есть предшествующій моментъ въ ихъ взглядѣ на судъ Іеговы—это составляетъ первоначальное данное, на которомъ основана и развивается обличительная пророческая проповѣдь. Но это обстоятельство не только не рѣшаетъ всѣхъ затрудненій для даннаго случая, но и само требуетъ объясненія. Требуется объясненія, какимъ образомъ безнадежная въ религіозно-нравственномъ отношеніи среда, унаслѣдовавшая отъ столѣтій предшествующей исторіи только полуязыческія вѣрованія, могло дать изъ своихъ нѣдръ такую могучую силу религіозной мысли и такую высоту нравственнаго сознанія, которыя лежатъ печатью на словахъ, настроеніи и дѣлѣ пророковъ Амоса и Осія? Если строгая законность въ послѣдовательномъ движеніи отъ низшихъ формъ религіозной жизни къ высшимъ есть, какъ думаютъ, научная аксіома, то въ примѣненіи къ данному случаю она оказывается какъ разъ чистою проблемою. Отъ монотри предшествующей пророческой эпохи къ монотеистическому воззрѣнію пророковъ Амоса и Осія при всемъ напряженіи мысли невозможно указать натуральной переходной степени, если представлять дѣло такъ, какъ оно изображается въ критическихъ построеніяхъ. „Этическій монотеизмъ“ пророковъ Амоса и Осія, ихъ „универсальный Іегова“, Владыка.



природи і мірової історії, Богъ святости и правды, любви и милости,—и Богъ израильской нації, соперникъ языческихъ божествъ, существо, связанное съ своимъ народомъ натуральнымъ союзомъ и лишь въ слабой степени проявляющій черты нравственного характера (нисколько не больше впрочемъ языческихъ боговъ),—ревнующій о своей чести и только потому требующій себѣ одного поклоненія отъ своего народа,—это релігійозныя представленія не количественно только противоположныя, но существенно, качественно отличныя одно отъ другого. Представить себѣ процессъ, какимъ образомъ могло произойти перерожденіе низшаго изъ нихъ въ высшее съ точки зрѣнія теоретическихъ предпосылокъ эволюціонной гипотезы—задача неразрѣшимая; присутствіе скачка въ выводѣ чувствуется здѣсь непосредственно. Нельзя считать удачною попытку нѣсколько затушевать этотъ скачокъ ссылкой на то, будто пророки „приняли понятіе *міра* въ релігію прежде, чѣмъ это понятіе выступило ясно въ обычное простонародное сознаніе“¹⁾. Предположеніе о такомъ своеобразномъ усвоеніи пророками понятія *міра* не есть разрѣшеніе затрудненія, а осложненіе одного вопроса двумя другими. Прежде всего непонятно, почему пророки не усвоили возникшее при столкновеніи съ ассирійскимъ могуществомъ понятіе „міра“ такъ же, какъ и другіе народы т. е. въ смыслъ убѣжденія въ слабости Іеговы и въ превосходящемъ могуществѣ ассирійскихъ боговъ,—почему именно одни они вдругъ увидѣли особенный божественный планъ въ обстоятельствахъ, гдѣ, по видимому, все представлялось такъ просто? Во вторыхъ, совершенно непостижимо, почему при предполагаемыхъ равныхъ культурно-историческихъ условіяхъ, въ какихъ находилось релігійозное развитіе Израіля и сосѣднихъ съ нимъ языческихъ народовъ, послѣдніе однако не достигли даже приблизительно подобныхъ ре-

¹⁾ Wellhausen, Israelit. u. Judische Geschichte, 73.

зультатовъ въ своемъ богопредставленіи, какъ Израіиль? Почему—точнѣ говоря—изъ одной и той же политической ситуаціи Израіиль въ лицѣ нашихъ пророковъ сдѣлалъ выводъ, спасительный для своей древней релігійи и, несмотря на потерю политической самостоятельности, сумѣлъ довести ее до побѣдоноснаго завершенія въ абсолютномъ монотеизмѣ, а другіе народы съ разрушеніемъ своей національной самобытности поняли ничтожество своихъ релігійозныхъ иллюзіій, сдали покорно „своихъ боговъ въ архивъ крысамъ и летучимъ мышамъ“, и исчезли безъ слѣда со страницъ релігійозной історіи челоуѣчества—такъ основательно, что, если бы не библейскіе памятники, то можетъ быть мы не знали бы ихъ и по имени?—Эти центральные вопросы нашей темы составляютъ камень преткновенія для самихъ представителей библейской критики. Wellhausen вынужденъ былъ заключить 2-ю главу своей „Израильской и іудейской історіи“ такимъ откровеннымъ признаніемъ: „почему израильская історія отъ приблизительно одинаковаго начала дошла до совершенно иного завершенія, чѣмъ напр. моавитская, это въ концѣ концовъ остается необъяснимымъ“. Smend¹⁾ выражается, по тому же выводу еще рѣшительнѣе. „Новое пророчество“, начавшееся проповѣдью о гибели сѣвернаго царства, онъ считаетъ „величайшимъ чудомъ до-христіанской міровой історіи“, самую же проповѣдь о разрушеніи царства „недоступною никакому (научному?) объясненію“ (180). „Для дальнѣйшей історіи в. з. релігійи и релігійи вообще это предсказаніе, по нему, имѣло столь великое значеніе, что оно для насъ является божественною тайною“ (183)²⁾. Можно ли примирить такіа заяв-

¹⁾ Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg 1899, 174.

²⁾ Marti, говоря объ источникѣ пророческаго монотеизма, отвергаетъ ссылку на субъективное пророческое творчество и утверждаетъ буквально слѣдующее: „не рефлексія пророковъ, не разсмотрѣніе природы



ления съ основами критической теоріи естественнаго религіознаго развитія Израиля, затруднительно сказать. Во всякомъ случаѣ очевидно, что здѣсь мы прикасаемся къ наиболее слабому мѣсту критическихъ построений,—показывающему, насколько непроченъ принципъ „естественности“, когда приходится сводить концы и начала въ научномъ пониманіи в. з. религіи: въ томъ пунктѣ, гдѣ нужно было бы ожидать особенной отчетливости въ изображеніи процесса натуральнаго перехода низшей формы религіи въ высшую, критика вынуждается говорить языкомъ Вѣдьян.

Еще слабѣе окажется принципъ, эволюціи если мы пожелаемъ приложить его къ факту историческаго воплощенія новыхъ пророческихъ идей въ сознаніи ближайшихъ къ пророкамъ Амосу и Осіи поколѣній. Какимъ образомъ—вправѣ мы спросить—народъ израильскій, видѣвшій въ лицѣ пророковъ-непримиримыхъ противниковъ своихъ старыхъ вѣровацій, могъ въ концѣ концовъ все таки принять пророческую вѣру? Вѣдь рѣчь пророковъ шла въ разсуждаемомъ случаѣ не просто о провозглашеніи новаго свойства въ существѣ Іеговы (Его универсальнаго единовластительства), а объ рѣшительномъ утвержденіи, что Іегова, какъ неограниченный Владыка міровой исторіи, Богъ нравственнаго міропорядка, совсѣмъ не связанъ нерасторжимыми узами съ Израилемъ, въ чемъ (будто бы) непоколебимо былъ убѣжденъ простой народъ, и значить, такое рѣшительное

привело къ этому признанію (т. е. къ универсальному монотеизму), монотеизмъ не есть продуктъ логики или философіи, онъ есть воспріятіе высшаго существа, пониманіе его нравственной и духовной силы, которую пророки испытали, и посему это новое познаніе имѣетъ свой источникъ отъ самого Іеговы, который открывался своимъ пророкамъ... По истинѣ для насъ смерть древняго еврейскаго государства и воскресеніе религіи Іеговы въ формѣ, независимой отъ древней націи, жизни, есть высокое доказательство того, что религія пророковъ есть (bedeutet) откровеніе истинной религіи духовнаго Бога“. (Geschichte der Israelit. Religion, Strassburg, 3 Aufl. 149—150).

заявленіе пророковъ должно было неизбежно создать ничѣмъ неотвратимый конфликтъ съ религіознымъ сознаніемъ народа, тѣмъ болѣе серьезный, что простая вѣра массъ всегда отличается упорнымъ консерватизмомъ во всемъ, что касается—пусть ошибочныхъ по существу, но—практически удобныхъ для нея религіозныхъ упованій; а подобный конфликтъ, конечно, не могъ обезпечить никакого успѣха „новаторской“ проповѣди пророковъ. Между тѣмъ мы знаемъ, что безаримѣрное по высотѣ нравственное ученіе прор. Амоса и Осіи не осталось достояніемъ ихъ личнаго убѣжденія, но, какъ предполагаютъ, положило первыя основы коренному преобразованію всего религіознаго міровоззрѣнія Израиля ближайшихъ поколѣній: быстро оплодотворило собою значительную часть народа, реформировало на novo старую религію и обнаружило такую жизнеспособность и творческую силу, что стало возможною грандіозная работа по пересмотру и передѣлкѣ религіозныхъ памятниковъ старины подъ влияніемъ этого ученія и именно по главнымъ линіямъ, намѣченнымъ въ пророческомъ богословіи, въ результатѣ каковой работы, говорятъ, и явилась извѣстная намъ по каноническимъ книгамъ ветхозавѣтная религія съ ея исторіей, догматикой и моралью.

Все это указываетъ на то, что израильская религіозная исторія въ томъ самомъ періодѣ, который считается критической поворотнымъ для всей послѣдующей религіи Израиля, научному уясненію не поддается, что естественные факторы, которыми думаютъ объяснить возникновеніе пророческаго богословія, для этой цѣли весьма недостаточны,—что въ частности дѣло съ обстановкой, среди которой дѣйствовали пророки Амосъ и Осіа, не могло обстоять такъ безнадежно, какъ это представляется библейской критикѣ. Очевидно, не только во времена Амоса и Осіи (какъ и раньше ихъ) существовала значительная часть израильскаго народа, религіозныя убѣжденія которой совпадали съ ихъ проповѣдью,



(что до известной степени допускается и новейшими библейскими взглядами), но и для широких слоев простого народа—современников пророков—мнимо „новыя воззрѣнія“ пророков совсѣмъ не являлись чѣмъ то принципиально недопустимымъ или совершенно несогласимымъ съ существомъ „старого исповѣданія“. Проще говоря: никакіе, тѣмъ болѣе случайные факторы въ родѣ политической катастрофы и неожиданно явившагося въ сознаніе пророковъ понятія „міра“, не въ состояніи были бы вызвать къ жизни пророческой проповѣди съ ея колоссальными результатами для міровой исторіи, если бы пророки Амосъ и Осія строили свое дѣло на неподготовленной почвѣ, т. е. если бы ихъ религіозное исповѣданіе не было *органически* и принципиально связано съ качественно родственнымъ содержаніемъ религіи допророческаго времени.

Наконецъ, нельзя не видѣть, что привлеченіе *естественнаго* фактора для объясненія происхожденія религіозной реформы пророковъ Амоса и Осія соединяется съ совершенно безпечнымъ отношеніемъ къ исторической обстановкѣ, среди которой открылась ихъ дѣятельность. Въ исходномъ моментѣ построенія критической схемы мы сталкиваемся съ большой фактической неточностью, которая однако обнажаетъ неправильный уклонъ во всемъ критическомъ построеніи. Историческія обстоятельства, среди которыхъ открылась обличительная рѣчь перваго изъ пророковъ, Амоса, совсѣмъ не благоприятствуютъ догадкѣ о томъ, будто проповѣдь суда и наказанія въ его рѣчахъ созрѣла на почвѣ политическаго прозрѣнія пророка касательно близкой катастрофы, подготовлявшейся для народовъ Палестины и Сиріи со стороны ассирійскаго могущества. Въ современномъ положеніи политическихъ обстоятельствъ пророкъ не могъ усмотрѣть ничего такого, что бы указывало на близость разрушительнаго для сѣвернаго царства удара и именно со стороны ассирійцевъ. Во дни пророка сѣверное царство (какъ

и іудейское) находилось въ расцвѣтѣ своего могущества. Еще Іоасъ (797—781)—(отецъ Іеровоамъ II, въ царствованіе котораго проходилъ свое пророческое служеніе Амосъ), положилъ начало быстрому росту политическаго могущества израильскаго царства счастливой войной съ Сиріей (4 Цар. 13, 25). Іеровоамъ II (781—741) съ успѣхомъ продолжалъ начатое отцомъ. Онъ окончательно сломилъ силу давнишнихъ враговъ своего царства—сирійцевъ: взялъ Дамаскъ и распространилъ предѣлы своей власти до Емаа на сѣверо-востокъ и Мертваго моря—на юго-востокъ (4 Цар. 14, 25), т. е. возстановилъ границы древняго Давидова владѣтельства. Внутри царство благоденствовало, обогащенное войнами и обширною торговлею. И царь и народъ, упоенные военными успѣхами и достаткомъ, не имѣли основанія тревожиться за свое благополучіе. Менѣе всего въ тѣ дни могла кому либо изъ израильтянъ притти въ голову мысль объ опасности со стороны ассирійцевъ. Ассирійское царство пребывало въ то время въ состояніи замѣшательства и безсилія, и его исторія сравнительно далека была еще отъ той страницы, гдѣ записаны блестящія завоеванія его владыкъ. Все это давало жителямъ Самаріи право чувствовать себя въ полной безопасности извнѣ и горделиво превозноситься своею силою (Ам. 6, 13; 9, 10 срв. Ос. 10, 13). А скромному пророку, который былъ полонъ только религіозной ревности о славѣ Божіей и возмущенія грѣхами Израиля, еще менѣе, чѣмъ кому нибудь изъ его современниковъ, могли быть интересны углубленія въ политическія комбинаціи и занятія гаданіями о вѣроятной перегруппировкѣ въ соотношеніяхъ силъ народовъ его времени. Самое большее, что пророкъ могъ вывести изъ размышленій о предстоящихъ политическихъ переворотахъ (если допустить, что онъ занялъ былъ ими и на нихъ основывали свои пророчества)—это предсказаніе о политическомъ подчиненіи Израиля



Ассирии, но не пророчество о полной гибели царства¹⁾. Между прочимъ объ Ассирии и ея грозномъ могуществѣ Амось и не упоминаетъ въ раздѣльныхъ и точныхъ выраженіяхъ, а говоритъ лишь объ угрожающемъ грѣшному народу наказаніи въ губительной войнѣ и плѣнѣ безъ обозначенія—въ какомъ (6, 7; 7, 17, 9, 4) или только съ намекомъ на мѣсто плѣна (5, 27). Болѣе опредѣленно объ ассирійскомъ плѣнѣ говоритъ Осія (8, 10; 9, 3; 10, 5—6; 11, 5, 11). Но что у обоихъ пророковъ мысль о грядущемъ ассирійскомъ бѣдствіи не имѣла ни малѣйшаго вліянія на происхождение ихъ нравственнаго міровоззрѣнія, это видно изъ того, какое мѣсто въ общемъ сужденіи ихъ о винѣ Израиля и наказаніи занимаетъ наказаніе плѣномъ. Конечно, Израиля, по воззрѣнію пророковъ, ожидаетъ плѣнъ: онъ понесетъ его, какъ возмездіе за свои преступленія противъ Іеговы. Но, во-первыхъ, это наказаніе не единственное, которое вытекаетъ у пророковъ изъ началъ ихъ нравственнаго ученія (Амосъ называетъ и моровую язву, 6, 9, 10; 9, 1—4),—оно только крайнее, по причинѣ крайняго развращенія народа,—но оно связано со всею системою пророческаго богословія, въ которой божественное правосудіе представляется обнимающимъ всю жизнь Израиля: вся жизнь народа израильскаго и всегда подлежала высшему нравственному контролю, причемъ всегда мѣръ преступленія соотвѣтствовалъ размѣръ наказанія (Ам. 4, 6—12; срв. 5, 11, 16—17; Ос. 6, 5; 7, 8—10; и др.).

Во-вторыхъ, какъ повидимому ни безнадежно мрачна оцѣнка пророками современнаго имъ религіозно-нравственнаго состоянія Израиля, несмотря на очень страшныя угрозы судомъ, плѣнъ грѣшнаго народа представляется у нихъ несчастіемъ совсѣмъ не окончательнымъ, роковымъ или вполне неустранимымъ; — напротивъ, оба пророка

¹⁾ Соображеніе, высказанное *Cornill'*емъ, см. *Der Israel. Prophetismus*, 43—45.

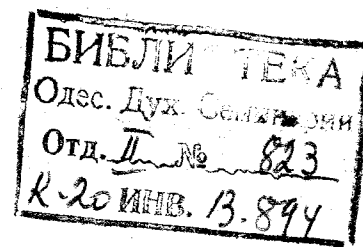
считаютъ его, какъ и всякое другое наказаніе, бѣдствіемъ отвратимымъ. „Взыщите Господа, и будете живы. Ищите добра, а не зла, чтобы вамъ остаться въ живыхъ, и тогда Господь Богъ Саваоѣ будетъ съ вами, какъ вы говорите. Возненавидьте зло и возлюбите добро, и возстановите у воротъ правосудіе; можетъ быть, Господь Богъ Саваоѣ помилуетъ остатокъ Іосифовъ! Обратись, Израиль, къ Господу Богу твоему (Ам. 5, 6, 14, 15. Срв. Ос. 4, 15; 6, 1—3; 10, 12, 13). Эти выраженія указываютъ на то, что пророки не считаютъ какого бы то ни было наказанія, въ томъ числѣ и пораженія врагами (Ам. 6, 3) несчастіемъ неустранимымъ. Какъ наказаніе, плѣнъ, по ходу мыслей пророковъ, есть бѣдствіе само по себѣ неизбежное (Ам. 9, 11—15; Ос. 1, 10, 11; 11, 8—9; 13, 14; 14, 5—9). Но если такъ, тогда, очевидно, мысль пророковъ шла не отъ представленія о политической грозѣ къ идеѣ нравственнаго существа Іеговы; а наоборотъ—ожиданіе наказанія у нихъ выводится изъ представленія нравственнаго существа Іеговы; точно такъ же, какъ въ томъ же направленіи шла рѣчь пророковъ и къ ея завершительному пункту—къ предсказанію лучшихъ дней для Израиля въ будущемъ. Что Израиль будетъ возвращенъ изъ плѣна, присутствіе этой, исторически оправданной, мысли у пророковъ уже, конечно, кромѣ, какъ изъ пониманія нравственнаго существа Божія (любви и вѣрности Іеговы) нельзя объяснить никакимъ, даже самымъ гениальнымъ прозрѣніемъ будущаго. Между тѣмъ и представленіе неизбежнаго суда и обѣтованіе возстановленія Израиля у обоихъ пророковъ органически соединено между собою въ одну неразрывную линію мыслей. И нѣтъ рѣшительно никакихъ оснований, почему бы для происхожденія этихъ, логически связанныхъ другъ съ другомъ представленій (о судѣ и милости), нужно было бы подыскивать разнородные источники, а не одинъ общій, указываемый самими пророками,—именно пониманіе пророками Іеговы,



какъ нравственнаго Существа, наказывающаго по началамъ правды и милующаго по началамъ любви,—пониманіе, исторически данное пророческому сознанию прежде, чѣмъ явилась возможность или необходимость въ составленіи какихъ бы то ни было внѣшнихъ политическихъ комбинацій.— Точно такъ же и въ связи съ этимъ вполне ошибочнымъ нужно считать и утвержденіе, что нравственный универсализмъ Іеговы обусловленъ былъ пророческою мыслию о неизбежности разрыва границъ націонализма или національной исключительности Израиля. Это „выведеніе Іеговы изъ сферы націи въ сферу природы и міровой исторіи“ не соотвѣтствуетъ дѣйствительному развитію мыслей въ проповѣди пророковъ. Что Іегова есть Богъ универсально-единный—это убѣжденіе высказывается пророками независимо отъ ихъ взгляда на израильскій народъ, какъ націю, исповѣдующую Іегову своимъ Богомъ и отъ ихъ взгляда на Іегову, извѣстнымъ образомъ связаннаго съ судьбами Израиля. И потому возникновеніе этого убѣжденія нельзя ставить въ причинную связь съ мыслию о разрушеніи израильской націи ассирійскимъ могуществомъ: *несмотря* на свою универсальность, *несмотря* даже на временный разрывъ съ народомъ въ актѣ наказанія, Іегова, по вѣрованію пророковъ, въ концѣ концовъ остается въ союзѣ съ народомъ, остается Богомъ Израиля, какъ Богъ милосердія и любви. Но если и послѣ потери Израилемъ политической самостоятельности Іегова въ представленіи пророковъ продолжаетъ оставаться Богомъ израильской націи, то, ясно, что политическая исторія ни въ какомъ случаѣ не могла играть роли *творческаго* фактора въ образованіи религіознаго міровоззрѣнія пророковъ.

Положительныя данныя, почерпаемыя изъ непосредственнаго источника, т. е. изъ книгъ пророковъ Амоса и Осіи, удостовѣряютъ совершенную ненужность обращенія къ инымъ какимъ-либо источникамъ для объясненія пророче-

скаго богословія кромѣ тѣхъ, которые указываются самими пророками, именно—кромѣ религіозныхъ преданій прошлой исторіи Израиля и личныхъ откровеній божественной воли пророческому духу Амоса и Осіи.





II.

Прошлая история Израиля въ учении пророковъ Амоса и Осіи.

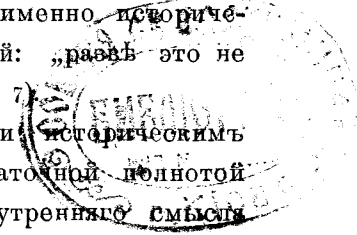
Въ среду своихъ современниковъ сѣвернаго царства пророки Амосъ и Осія выступаютъ не только съ отчетливымъ представленіемъ фактической стороны прошлой исторіи Израиля, но и съ яснымъ пониманіемъ ея внутренняго значенія. Ихъ ссылки и намеки на исторію не отличаются полнотою, а иногда и—ясностью. Это обстоятельство понятно изъ того, что пророки менѣе всего были повѣствователями по призванію и совѣмъ не имѣли намѣренія въ своихъ книгахъ знакомить своихъ читателей во всѣхъ частностяхъ съ библейской исторіей. Прошлой исторіей они пользовались лишь въ цѣляхъ дидактическихъ, въ качествѣ матеріала для сообщенія своимъ рѣчамъ безспорной авторитетности и неопровержимости. Но все, сказанное ими о событіяхъ прошлой жизни израильскаго народа, имѣетъ большое значеніе,—и самая краткость ихъ ссылокъ на исторію—для уразумѣнія древне-библейской религіи—не только не недостатокъ, но важное достоинство: а) пророки попутно и лишь кратко упоминаютъ разныя историческія событія; этимъ предполагается не только хорошее знакомство ихъ самихъ съ первоначальною библейской исторіей, но и то, что ихъ историческія воззрѣнія вполне совпадали съ историческими свѣдѣніями широкаго и самаго разнообразнаго круга ихъ современниковъ, которымъ для пониманія ссылокъ на исторію, дѣлаемыхъ пророками, не требовалось предлагать какихъ либо распространенныхъ комментариевъ;

б) историческій матеріаль привлекается пророками для подкрѣпленія тѣхъ истинъ догматическаго и нравственнаго характера, которыя составляютъ содержаніе ихъ рѣчей. Это показываетъ, что пророки имѣли съ современниками общую религіозную почву, стоя на которой они могли хорошо понимать другъ друга,—и слѣдовательно, пророческое ученіе, не было для своего времени ни большою неожиданностью, ни тѣмъ болѣе неслыханною новостью. Историческое обоснованіе этого ученія должно было (на это и рассчитывали пророки) обезоружить современниковъ, если бы они вздумали возражать имъ по поводу ихъ проповѣди,—и сдѣлать безотвѣтнымъ всякаго, кто пожелалъ бы оправдать свой грѣхъ невѣдѣніемъ божественной воли. Прор. Амосъ неотразимымъ доказательствомъ правильности своего пониманія прошлой исторіи считаетъ именно историческую освѣдомленность своихъ слушателей: „развѣ это не такъ, сыны Израилевы?“ (Ам. 2, 11 срв. 9, 7).

Истолкованіе, которое даютъ пророки историческимъ событіямъ, ими упоминаемымъ, съ достаточной полнотой опредѣляетъ пониманіе пророками и внутренняго смысла религіознаго прошлаго Израиля. Несмотря на сжатость и отрывочность историческаго матеріала, которымъ они пользуются, пророки даютъ въ своихъ произведеніяхъ вполне законченное историческое міровоззрѣніе, важное потому особенно, что оно выражаетъ собою пониманіе прошлаго, принадлежащее опять не двумъ только лицамъ (Амосу и Осіи), но цѣлому поколѣнію, современному этимъ лицамъ.

Какъ же обрисовывается прошлая исторія народа Божія въ ссылкахъ и объясненіяхъ нашихъ пророковъ?

Что касается внутренняго смысла, который освящаетъ прошлую исторію Израиля, то пророки Амосъ и Осія основнымъ положеніемъ своего историческаго исповѣданія считаютъ истину, что современный имъ Израиль имѣетъ позади себя великое прошлое, которое не есть нѣчто есте-





ственное, но—есть вполне чудесное дѣло особеннаго божественнаго предусмотрѣнія: Израиль по историческому своему бытію есть особенный Богомъ избранный и Его милостями взысканный народъ, выдѣленный изъ всѣхъ другихъ народовъ міра Иеговой, рука Котораго ведетъ къ своей цѣли и языческую исторію (Ам. 3, 2; Ос. 11, 1; 10, 10; 13, 4 срв. Ам. 1—2, 3; 9, 7). Какого либо разногласія въ этомъ пунктѣ между народомъ и пророками не существуетъ. Ни въ одномъ словѣ пророковъ мы не находимъ намека на то, чтобы они, говоря о глубокомъ смыслѣ древней исторіи, разумѣли подъ нею нѣчто иное, чѣмъ разумѣли подъ нею современный имъ народъ. Если бы что либо подобное было, т. е. если бы въ историческомъ своемъ прошломъ Израиль дней нашихъ пророковъ не видѣлъ ничего, кромѣ сплоскаго религіознаго заблужденія и языческихъ суевѣрій и считалъ свою націю всего лишь скромнымъ, ничѣмъ не выдѣлявшимся изъ среды своихъ сосѣдей мелкимъ народцемъ, (какъ это утверждается раціоналистической критикой),—а пророки между тѣмъ идеализировали въ этомъ отношеніи прошлую исторію,—тогда мы совершенно не поняли бы, откуда могъ явиться въ проповѣди пророковъ тотъ тонъ спокойнаго признанія высокаго достоинства за фактами прошлаго, какимъ проникнуты всѣ ихъ историческія воспоминанія, и почему съ другой стороны современники пророковъ для своего оправданія въ виду обвиненій, выдвинутыхъ противъ нихъ пророками и подтвержденныхъ историческими ссылками,—ни разу не отмѣтили указаннаго противорѣчія между пророческой идеализаціей и печальною историческою дѣйствительностью? Очевидно, подобнаго противорѣчія не существовало. И, рассматривая проповѣди пророковъ, мы дѣйствительно видимъ, что для нихъ прошлая исторія въ тѣхъ очертаніяхъ, которыя даны ей каноническими книгами, составляетъ вполне реальный фактъ, и что къ ней они обращаются лишь съ однимъ намѣреніемъ—извлечь изъ нея

все то, что забыто было народомъ и что касалось его подлинной вѣры, чтобы предъ безстрастнымъ лицомъ этого свидѣтеля вскрыть всю глубину роковаго религіозно-нравственнаго состоянія, до котораго дошелъ пренебрегшій уроками исторіи неразумный народъ во дни пророковъ.

Въ какихъ границахъ затронута библейская исторія, пророками Амосомъ и Осіей? Какъ это ясно изъ ихъ рѣчей, пророки Амось и Осія застаютъ исторію своего народа въ тотъ моментъ, когда она перестала быть болѣе или менѣе спокойнымъ эпосомъ, а обратилась несчастнымъ ходомъ событій въ религіозную трагедію, тѣмъ болѣе тяжелую, что Израиль ихъ времени не чувствовалъ ея роковаго смысла. Понятно поэтому, что оба пророка берутъ изъ нея такой матеріалъ, который такъ или иначе освѣщаетъ именно эту болѣзную тему современной имъ жизни. А такъ какъ тема эта затрагиваетъ—строго говоря— всю исторію Израиля въ ея внутреннемъ значеніи, то не мудрено, что по разнымъ поводамъ и въ разнымъ отношеніяхъ пророки въ своихъ воспоминаніяхъ касаются прошлой исторіи почти во всѣхъ ея главныхъ періодахъ.

Историческій кругозоръ у обоихъ пророковъ хронологически не одинаковъ. Въ этомъ отношеніи взглядъ пророка Осіи (какъ увидимъ) устремленъ гораздо дальше вглубь прошлой исторіи, чѣмъ взглядъ Амоса,—что впрочемъ не можетъ быть истолковано въ смыслѣ меньшей исторической освѣдомленности Амоса по сравненію съ Осіей. И освѣщеніе прошлой исторіи у обоихъ пророковъ тоже не вполне одинаково. Сообразно съ преобладающимъ наклономъ рассматривать нравственное существо Иеговы со стороны божественнаго правосудія, а современную жизнь—со стороны поправанія въ ней законовъ правды, пророкъ Амось смотритъ на прошлую исторію, какъ на живого свидѣтеля и обличителя нравственнаго развращенія современнаго ему сѣвернаго царства. Начало божественной правды—всеобъем-



люще: ему подчинены не только израильтяне, но и язычники, и первые—въ большей степени, чѣмъ вторые. Такъ какъ Ягова только сыновъ Израиля „призналъ“ изъ всѣхъ народовъ земли, то Онъ и взыщетъ съ нихъ за беззаконія строже, чѣмъ съ другихъ народовъ. Такимъ образомъ Амосъ въ основу своего историческаго пониманія судебъ народа израильскаго полагаетъ идею высокихъ моральныхъ обязательствъ еврейскаго народа передъ Яговой и примѣнительно къ этому вспоминаетъ изъ прошлой исторіи факты, которые имѣли то или иное отношеніе къ мысли, что современный ему Израиль своихъ обязательствъ передъ Яговой не исполнилъ. Между тѣмъ прор. Осія, полнѣе развивающій идею особенныхъ (завѣтныхъ) отношеній между Яговой и Израилемъ, свои воззрѣнія на прошлую исторію связываетъ именно съ этой идеей и апеллируетъ къ исторіи постольку, поскольку она такъ или иначе освѣщаетъ съ одной стороны величіе любви Господа къ Своему народу и съ другой—неблагодарность послѣдняго къ своему Богу, какъ это особенно наглядно обнаружилось въ религіозномъ разложеніи сѣвернаго царства 8 ст.

Историческія свѣдѣнія нашихъ пророковъ начинаются первоисторіей. Говоря о религіозномъ отпаденіи Израиля отъ Ягоды, прор. Осія сравниваетъ его съ фактомъ нарушенія Адамомъ завѣта съ Богомъ: *они* (израильтяне), *подобно Адаму, нарушили завѣтъ* (6, 7). Даннымъ изреченіемъ ¹⁾ устанавливается весьма важная истина, что имя „Адамъ“, какъ собственное имя перваго человѣка, извѣстно было хорошо въ 8 ст., а не было, какъ утверждаетъ собственнымъ именемъ только Р. С. ²⁾, и что взглядъ, по которому первоисторія была приготовленіемъ человѣчества къ заключенію особеннаго завѣта Ягоды съ Израилемъ, входилъ въ кругъ религіозныхъ понятій, современныхъ пророку Осіи.

¹⁾ Разсмотрѣніе его ниже.

²⁾ См. *Oetli*, Amos u. Hosea, 43.

Изъ патріархальной исторіи пророками упоминается событіе разрушенія городовъ Содома и Гоморры (Ам. 4, 11), Адмы и Сеоима (Ос. 11, 8). Упоминаніе это сдѣлано такъ кратко, а цѣль, которую имѣли въ виду при этомъ пророки—именно—историческимъ примѣромъ опредѣлить мѣру наказанія за грѣхи сѣвернаго царства—такъ ясна, что вынуждаетъ признать широкое распространеніе въ 8 ст. историческихъ свѣдѣній, идущихъ изъ глубины вѣковъ, и—не только свѣдѣній, которыя могъ находить пророкъ Амосъ въ такъ называемомъ Яговистическомъ отдѣлѣ пятокнижія (Срв. Ам. 4, 11 и Быт. 18, 16—19, 2, 8), но и тѣхъ, которыя заключены во Второзаконіи и именно той его части, которая относится къ девторономисту ¹⁾ (срв. Ос. 11, 8 и Втор. 29, 23; также Быт. 10, 19; 14, 28). Въ частности, что касается Ам. 4, 11, то въ этомъ мѣстѣ обращаютъ на себя вниманіе три подробности: во-первыхъ, въ такомъ точно сочетаніи, какъ у Амоса, говорится о Содомѣ и Гоморрѣ еще въ двухъ мѣстахъ: Ис. 13, 19 и Іер. 50, 40, при чемъ тутъ исключается всякая мысль о зависимости данныхъ мѣстъ между собою (въ смыслѣ позаимствования); кромѣ того,—дважды очень похоже: у Іер. 49, 18 и Втор. 29, 23. Это обстоятельство заставляетъ думать, что изреченіе Ам. 4, 11 о ниспроверженіи Богомъ Содома и Гоморры во дни Амоса было ходячимъ въ формѣ пословицы и на сѣверѣ и на югѣ Палестины. Во-вторыхъ, такъ какъ данное изреченіе было въ большомъ употребленіи гораздо раньше пророка Амоса, то гипотеза о происхожденіи Елогистическаго отдѣла пятокнижія *послѣ* Амоса ²⁾ въ этомъ пунктѣ должна встрѣтить сильное для себя затрудненіе.

¹⁾ См. изъ *C. H. Cornill's*, *Einleitung in die kanon. Bücher des A. T.* 6 Aufl. 1908, приложеніе къ русс. изд. „Prolegomena“ Wellhausen'a стр. 410 и дал.

²⁾ *Ibid.* 415 стр.



Въ-третьихъ, наконецъ, бросается въ глаза употреблен-
ное Амосомъ слово *elohim*, которое онъ въ другихъ слу-
чаяхъ не употребляетъ вмѣсто Яговы. Это обстоятельство
вынуждаетъ признать, что употребленіе имени *elohim* было
привычнымъ рядомъ съ именемъ Ягова тоже гораздо
раньше пророка Амоса, и что, стало быть, гипотеза объ
Елогистѣ встрѣчаетъ и тутъ противъ себя серьезное возра-
женіе ¹⁾. Кромѣ того, глаголь *ед* употребленъ здѣсь не да-
ромъ: имъ точно обозначенъ способъ наказанія Содома и
Гоморры,—не *разрушеніе* (какъ передано въ русской Биб-
ліи), а *ниспроверженіе*, такъ какъ Содомъ и Гоморра дѣй-
ствительно были низвергнуты и погребены въ Мертвомъ
морѣ, а не просто разрушены ²⁾.

Равнымъ образомъ вопросъ Господа у Ос. 11, 8: *по-
ступлю ли съ тобою, какъ съ Адамою, сдѣлаю ли тебѣ, что
Севоиму?* ³⁾ предполагаетъ, что Осія и его современники знали

¹⁾ Чтобы выйти изъ этого затрудненія *Wellhausen* и его ученики
принуждены прибѣгнуть къ такому, вполне невѣроятному и *совершенно
ничѣмъ неподтверждаемому* допущенію, что Амосъ въ данномъ случаѣ
(равно и Исаія и Іеремія?) предполагаетъ не Ягоуиста, а „вѣроятно,
особое преданіе, лежащее въ основѣ и Яговистическаго разсказа“ и что
elohim вмѣстѣ со страннымъ *maherkath* (*infin.*) есть древній, неспе-
цифическій еврейскій оборотъ, какъ и разсказъ Быт. 18, 19 въ его основ-
ныхъ чертахъ будто бы не израильскій (?). *Wellh. Skizzen*, V, 79 срв.
Procksch, 104—108; *Erdmans. Alttestamentliche Studien*, I, Die Komposi-
tion d. Genesis, Giessen, 1908, 36. 71). Такимъ способомъ легко устраи-
вить съ дороги всякія препятствія и доказать что угодно.

²⁾ *Юнгеровъ*, 76.

³⁾ Это обстоятельство дѣлаетъ совершенно неприемлимымъ объ-
ясненіе, которое даетъ *Wellhausen* по поводу Ос. 11, 8, будто авторъ
Быт. 14 вывелъ заключеніе о гибели Адмы и Севоима въ Мертвомъ
морѣ изъ того, что Осія такъ же примѣнилъ къ своей мысли Адму и
Севоимъ, какъ Амосъ и Исаія примѣняютъ Содомъ и Гоморру, т. е. для
иллюстраціи мысли о крайней степени наказанія грѣшниковъ (*Skizzen*,
V, 125 срв. *Procksch*, 108—109. *Nowack, Comment.* 69): а) Въ Быт. 14 гл.,
гдѣ есть лишь краткое поясненіе, что Соленое море находилось въ до-
линѣ Сиддимъ, на которой сошлись въ числѣ другихъ царь Адма и
Севоимскій (ст. 2—3. 8),—даже и намека нѣтъ на то, что Адма и Сево-
имъ были городами, потонувшими въ Мертвомъ море; б) автору же Вт.

наказаніе, которое постигло названные города, настолько
хорошо, что Господь даже не называетъ прямо этого нака-
занія, и лишь въ слѣдующемъ стихѣ выводнымъ путемъ
наказаніе это можетъ быть опредѣлено, какъ „истребленіе“
(не сдѣлаю по ярости гнѣва Моего, не *истреблю* Ефрема“).

Упомянутія объ Авраамѣ нѣтъ ни у Амоса, ни у Осіи.
Но патриархальная исторія имѣетъ довольно значительное
мѣсто въ пророческихъ воспоминаніяхъ. Имя Исаака на-
звано пр. Амосомъ въ выраженіяхъ: *bamoth jsechaq*—высоты
Исаака („опустошены будутъ *жертвеникъ высоты* Исаака“
Ам. 7, 9) и—*beth jsechaq*—домъ Исааковъ.

Параллелизмъ перваго выраженія съ слѣдующимъ „свя-
тилища Израилевы“ (*miqeddeschej Ischrael*) и второго съ
„Израилемъ“ располагаетъ понимать въ немъ имя *Исаакъ*,
какъ обозначеніе народа ¹⁾. Но такъ какъ нигдѣ въ другихъ
случаяхъ въ такомъ смыслѣ это имя не употребляется, да и
примѣнять его въ такомъ смыслѣ вѣроятно возбраняла уже

29, 23, гдѣ Адма и Севоимъ дѣйствительно названы вмѣстѣ съ Содомомъ
и Гоморрой городами, низвергнутыми Господомъ Богомъ, если бы онъ
жилъ позже Осіи (*Procksch*, 108), едва ли могла предстать надобность
въ такомъ утонченномъ комбинированіи пророческихъ изреченій: вѣдь
прор. Осія, говоря о наказаніи Адмы и Севоима, подразумѣвалъ опре-
дѣленную картину истребленія этихъ городовъ; ее, очевидно, отчетливо
представляли и современники пророка; и ужь, конечно, не тотъ, кто,
подразумѣвая извѣстный историческій фактъ, говоритъ о немъ лишь въ
намекъ, предшествуетъ по времени возвѣщенія тому, кто даетъ *пол-
ностью* разсказъ о фактѣ, а наоборотъ; т. е.—въ данномъ случаѣ не
Осія, который, не сообщая подробностей наказанія Адмы и Севоима,
даетъ лишь имена этихъ городовъ, предшествуетъ по времени Дев-
терономисту, который, называя имена этихъ городовъ, сообщаетъ, какъ
именно погибли они (низвергнуты были вмѣстѣ съ Содомомъ и Гомор-
рой) и упоминаетъ о такихъ подробностяхъ, связанныхъ съ катастро-
фой въ долинѣ Сиддимъ, какъ соль, сѣра и пожарище („сѣра и соль,
пожарище—вся земля.. какъ по истребленіи Содома, Гоморра, Адмы и
Севоима, которые *ниспровергъ* Господь во гнѣвъ Своимъ“), а на обо-
ротъ,—то, что называютъ „деветономистомъ“, должно было существо-
вать по всякой логикѣ раньше Ос. 11, 8.

¹⁾ *Wellhausen, Skizzen*, V, 88.



просто этимология слова, то нужно признать, что пророкъ Амось зналъ Исаака, какъ отдѣльное лицо патріарха и притомъ, если имѣть въ виду параллелизмъ съ наименованіемъ *Израиль*,—не только, какъ изолированный образъ, но и въ правильной генеологической послѣдовательности: Исаакъ—Израиль—Иаковъ¹⁾.

Иаковъ, какъ историческое лицо, упоминается обоими пророками. Амось называетъ его безымянно, говоря о братѣ Едома: *онъ* (Едомъ) *преслѣдовалъ брата своего мечемъ, подавилъ чувства милосердія* и т. д. (1, 11). Несомнѣнно слово Едомъ здѣсь, какъ и у Ам. 9, 12 употреблено пророкомъ въ смыслѣ народа (идумеи), и братъ, противъ котораго Едомъ враждовалъ, понимается въ значеніи *народа* израильскаго. Но также вѣроятно, что оба эти наименованія первоначально были обозначеніями историческихъ лицъ—Иакова и Исава, и преслѣдованіе Едомомъ брата (Иакова), о чемъ говоритъ пророкъ, есть не только враждебныя политическія отношенія идумеевъ къ евреямъ (срв. Ам. 1, 6—9 съ Чис. 20, 18—21; 2 Пар. 21, 17 и др.), но и намекъ на описанную въ книгѣ Божія исторію недружелюбныхъ отношеній Исава къ брату своему Иакову (27, 41)²⁾.

¹⁾ Oetli, Amos п. Hosea, 44.

²⁾ Основанія, почему *Wellhausen* считаетъ Ам. 1, 11 происшедшимъ отъ позднѣйшей руки (*Skizzen*, V, 70)—именно въ халдейское время—когда идумеи дѣйствительно притѣсняли евреевъ, а не во время Амоса, когда они напротивъ были притѣняемы іудеями,—не могутъ быть признаны серьезными. а) Пророкъ, угрожая Едому, принимаетъ въ расчетъ не только то, чѣмъ онъ былъ виноватъ противъ израильскаго народа „во время Амоса“, но и все то, что въ прошломъ Идумеи носило характеръ острой вражды къ братскому народу; а факты такой вражды были (срв. Чис. 20, 18—21); б) по словамъ самого *Wellh.*'а (*Ibid.* 69) именно *во дни Амоса* Едомъ былъ оживленнымъ пунктомъ торговли между с.-з. и ю.-в. и промышлялъ между прочимъ покупкой и перепродажей плѣнныхъ, въ числѣ которыхъ, конечно, были и евреи (См. Ам. 1, 6. 9; Срв. 2 Пар. 21, 16—17), и потому—вопросъ: кто кого притѣснялъ тогда: іудеи-ли идумеевъ или наоборотъ? не можетъ быть рѣшенъ съ такою категоричностью въ неблагопріятную для евреевъ сторону,—какъ дѣлаетъ *Wellh.*; покупка и перепродажа плѣнныхъ родственнаго племени—фактъ едва ли менѣе жестокой, чѣмъ политическое утѣсненіе.

Это тѣмъ болѣе несомнѣнно, что прор. Осія знаетъ извѣстный изъ книги Бытія фактъ рожденія братьевъ—близнецовъ, на которомъ основана и этимология имени *Иакова*. Ос. 12, 3: *еще во чревь матери зачиналъ онъ* (Иаковъ) *брата своего* (Едома—Исава). Это изреченіе показываетъ, что и для современниковъ прор. Осія патріархальная исторія, связанная съ именами Иакова и Исава, была тоже хорошо извѣстна: пророкъ вспоминаетъ эту исторію въ выраженіяхъ, которыя могли быть понятны только лицамъ, знавшимъ рассказъ Быт. 25, 24—26. И вообще жизнь Иакова въ главныхъ ея событіяхъ настолько основательно знакома прор. Осіи, что пророкъ, не опасаясь быть непонятымъ своими слушателями, сдѣлалъ изъ нея иносказательное примѣненіе для объясненія мысли, какъ мало его современники почерпнули для своего наученія изъ примѣра того патріарха, именемъ котораго они названы и происхожденіемъ отъ котораго они такъ дорожатъ (Ос. 8, 2). Въ 12, 3^b пророкъ замѣчаетъ: *возмужавъ* (Иаковъ) *боролся съ Богомъ*,—изреченіе, очевидно, имѣетъ въ виду рассказъ Быт. 32, 25—29 и приведено не только въ своемъ историческомъ значеніи, но и въ смыслѣ иносказательномъ, какъ характеристика современнаго Израиля. Израиль, происшедшій отъ Иакова, усвоилъ изъ исторіи своего родоначальника и сдѣлалъ характерною особенностью внутренняго своего настроенія по отношенію къ своему Богу то, что родоначальникъ обнаружилъ только во внѣшнихъ происшествіяхъ своей жизни: Израиль—*патріархъ* (Иаковъ) еще во утробѣ матери какъ бы стремился къ первенству, съ которымъ связано было благословеніе Божіе, а когда возмужалъ, имѣлъ борьбу съ Богомъ, въ результатѣ которой было полученіе имъ милости Божіей (ст. 4^b); Израиль—*народъ* тоже мечтаетъ о первенствѣ среди всѣхъ народовъ (Ам. 6, 1) и тоже борется съ Богомъ, но въ иномъ смыслѣ,—возставая противъ Иеговы и Его нравственныхъ требованій, и можетъ за это ожидать только суда и гибели себя (ст. 11. 14).



Дальнѣйшія слова объ Иаковѣ (Ос. 12, 3—4): „возмужавъ, боролся съ Богомъ. Онъ боролся съ Ангеломъ, и превозмогъ; плакалъ, и умолялъ“—есть воспоминаніе о борьбѣ Иакова съ Богомъ на возвратномъ пути изъ Месопотаміи въ Ханаанъ,—восполненное подробностью, которая отсутствуетъ въ повѣствованіи кн. Бытія, что Иаковъ плакалъ и умолялъ Бога (Ангела). Дополненіе это, если оно не есть истолковательное изъясненіе пророкомъ словъ бытописателя: Иаковъ сказалъ: „не отпущу тебя, пока не благословишь меня“, показываетъ, что въ распоряженіи пророка было гораздо болѣе богатое преданіе объ Иаковѣ, чѣмъ то, которое записано въ 32 гл. кн. Бытія. Заключительныя же слова 4 ст.: „въ Веелѣ онъ нашель его, и тамъ онъ говорилъ съ нимъ“¹⁾, будемъ-ли понимать ихъ въ томъ смыслѣ, что *Богъ* нашель въ Веелѣ Иакова и тамъ говорилъ съ нимъ, или въ смыслѣ: *Иаковъ* нашель Бога и тамъ бесѣдовалъ съ Нимъ, все равно должны быть или удалены изъ текста, какъ неполныя²⁾, или понятны только, какъ воспоминаніе бесѣды Господа съ Иаковомъ, описанной въ кн. Быт. 35, 9—12 (=Р. С.). Но выдѣленіе этого изреченія, какъ неподлиннаго, ничѣмъ не можетъ быть обосновано и сверхъ того, рѣзко нарушало бы стройный распорядокъ мыслей иносказанія, лишая его самой главной заключительной подробности, безъ которой вся цѣликомъ ссылка пророка на исторію Иакова потеряла бы всякій смыслъ. Полученіе Иаковомъ милости отъ Бога въ награду за его смиренную мольбу, по связи рѣчи, должно, какъ упрекъ и обличеніе соответствовать упорному пребыванію Израиля во грѣхѣ, за которымъ послѣдуетъ для

¹⁾ У LXX: ἐν τῷ οἴκῳ τῶν εὐροσάν με καὶ ἐκεῖ ἐλάληθη πρὸς αὐτόν. Въ м. т.: וְשָׁם דַּבַּר עִמָּנוּ וְשָׁם דַּבַּר עִמָּנוּ. „Въ Веелѣ онъ нашель насъ (или его), и тамъ говорилъ съ нами“. Разночтенія и комментарий см. *Бродовичъ*, 408—410.

²⁾ На чемъ настаиваютъ: *Nowack*, KI. Proph. 72; *Seesemann*, 19, 1 и др.

грѣшнаго народа справедливое наказаніе. Но разъ данное изреченіе исполнѣ на своемъ мѣстѣ, тогда мы имѣемъ въ немъ непререкаемое свидѣтельство, что такъ наз. Р. С. въ своей исторической части извѣстенъ былъ уже въ 8 стол.

Не строго въ исторической послѣдовательности, но исполнѣ послѣдовательно въ смыслѣ религіозно-учительномъ, прор. Осія упоминаетъ еще одинъ эпизодъ изъ жизни патриарха Иакова,—именно его удаленіе въ Месопотамію и служеніе тамъ за жену въ положеніи пастуха (Ос. 12, 12: „убѣждалъ Иаковъ на поля Сирійскія, и служилъ Израиль за жену и за жену стерегъ овецъ“) Ходъ мыслей здѣсь такой: современный пророку Израиль забылъ уроки исторіи и сталъ грѣхами своими раздражать Господа (ст. 14). Народъ, ведущій свое начало отъ патриарха Иакова, забылъ, какую бѣдственную жизнь велъ нѣкогда его родоначальникъ и какъ Господь за его вѣрность Себѣ и отвращеніе къ браку съ иноплеменицей (Вл. Теодоритъ) хранилъ его и его потомство,—даровавши послѣдному спасеніе рукою великаго пророка (ст. 13). „Между тѣмъ Ефремъ, ведя родъ отъ патриарха, возбуждаетъ Яегову на гнѣвъ, потому что живетъ во всякомъ беззаконіи“ (Вл. Теодоритъ, 308).—И здѣсь такимъ обр. пророкъ свидѣтельствуетъ, что патриархальная исторія въ его время была прочнымъ достояніемъ народныхъ воспоминаній и именно, какъ исторія особеннаго водительства Божія жизнь біблейскихъ праведниковъ,—и что въ частности исторія Иакова была всемъ извѣстна въ томъ изложеніи, которое дано ей священными книгами (срв. Ос. 12, 12 и Быт. 27, 43—45; 28, 10—22; Втор. 36, 5).

Изъ именъ другихъ патриарховъ пророки упоминаютъ Иосифа (Ам. 5, 6, 15), Иуду (Осія часто) и Ефрема (очень часто тоже Осія). Имя *Иосифъ* употреблено пр. Амосомъ въ значеніи народа сѣвернаго царства. Осія предпочитаетъ для этого царства наименованіе *Ефремъ*. Объяснить причину такого предпочтенія трудно, но исполнѣ вѣроятно, что эти



наименованія, какъ и наименованіе южнаго царства *Иудой*, перенесены съ лицъ патриарховъ на ихъ потомковъ.

Какъ и нужно было ожидать, наибольшее количество воспоминаній пророки соединяютъ съ основоположительнымъ событіемъ библейской исторіи—выходомъ евреевъ изъ Египта. Пророки знаютъ, что вся исторія Израиля въ собственномъ смыслѣ началась именно этимъ событіемъ (Ос. 2, 15, 11, 1). До этого момента Израиль былъ въ состояніи рабства и утѣсненія. Египетъ былъ для него страной печали и какъ бы плѣна. Последнее мнѣніе объ Египтѣ настолько устойчиво въ историческихъ воззрѣніяхъ пророковъ, что у пр. Осія, наприм., слово *Египетъ* является часто типическимъ обозначеніемъ состоянія рабства и наказанія (Ос. 8, 13; 9, 3 срв. 9; 11, 5). Важно при этомъ замѣтить, что, ссылаясь на Египетъ, какъ на мѣсто рабства и страну наказанія, пророки опираются и здѣсь не только на историческія свѣдѣнія, заключающіяся у Іеговиста, но и на такіе документы, которые считаются происшедшими значительно позже нашихъ пророковъ. Осія дважды приводитъ угрозу, что *Израиль возвратится въ Египетъ* (8, 13; 9, 3). Выраженіе это есть цитата изъ Втор. 28, 68: „и возвратитъ тебя Господь въ Египетъ“,—и показываетъ, что пророкъ, когда произносилъ свои пророчества, имѣлъ предъ глазами кн. Второзаконія. Комментируя эту, очевидно, хорошо извѣстную его слушателямъ, угрозу объ Египтѣ, пророкъ сопровождаетъ ее, сообразно съ современнымъ ему состояніемъ политическихъ обстоятельствъ, лишь необходимымъ поясненіемъ, что Израиль пойдетъ въ Ассирію (9, 3: „Ефремъ возвратится въ Египетъ, въ Ассиріи будутъ ѣсть нечистое“ срв. также 11, 5: „не возвратится онъ въ Египетъ, но Ассуръ,—онъ будетъ царемъ его“). При такомъ положеніи дѣла, конечно, не можетъ быть рѣчи о томъ, чтобы предполагаемый критикой авторъ Второзаконія имѣлъ въ виду Ос. 8. 13 (9, 3), а не наоборотъ: комменти-

ровать можно лишь то, что уже существуетъ въ обиходномъ языкѣ.

Выходъ изъ Египта въ воспоминаніяхъ пророковъ представляется такъ же, какъ онъ изображенъ въ историческихъ повѣствованіяхъ священныхъ книгъ. Въ этомъ случаѣ нельзя не считать очень важнымъ прежде всего краткое, но именно въ виду своей краткости многозначительное, замѣчаніе пророка Амоса объ одной подробности, связанной съ послѣдними минутами пребыванія евреевъ въ Египетѣ. Говоря о разныхъ вразумляющихъ наказаніяхъ, которыми въ древности поражалъ Господь вѣроотступный народъ Свой, пророкъ называетъ египетскую язву: „посылалъ Я на васъ моровую язву, подобную *Египетской*“, (4, 10). Пророкъ разумѣетъ, очевидно, рассказъ Исх. 9, 3—5. 12, 29—31 (срв. Ис. 10, 24—26).

Затѣмъ, подъ освобожденнымъ народомъ пророкъ Амосъ понимаетъ *весь совокупный* народъ еврейскій, который жилъ въ Египтѣ, а не одинъ только домъ Іосифовъ. 3-ю главу своей книги пророкъ начинаетъ обращеніемъ къ жителямъ сѣв. царства, но замѣчаетъ, что слово Іеговы направлено ко всему племени, которое онъ вывелъ изъ земли Египетской (3, 1).

Наконецъ, также вполне согласно съ каноническими книгами одинъ изъ пророковъ, именно Осія, говоритъ о великомъ вождѣ Израильскаго народа, съ именемъ котораго связывается все значительное и славное, чѣмъ была богата жизнь Израиля, какъ новаго народа, т. е.—о Моисеѣ. Имени этого пророка—вождя Осія не называетъ, не сомнѣваясь, что его слушатели знаютъ, о комъ онъ говоритъ,—но значеніе его въ исторіи прошлаго отмѣчаетъ полно. *Черезъ пророка вывелъ Господь Израиля изъ Египта, черезъ пророка Онъ охранялъ его* (Ос. 12, 13). Такимъ образомъ, по взгляду пр. Осія, Моисей былъ первымъ органомъ откровенія божественной воли Израилю, какъ народу. Онъ воздвигнутъ былъ силою Іеговы на великое дѣло освобожденія евреевъ отъ чужеземнаго



ига. *Через него вывелъ Иегова Израиля изъ Египта.* Но Моисей не былъ только богоданнымъ вождемъ своего народа и благоустроителемъ его политическаго существованія; онъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ блюстителемъ и охранителемъ его религиозныхъ интересовъ: *черезъ него Господь и охранялъ Израиля.* Охранялъ, разумѣется, прежде всего отъ внѣшнихъ опасностей, сопряженныхъ съ продолжительнымъ странствованіемъ по аравійской пустынѣ, когда юный народъ, слабый въ своихъ силахъ осужденъ былъ на сорокалѣтнее пребываніе въ пустынѣ, „въ землѣ жаждающей“ (13, 5), среди враждебной природы и народовъ; но еще въ бѣльшей степени охранялъ его духовно. Первое время по выходѣ изъ Египта, по изображенію Осіи, было порою особенной, чрезвычайной близости Иеговы къ Своему народу, временемъ, которое по справедливости можетъ быть названо золотымъ періодомъ израильской исторіи. Тогда Иегова любилъ Израиля, какъ отецъ любить своего сына (11, 1) и полноту Своей любви выразилъ не только въ томъ, что давалъ Своему народу обильныя пажити для питанія (13, 5—6), но главнымъ образомъ въ томъ, что „Самъ приучалъ Ефрема ходить, носилъ его на рукахъ Своихъ... Узами человѣческими влекъ его, узами любви, и былъ для нихъ (евреевъ), какъ бы поднимающій яремъ съ челюстей ихъ, и ласково подкладывалъ имъ пищу“ (Ос. 11, 3—4). Въ такихъ трогательныхъ выраженіяхъ изображенная отеческая попечительность Иеговы о Своемъ народѣ, есть яркая картина божественнаго воспитанія Израиля и вмѣстѣ образное представленіе чрезвычайныхъ и постоянныхъ божественныхъ откровеній ему въ первое время послѣ выхода изъ Египта. Если выраженіе „ласково подкладывалъ пищу имъ“ еще можетъ быть истолковано въ буквальномъ смыслѣ—дарованія евреямъ манны (Бл. Иеронимъ), то всѣ другія—въ 3—4 стт. несомнѣнно должны быть поняты въ смыслѣ указанія на событія религиозно-нравственнаго воспитанія Израиля и укрѣ-

пленія въ немъ отвѣтной смысловой любви къ своему Богу (срв. Ос. 2, 14), Благодѣтелю и Отцу. *Приучать ходить* есть очень понятный образъ для обозначенія наученія Израиля въ началахъ религіознаго познанія. Подобный же смыслъ имѣеть и другой образъ „носить на рукахъ“, только образъ тутъ усиленъ внесеніемъ черты, характеризующей родительски-нѣжную заботливость Иеговы къ духовной безопасности Израиля. Образъ „влеченія узами человѣческими, узами любви“ отгѣняетъ преимущественное обнаруженіе божественной любви, явленной въ нравственномъ воспитаніи Израиля. Наконецъ, „поднятіе ярма съ челюстей“ есть наглядный образъ божественной любви, снисходившей къ слабымъ силамъ Израиля и облегчавшей ему исполненіе воли Иеговы.—Всѣ эти образы могутъ быть легко подведены подъ общее понятіе божественнаго водительства Израиля. И такъ какъ, по слову Осіи, Господь велъ и охранялъ Израиля въ пустынѣ черезъ Моисея, то мы выскажемъ лишь мысли пророка, если на вопросъ, въ чемъ, по его мнѣнію, выразилась пророческая дѣятельность Моисея,—отвѣтимъ, что Моисей былъ непосредственнымъ органомъ, черезъ который Господу угодно было осуществить Свой планъ наученія Израиля истинному богопознанію и черезъ котораго оберегалась чистота вѣры Его народа отъ всякихъ испытаній (срв. Ос. 9, 10). Вмѣстѣ съ тѣмъ для насъ получить полную историческую достовѣрность тѣхъ изреченій изъ пятокнижія, которыя почти съ буквальной точностью повторены въ первомъ образѣ приведенной цитаты изъ книги Осіи, и въ которыхъ одинъ разъ образъ примѣненъ къ воспитательному руководству Израиля Иеговой, въ другой разъ—къ пророческой дѣятельности Моисея: разумѣемъ Втор. 1, 31 и Числ. 11, 12. Въ первомъ изъ этихъ мѣстъ Моисей, напоминая народу израильскому Божіе попеченіе о немъ во время странствованія по пустынѣ, говоритъ ему: „и въ пустынѣ сей... *Господь Богъ Твой носилъ тебя, какъ че-*



ловѣкъ носитъ сына своего, на всемъ пути, которымъ вы проходили“. Въ Числ. 11, 12 онъ же, изнемогая подъ бременемъ возложеннаго на него дѣла—охраненія Израиля, взываетъ къ Господу: „развѣ я родиль его, что ты говоришь мнѣ: носи его на рукахъ твоихъ, какъ нянька носитъ ребенка?“ ...

Пр. Амосъ называетъ и срокъ путешествія по пустынѣ—40 лѣтъ; „Васъ я вывелъ изъ земли Египетской и водилъ васъ въ пустыню сорокъ лѣтъ“ (2, 11). Знаменательно и тутъ то обстоятельство, что такая мелкая подробность, какъ упоминаніе о сорокалѣтнемъ странствованіи по пустынѣ, встрѣчается въ книгѣ пророка Амоса впервые, раньше другихъ письменныхъ источниковъ по хронологическому распределенію библейскаго матеріала критикой ¹⁾.

Но пророки не скрываютъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ пустыня была для Израиля и мѣстомъ проявленія его грѣховныхъ наклонностей, принявшихъ во дни пророковъ ужасные размѣры,—что уже тогда Израиль оказался неблагогодарнымъ и невѣрнымъ своему Богу. Изъ печальныхъ обстоятельствъ послѣдняго рода пророкъ Амосъ упоминаетъ объ увлеченіи Израиля въ эти дни культомъ звѣздныхъ божествъ (5, 26), пророкъ Осія—объ его уклоненіи въ мерзкое служеніе Вааль-Фегору (9, 10).

Амосъ (5, 26) говоритъ о томъ, что во время сорокалѣтняго странствованія по пустынѣ сыны Израилевы вмѣсто того, чтобы приносить жертвы Іеговѣ, „носили скинью Молоху и звѣзду Бога своего Ремфана, изображенія, которыя они сдѣлали для себя“. Изреченіе это не отличается ясностью и для его использованія въ смыслѣ

¹⁾ *E. Meyer* въ *ZaW.* I, S. 140, прямо отвергаетъ знаніе іеговистомъ сорока лѣтъ. *Procksch*, S. 111 относитъ это свѣдѣніе къ Е т. е. къ памятнику, появившемуся *послѣ* Амоса. Мѣсто Исх. 16, 35, гдѣ упоминается о яденіи евреями манны сорокъ лѣтъ *Kuenen* (*Gesammelte Abhandlungen*, S. 276 ff. см. у *Procksch'a*, 111), относитъ даже къ Р.

свидѣтельства о религиозныхъ заблужденіяхъ евреевъ за время пустыни требуетъ истолкованія. Когда произошло это уклоненіе въ идолопоклонство, было ли оно временнымъ (одиночнымъ случаемъ) или длительнымъ, охватило ли оно весь народъ или только часть его—рѣшить трудно. Несомнѣнно одно, что ст. 26 говоритъ о прошедшемъ ¹⁾. Въ этомъ смыслѣ приводится изреченіе 26 ст. у LXX, Симмаха, Вулгатѣ, Пеш. и въ книгѣ Дѣян. Ап. 7, 43.

Какія Божества разумѣлись пророкомъ подъ названіями Молоха и Ремфана? На эти вопросы даны разнообразныя отвѣты въ наукѣ. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно ²⁾, что пророкъ

¹⁾ Предлагаемое съ давнихъ поръ истолкованіе выраженія $\text{וְהָיָה בְּהַיּוֹם הַהוּא}$ (ст. 26) въ значеніи будущаго времени („и понесете“) не можетъ быть принято по многимъ основаніямъ: а) нигдѣ въ еврейскомъ словоупотребленіи нѣтъ аналогій, чтобы прошедшее время глагола такъ непосредственно, безъ обычныхъ словъ וְהָיָה и וְהָיָה , какъ въ данномъ случаѣ обозначало будущее (*Bredenkamp*, *Gesetz* и *Proph.* 87); б) затѣмъ, будущее время ст. 26 предполагало бы, что упоминаемое здѣсь идолослуженіе было распространено среди современниковъ пророка Амоса (*Schrader*, *Stud. u. Krit.* 1874, 324 и слѣд.; *Baudissin*, *Jahve et Moloch*, p. 48. *Hoonacker*, 253—254); но историческихъ свѣдѣтельствъ, подтверждающихъ это предположеніе, не имѣется (гораздо понятнѣе было бы, если бы пророкъ упомянулъ здѣсь о тельцеслуженіи, которое было самымъ распространеннымъ въ то время видомъ идолослуженія); в) обыкновенно боги побѣжденныхъ народовъ уносились побѣдителями въ плѣнъ, а не плѣнниками; г) наконецъ, глаголь „паса“ съ объектомъ идола употребляется (Ис. 45, 20; 46, 1; Іер. 10, 5) о торжественныхъ обоженіяхъ идольскихъ образовъ въ религиозныхъ процессіяхъ (*Bredenkamp*, 87, *Пальмовъ* 338, 4); слѣдовательно, невозможно выдержать значеніе этого глагола, когда, согласно предлагаемому мнѣнію,—нужно было бы говорить не объ обоженіяхъ въ торжественныхъ процессіяхъ, а о несеніи далѣе, объ отправкѣ идоловъ въ плѣнъ. Поэтому всего естественнѣе признать правильнымъ переводъ LXX, тѣмъ болѣе, что, согласуясь съ ходомъ мыслей пророка, онъ въ правильности своей подтверждается и авторитетною ссылкой на него св. первомученика Стефана въ обличительной рѣчи его противъ іудеевъ (Дѣян. Ап. 7, 43).

²⁾ Подробно объ этомъ: *Schrader*, *Theol. Stud. u. Krit.* 1874: *Kevan u. Sakkuth*; *Baudissin*, *Jahve et Moloch*, на рус. яз.; *Пальмовъ*, *Идолопоклонство у древнихъ евреевъ*, 336—345; *Правосл. Соб.* 1871 г., ч. 2-я.



Амосъ вспоминаетъ идолослуженіе, посвященное звѣздному божеству. Болѣе достовѣрнымъ въ наукѣ считается мнѣніе, по которому подѣ „скинѣй Молоха“ и „богомъ Ремфаномъ“ нужно разумѣть одно и тѣ же божество (Сатурна) подѣ двумя разными названіями, — причеиъ „скинѣя Молоха“ понимается въ смыслѣ мазорет. чтенія: Саккутъ (или Сиккутъ)—Адаръ; Молохъ—въ нарицательномъ значеніи — „царь“; а вмѣстѣ—„Саккутъ—Молохъ“, или Адаръ—Молохъ—(=Адраммелехъ—срв. 4 Ц. 17, 31);—а Ремфанъ—греч. Ραεφανъ—понимается, какъ другое названіе того же бога „Кій-юнъ“. Тогда слова пророка получаютъ такой смыслъ: „Вы носили Адаръ—Молоха вашего (=Адраммелеха) и Кевана, идола вашего, звѣзду бога вашего, котораго вы сдѣлали себѣ“. Эти слова показываютъ, что евреи въ пустынѣ предавались нечистому служенію ассирійскому богу Адраммелеху или Кевану, божеству звѣздной природы (=Сатурну)—при чемъ поклонились ему не непосредственно въ звѣздѣ, а въ изображеніи, которое въ честь этого бога носилось въ торжественныхъ процессіяхъ. Прямыхъ указаній на почитаніе евреями во время путешествія по пустынѣ языческихъ божествъ подѣ приведенными у пророка именами въ библейскихъ книгахъ мы не находимъ. Но то, что говоритъ намъ пророкъ объ идолослуженіи евреевъ въ то время въ своемъ точномъ (по крайней мѣрѣ что касается именъ языч. божествъ) сообщеніи, находитъ себѣ подтвержденіе въ косвенныхъ указаніяхъ, заключающихся въ законодательныхъ частяхъ пятокнижія. Здѣсь мы имѣемъ свѣдѣніе о томъ, во-первыхъ, что во дни пустыни евреи не только прогнѣвляли Іегову разнаго рода возмущеніями противъ Него, но и предавались открытому идолопоклонству (вообще): установленіе Лев. 17 гл., по которому всякое заколотое жертвенное животное должно было приносить ко входу въ скинью собранія (ст. 4. 5), направлено было прямо къ тому, чтобы евреи „впредь не приносили жертвъ своихъ *Seirim*—

идоламъ, за которыми блудно ходили они“ (ст. 7). Во-вторыхъ, тамъ же есть указаніе на увлеченіе евреями тогда сидерическимъ культаиъ (въ частности): запрещеніе почитать „солнце, луну и звѣзды,—все воинство небесное“ (Втор. 4, 19; 17, 3) заставляетъ заключать, что для такого запрещенія Моисей имѣлъ достаточный поводъ въ идолопоклоннической практикѣ руководимаго имъ народа¹⁾, который, судя по сообщенію книги Іисуса Навина (24, 2), имѣлъ праотцевъ, служившихъ инымъ (=ассирійскимъ, звѣзднымъ) богамъ въ Месопотаміи за рѣкою т. е. Ефратомъ.

Такимъ образомъ вопросъ о согласіи въ разсматриваемомъ случаѣ прор. Амоса съ Моисеемъ рѣшается въ томъ смыслѣ, что пророкъ и здѣсь опирается въ своихъ словахъ на положительный историческій матеріалъ.

Гораздо болѣе опредѣленное указаніе на преступленіе Израиля въ пустынѣ противъ вѣрности Іеговѣ дѣлаетъ прор. Осія. Несмотря на трогательную заботливость о нихъ Іеговы, отцы теперешняго Израиля („отцы ваши“) „пошли къ Ваалфегору и предались постыдному (букв.: и посвятили себя постыдному—*wajjnpašeru labboscheth*), и сами стали мерзкими, какъ тѣ, которыхъ возлюбили“ (букв.: „какъ ихъ любовники“) Имѣется въ виду печальный фактъ, описанный въ 25 гл. кн. Чисель, когда евреи во время пребыванія на поляхъ моавитскихъ, увлеченные дочерьми моавитскими, принимали участие въ языческихъ жертвоприношеніяхъ и предавались блуду въ честь туземныхъ боговъ, особенно—Ваалфегора. Что въ данномъ случаѣ пророкъ разумѣетъ событіе 25 гл. Чисель, удостовѣряется внутреннимъ смысломъ двухъ мыслей стиха, противопологающихся одна другой: нѣжной любви Іеговы пророкъ противопоставляетъ позоръ измѣны Израиля, промѣнявшаго чистыя духовныя отношенія къ Іеговѣ на грубо чувственныя увлеченія развратнымъ куль-

¹⁾ *Keil, Bibl. Comment. Klein. Proph. 211.*



томъ. Пророкъ наминаєть этотъ случай именно со стороны его нравственно-отвратительнаго безобразія потому, что видитъ въ этомъ отталкивающемъ грѣхѣ давнишнюю язву, которая во дни пророка вела Израиля къ смерти (срв. слѣдующіе стихи 11—12: „у Ефрема, какъ птица улетитъ слава: ни рожденія, ни беременности, ни зачатія. А хотя бы они воспитали дѣтей своихъ, отниму ихъ“). Отсюда опредѣленіе этого грѣха, какъ *boschet* (בֹּשֶׁת) = позоръ, стыдъ, безславіе, и названіе предающихся служенію ему—*schiqqûzim* (שִׁׁקְוִים) ¹⁾. Эта характеристика религіознаго разврата въ честь Ваалфегора соотвѣтствуетъ историческимъ свѣдѣніямъ объ этомъ божествѣ, заключающимся въ священныхъ книгахъ (Числ. 31, 16; Ис. Нав. 22, 17; Пс. 105, 28). Въ частности названіе Ваалфегоръ (=Вааль-Пеоръ), которое у пророка есть собственно названіе города идолослуженія (Вееъ-Феора Втор. 3, 29; 4, 46; 34, 6; Ис. Н. 13, 20 или Ваал-Фегора при горѣ Фогорѣ), а не божества (предъ словомъ отсутствуетъ предлогъ 'el), указываетъ на гору, лежавшую въ моавитской землѣ (Чис. 23, 18) ²⁾ и на развратный характеръ служенія Ваалу въ моавитской культѣ ³⁾.

¹⁾ Послѣ всего, что Осія говоритъ въ своей книгѣ о развратномъ ваалическомъ культѣ (4, 13—14), о распутствѣ, какъ его слѣдствіи (4, 11; 5, 2; 7, 4), о блудодѣяннн и оскверненнн Израиля (5, 3; 6, 10), о потерѣ Израилемъ въ связи съ этимъ славы (9, 11^a и др.), непонятно, почему Осія не могъ, какъ думаетъ Wellhausen (Skizzen, V, 12), употребить терминовъ *boschet* и *schiqqûzim*, тѣмъ болѣе, что въ частности *boschet*, какъ показываетъ Ier. 11, 13, былъ давно понятнымъ и широко употребительнымъ терминомъ, связаннымъ съ именемъ Ваала (срв. также факты измѣненія собственныхъ именъ, сложенныхъ съ *baal* въ имена—съ словомъ *boschet*: 2 Ц. 2, 8; —1 Пар. 8, 33; 9, 39; Суд. 6, 32—2 Цар. 11, 21 и др.).

²⁾ Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte, 15; Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte, II, 233; Hoopacker, 92, Пальмова, 242.

³⁾ О значеннн слова *peor* въ смыслѣ указанія на пріапическую природу божества Ваалфегора—у Пальмова, 243—244.

Объ основоположительномъ фактѣ религіознай исторіи Израиля—синайскомъ законодательствѣ—пророки не упоминаютъ въ раздѣльныхъ чертахъ и не сообщаютъ подробностей этого событія. Но намеки на него у нихъ есть. Несомнѣнно это событіе подразумѣвается пророкомъ Амсомъ, когда онъ говоритъ объ избраннн Иеговой Израиля изъ всѣхъ народовъ земли и объ нравственныхъ обязательствахъ предъ Богомъ, возложенныхъ на него съ того времени (3, 2). ¹⁾ Также несомнѣнно, что прор. Осія подразумѣваетъ именно это событіе, когда говоритъ объ обитанн евреевъ въ палаткахъ во дни праздника (Ос. 12, 9), подъ каковыми днями можно разумѣть только дни великаго откровенія Божія на горѣ Синаѣ. (Подробнѣе объ этомъ ниже).

Было-ли пребыванн Израиля на синайскомъ полуостровѣ, не смотря на свою продолжительность (40 л.), временнымъ, переходнымъ состояніемъ, на этотъ вопросъ Амось отвѣчаетъ слишкомъ ясно въ положительномъ смыслѣ: „Я (Иегова) водилъ васъ въ пустынь сорокъ лѣтъ, чтобы вамъ насладоваться землю аморрейскую (2, 10). Такимъ образомъ цѣлю выхода изъ Египта и завершеннмъ странствованія по пустынѣ, по воззрѣнн пророка, было обладанн еврейми землею аморрейской. Подъ аморреями, въ согласн съ Быт. 15, 16 и др., пророкъ разумѣетъ первоначальныхъ обитателей земли ханаанской, названныхъ въ священныхъ книгахъ въ первую очередь среди другихъ народовъ (Исх. 23, 23. 38—30; 34, 11; Числ. 21, 21; Вт. 2, 26. Ис. Нав. 24, 15), съ которыми пришлось имѣть дѣло евреямъ при завоеванн земли ханаанской. Пророкъ изображаетъ ихъ чертами, вполне совпадающими съ историческими объ нихъ свидѣтельствами: говоря объ Аморреѣ, что высота его была, какъ высота кедра и крѣпость—подобна крѣпости дуба, пророкъ, очевидно, имѣлъ

¹⁾ Въ такомъ смыслѣ понимаетъ Ам. 3, 2, Löhr (см. ZaW, 20, Beiheft, 4, S. 32), срв. Procksch, 9, 112.



въ виду справку изъ Числѣ 13, 32—33; и Втор. 1, 28; 9, 3, гдѣ жители Палестины неоднократно называются великорослыми и исполинами. Знаменательно опять, что имя יָרְדֵן такъ, какъ оно употреблено у Амоса,—встрѣчается не у I, а у E. Последний знаетъ двѣнадцать царей Аморреевъ (Ис. Нав. 24, 12 LXX); побѣда надъ ними Моисея и Аарона изображается, какъ результатъ храброй битвы. Представленія Амоса объ Аморреяхъ такимъ образомъ относятся существованію такъ называемаго „Елогистическаго“ отдѣла за долго до времени жизни нашего пророка. Въ такой же степени спутываютъ хронологию библейской критики и слова пророка объ истребленіи Аморрея, если сопоставить ихъ съ Втор. 9, 3 и Числ. 13, 29 ¹⁾. Слова эти: „Я истребилъ плодъ его вверху и корни его внизу“—суть заключенное въ поэтическій образъ обѣтованіе, переданное Моисеемъ народу еврейскому предъ входомъ въ землю ханаанскую и сообщаемое пророкомъ уже какъ случившійся фактъ, въ своихъ подробностяхъ настолько общеизвѣстный, что пророкъ, вспоминая о немъ, ограничивается лишь образомъ.

Осія, затѣмъ, знаетъ, что Израильтяне во время завоеванія земли ханаанской проникали въ страну долиной Ахоръ. Оближая по значенію будущее очистительное наказаніе Израиля и восстановленіе завѣта съ Яеговой послѣ дней наказанія съ путешествіемъ евреевъ по аравійской пустынѣ и съ дарованіемъ имъ земли ханаанской, пророкъ Осія предрекаетъ, что наказаному и прощенному Израилю Господь дастъ надежду на лучшее будущее: *дамъ ей (матери Израиля) оттуда (изъ пустыни) виноградники ея и долину Ахоръ, въ преддверіе надежды* (2, 15). Упоминаемая въ словахъ Господа долина Ахоръ, какъ образъ преддверія надежды на мессіанское спасеніе, есть историческая долина, съ которой связано извѣстное событіе изъ времени пустыни,

¹⁾ Procksch, 116—117.

описанное въ книгѣ Исуса Нав. 7 гл. и давшее имя самой долины. Событіе это хорошо извѣстно пророку не только со стороны устрашающаго своего значенія, но и какъ свидѣтельство милости Божіей къ согрѣшившему и очистившемуся (черезъ наказаніе преступника) народу,—а, стало быть, извѣстенъ былъ пророку и тотъ историческій документъ (IE), который, очевидно, ошибочно относится критикой ко времени передъ возникновеніемъ D. т. е. спустя почти 100 л. послѣ Осія.

Самое завоеваніе земли ханаанской изображается пророкомъ Осіей не какъ дѣло человѣческой силы или работы какихъ либо національныхъ героев: побѣдоноснымъ Вождемъ Израиля былъ самъ Яегова;—точка зрѣнія вполне совпадающая съ тѣмъ, что намъ извѣстно о покореніи Палестины изъ древне-библейской исторіи и что пророкъ лишь воскрешаетъ въ памяти Израиля, какъ нѣчто неразрывно связанное съ его историческими воспоминаніями (срав. ст. 11).

Изъ періода судей прор. Осія дѣлаетъ намекъ на „дни Гивы“ (Ос. 9, 9; 10, 9). Вполнѣ сообразно съ ходомъ мыслей пророка, обличающаго современниковъ за служеніе ханаанскимъ божествамъ и считающаго корнемъ нравственной порчи и причиною политической гибели народа чувственные элементы языческихъ культовъ, надо отвергнуть неосновательное предположеніе, что въ данныхъ мѣстахъ (9, 9; 10, 9) Осія дѣлаетъ порицательный намекъ на богопротивное будто бы происхожденіе царской власти,—т. е. на избраніе на царство Гивеонитянина Саула (ни по одному изъ библейскихъ сообщеній, говорящихъ объ избраніи Саула, послѣдній не былъ призванъ на царство въ Гивѣ). Если пророкъ не вспоминаетъ здѣсь какое то, намъ совершенно неизвѣстное и однако имѣвшее значеніе эпохи событіе, тогда естественнѣе всего относить его слова къ повѣствованію кн. Судей 19—21 гл., гдѣ разсказывается дѣйствительно о возмутительныхъ дѣлахъ, связанныхъ съ Гивой: о позорномъ убійствѣ



наложниці левита и происшедшей отъ этого войнѣ сыновъ Израиля *противъ Гивы* (20, 9—сыновъ Вениамина).

Изъ періода царей оба пророка отмѣчаютъ время царствованія Давида, и вообще время нераздѣльнаго царства. Несмотря на то, что одинъ изъ нихъ, Осія, былъ родомъ изъ сѣвернаго царства, оба они одинаково высоко ставятъ южное царство по историческимъ преимуществамъ. Имя царя Давида въ ихъ историческихъ представленіяхъ есть символъ для обозначенія наилучшаго религіозно-политическаго бытія Израиля. Потому и будущее имъ рисуется именно, какъ время возстановленія царства Израильскаго подъ главенствомъ потомка изъ дома Давидова (см. Ам. 9, 10, Осія 3, 5). Въ частности Амосъ, хотя онъ выступалъ съ проповѣдью въ царствѣ израильскомъ, провозглашаетъ смѣло, что истиннымъ мѣстопробываніемъ Іеговы служить Сіонъ (Ам. 1, 2).—Давидъ сверхъ того извѣстенъ Амосу, какъ славный творецъ религіознаго пѣснопѣнія и музыки (6, 5).

Въ связи съ благодатными преимуществами дома Давидова, пророки упоминаютъ о раздѣленіи царства, какъ о большемъ несчастіи въ исторіи израильскаго народа: Амосъ говоритъ о трещинахъ и проломахъ, которые произошли въ крѣпкомъ дотолѣ политическимъ единствомъ нераздѣльнымъ царствѣ вслѣдствіе отпаденія сѣвернаго царства отъ южнаго (9, 11^b); Осія говоритъ о *двойномъ* преступленіи сѣвернаго царства, подразумѣвая подъ однимъ изъ нихъ уклоненіе Израиля въ ханаанское идолослуженіе (религіозная измѣна), а подъ другимъ—разрывъ съ домомъ Давидовымъ (измѣна политическая). У Амоса въ 7, 13 („въ Веилѣ больше не пророчествуй; *ибо онъ святыня царя и домъ царскій*“) содержится ясный намекъ на учрежденіе Іеровоамомъ I послѣ раздѣленія царствъ культа тельцовъ,—въ данномъ случаѣ на учрежденіе въ Веилѣ національнаго святилища, официально содержимаго на средства царя, который, судя по словамъ священника Амасіи и вполнѣ согла-

сень съ фактами, записанными въ историческихъ книгахъ (3 Цар. 12, 26—33), имѣлъ власть регулировать культъ и назначать къ нему священнослужителей. Существованіе царей въ грѣшномъ царствѣ, есть, по объясненію пророка Осія, дѣло наказующаго поущенія Божія, (Ос. 13, 10, 11), направленаго къ укрѣпленію въ сознаніи народа той истины, что опора Израиля—только въ Іеговѣ (ст. 9). Современная жизнь Израиля сѣвернаго царства носитъ на себѣ всю тяжесть послѣдствій этого двойнаго преступленія: Израиль палъ нравственно такъ глубоко, что подняться ему теперь уже нельзя (Ам. 5, 2) и обреченъ на гибель (Ос. 13, 9). Его спасеніе принадлежитъ будущему, когда онъ исцѣлится отъ упомянутыхъ вѣковыхъ своихъ преступленій; т. е. обратится къ Іеговѣ и къ законному царю своему Давиду (Ос. 3, 5).

Итакъ, историческія воспоминанія пророковъ Амоса и Осія обнимаютъ собою прошлое израильскаго, начиная со дней глубочайшей древности. Несмотря на свой отрывочный характеръ, они составляютъ драгоценный матеріалъ для установленія безошибочнаго взгляда на кругъ религіозно-историческихъ свѣдѣній, которыми жило израильское царство въ 8 столѣтіи до Р. Хр. Изъ этихъ свѣдѣній съ очевидностью открывается, что допророческая исторія Израиля вовсе не была бѣдною внѣшними фактами и духовнымъ содержаніемъ, подобною исторіямъ многихъ языческихъ народовъ, населявшихъ Палестину,—но что это была исторія, отмѣченная въ своемъ раскрытіи необыкновеннымъ богатствомъ религіознаго духа и возвышавшаяся надъ уровнемъ всѣхъ языческихъ религій особенною планомѣрностью. Для пророковъ Амоса и Осія, какъ и для ихъ современниковъ, составляло непогрѣшимый догматъ убѣжденіе; а) что они—отдаленные потомки праотцевъ, которые были избраны и руководимы Іеговой, б) что Іегова, освободивши сыновъ Израиля изъ Египта, сдѣлалъ ихъ Своимъ народомъ; в) подъ особеннымъ попеченіемъ великаго



пророка (Моисея) провелъ ихъ по пустынь, г) даровалъ имъ въ наслѣдіе землю ханаанскую; д) не оставлялъ Израиля и здѣсь Своими милостями; что, наконецъ, е) современная жизнь Израиля съ исторической точки зрѣнія не имѣетъ оправданія, такъ какъ идеаль политическаго бытія Израиля есть національно государственное единство всего совокупнаго народа Божія. Такимъ образомъ историческія воззрѣнія пророковъ затрогиваютъ періоды библейской исторіи, отмѣченные и въ Священныхъ книгахъ: періодъ патріархальный, моисеевъ и ханаанскій—съ раздѣленіемъ послѣдняго на періодъ судей и царей, съ указаніемъ на печальный политическій расколъ въ единомъ царствѣ еврейскомъ и на завершеніе религіозно-политической исторіи народа Божія въ царствѣ будущаго.

Для интересующихся вопросомъ о дѣйствительномъ ходѣ библейской исторіи важно убѣдиться изъ всего этого въ той непреложной истинѣ, что библейскую исторію нельзя начинать только съ Моисея, ибо въ противномъ случаѣ нельзя было бы понять, почему пророкъ Осія рядомъ съ Моисеемъ и его дѣломъ отмѣчаетъ историческое значеніе и до-моисеевой поры, упоминая объ Исаакѣ, Іаковѣ—Израилѣ, Іосифѣ, какъ объ родоначальникахъ не только національнаго, но и религіознаго бытія народа израильскаго. Еслибы все дѣло религіозной реформы у евреевъ принадлежало Моисею и отъ него только надо было бы считать начало самой библейской исторіи, то всего проще было бы нашимъ пророкамъ или совсѣмъ не упоминать о патріархахъ, сведши всѣ корни національно-религіозной жизни къ славному имени Моисея, или упоминать безъ всякаго воплощенія въ ихъ лицахъ объективно-историческаго содержанія. Ясно, что взоръ пророковъ, обращенный на прошлую исторію народа еврейскаго, усматривалъ тамъ не туманныя очертанія полумифическихъ или совсѣмъ мифическихъ существъ, а реальныя историческія лица и именно съ тѣми конкретными очер-

таніями важнѣйшихъ обстоятельствъ ихъ жизни, которыя сохранены для насъ въ священной письменности.

Точно также свидѣтельство Осія о Моисеѣ показываетъ, во-первыхъ, что дѣло Моисея не было продуктомъ только административнаго или субъективнаго его творчества, но имѣло историческую почву въ прошломъ, что осуществлялось оно подъ непосредственнымъ божественнымъ руководствомъ и свое полное раскрытіе имѣло получить лишь въ будущихъ судьбахъ богоизбраннаго народа; во вторыхъ, что его личность, покорившая себѣ безраздѣльно историческій разумъ цѣлаго народа, не была только идеальнымъ образомъ, конкретизировавшимъ въ себѣ лучшія идеи, выработанныя гораздо позже, а была живою историческою величиною, во всемъ размѣрѣ своего громаднаго значенія хранившаяся въ памяти Израиля даже въ вѣка особеннаго потемнѣнія религіозныхъ воспоминаній, какъ это было въ 8 столѣтіи въ сѣверномъ царствѣ. Что касается внутренняго идейнаго содержанія этой исторіи, то для пророковъ, какъ и для ихъ современниковъ прошлая исторія представляется въ общемъ своимъ теченіемъ и отдѣльныхъ событіяхъ осуществленіемъ высшей формы національно-государственнаго бытія израильскаго народа—теократіи. Во всѣхъ моментахъ своего прошлаго Израиль жилъ лишь волею и милостью Іеговы, Который былъ всегда верховнымъ Вождемъ и Направителемъ его жизни и исторіи. Орудіями или проводниками воли и власти Іеговы для Израиля (какъ народа) были прежде всего богоизбранные лица, во главѣ которыхъ стоитъ великій вождь народа Божія—Моисей, и которые съ именемъ пророковъ и назореевъ (Ам. 2, 11) были довѣренными рабами Іеговы (Ам. 3, 7), вѣстниками его ученія и воли (Ам. 7, 14—15). Затѣмъ таковыми же проводниками божественныхъ плановъ были и цари, Богомъ поставленные, Богу подчиненные и предъ Богомъ отвѣтственные за исполненіе Его воли (Ос. 8, 4; 13, 9,—11).



III.

Пророческое самосознание Амоса и Осии.

Понимая историю своего народа, какъ въ собственномъ смыслѣ историю откровений Яговы, Амосъ и Осія выступаютъ въ своей проповѣди съ яснымъ сознаниемъ и своего особеннаго мѣста въ этой исторіи и той роли, которую они чувствуютъ себя призванными выполнить. Свое выступленіе на проповѣдь они сопровождаютъ спокойнымъ, но непоколебимо твердымъ убѣжденіемъ въ божественномъ источникѣ своего слова, въ томъ, что они Яговой призваны дѣйствовать среди и противъ Израиля,—что они вѣстники Яговы, Его пророки,—вслѣдствіе чего они чувствуютъ не только право, но и обязанность говорить и дѣйствовать такъ, какъ они говорили и дѣйствовали среди своихъ современниковъ.

Наименованіе *пророкъ*—נביא (nabi) употребительно въ рѣчахъ обоихъ пророковъ. Амосъ, хотя повидимому рѣшительно отрекается отъ этого названія въ примѣненіи къ себѣ (о чемъ-ниже), въ разказѣ о своемъ призваніи къ пророческому служенію однако называетъ порученіе, данное ему Яговой, глаголомъ того же корня, какъ и слово nabi: „иди, пророчествуй (נבִּיאָה) къ народу Моему, Израилю“ (7, 15). Сверхъ того и въ словахъ, изображающихъ поводъ къ его выступленію на проповѣдь, онъ прямо опредѣляетъ свое призваніе, какъ дѣло пророковъ (3, 7: אֲנִי נְבִיאָה срв. ст. 8: אֲנִי נְבִיאָה מִלְּפָנֶיךָ). Равно и Осія рѣшительно ставитъ свою проповѣдь въ историческую связь съ дѣломъ своихъ предшественниковъ пророковъ—*nebiim* (6, 5, 12, 10, 13).

Оба пророка выразительно отбѣняютъ въ разказахъ о своемъ пророческомъ призваніи чрезвычайное свое богопосланничество, свое призваніе къ пророческой дѣятельности волею и требованіемъ Яговы. Амосъ былъ еекойскій пастухъ и собиралъ сикоморы (1, 7; 7, 14), т. е. былъ челоѣкомъ простой среды, занимался мирнымъ трудомъ, едва дававшимъ необходимыя средства къ существованію. Ничто въ обстановкѣ и условіяхъ его личной жизни не предуказывало на возможность видѣть въ немъ будущаго пророка вообще и пророка сѣвернаго царства въ особенности: онъ былъ іудей, которому, конечно, ближе были интересы его собственного отечества; не имѣлъ онъ ни нарочитой подготовки къ учительному званію, ни какихъ либо особенныхъ въ собственномъ самосознаніи настроеній, предрасполагавшихъ его къ пророческой дѣятельности. По собственному сознанію онъ не былъ ни пророкомъ, ни сыномъ пророческимъ (7, 14). Но Самъ Ягова, когда это оказалось необходимымъ по божественному усмотрѣнію, взялъ его отъ овецъ и облекъ полномочіями пророческаго званія: „Господь взялъ меня отъ овецъ, и сказалъ мнѣ Господь: иди, пророчествуй къ народу Моему, Израилю“ (7, 15). И Амосъ, послушный божественному повелѣнію, покидаетъ свои стада и отечество, и идетъ въ сѣверное царство, чтобы возвѣщать грѣшному народу слова Яговы. Осія также привлеченъ къ дѣлу пророческой проповѣди волею Яговы. По волѣ Яговы (и *сказалъ Господь Осіи: иди, возьми... и сказалъ мнѣ Господь: иди еще... 1, 1; 3, 1*) онъ выступаетъ съ обличеніемъ противъ своего народа, сдѣлавъ по волѣ же Яговы свою семейную жизнь живымъ символомъ великаго суда Яговы съ невѣрнымъ и нечестивымъ Израилемъ.

И свою проповѣднически-наставительную и обличительную миссію среди народа израильскаго пророки понимаютъ, какъ исполненіе этого чрезвычайнаго, обусловленнаго потребностями времени и духовными нуждами народа, богопосланны-



чества, въ которомъ выражается чрезвычайный же божественный промыселъ объ участи тѣхъ, къ кому они посылаются. И тутъ пророки опредѣленно даютъ понять своимъ современникамъ, что они въ своей дѣятельности суть лишь рабы—служители Иеговы, глашатаи Его воли. Они выступаютъ на дѣло и дѣйствуютъ не по собственной инициативѣ, не вслѣдствіе личнаго проникновенія въ возможность тѣхъ или иныхъ послѣдствій отъ сложившихся обстоятельствъ народной жизни, ни даже какъ люди, проникнутые симпатіями къ несчастному, по своей винѣ, народу. Въ послѣднемъ случаѣ напр., Амосъ, связанный чувствами естественной симпатіи съ іудейскимъ царствомъ, могъ найти естественное же примѣненіе своихъ чувствъ у себя на родинѣ, которая давала не менѣ побужденій для пророческой дѣятельности, чѣмъ до извѣстной степени чуждая ему земля израильскаго царства. Нѣтъ, пророки выходятъ на дѣло свое, открываютъ уста свои по непосредственному, вышеестественному опредѣленію. Когда требуютъ того обстоятельства жизни руководимаго Имъ народа, Самъ Иегова активно входитъ въ жизнь избраннаго народа съ опредѣленнымъ рѣшеніемъ и для объявленія этого рѣшенія и прежде исполненія его призываетъ Своихъ рабовъ пророковъ: имъ Онъ какъ бы довѣряетъ Свой планъ нравственнаго воздѣйствія на людей,—въ опредѣленное время и въ опредѣленномъ мѣстѣ какъ бы условливается съ ними касательно содержания и способовъ возвѣщенія людямъ Своего рѣшенія. Эти мысли изложены съ исчерпывающею полнотою и ясностью пророкомъ Амосомъ въ отдѣлѣ 3, 3—8, который мы можемъ разсматривать въ этомъ смыслѣ основоположительнымъ отдѣломъ по вопросу о происхожденія и цѣли пророчества. *Пойдутъ ли двое вмѣстѣ, не словившись между собою?* (Ам. 3, 3). Рѣчь идетъ объ Иеговѣ и Его пророкѣ. Смыслъ изреченія ясенъ: Иегова и пророкъ—первый въ смыслѣ рѣшенія суда надъ народомъ, второй какъ посредникъ между Иеговой и народомъ, выступаютъ въ

тѣснѣйшемъ и внутреннемъ единеніи, участвуютъ сообща въ осуществленіи предпринятаго свыше рѣшенія. Рѣшеніе есть дѣло божественнаго промысла и отъ Иеговы исходитъ; пророкъ же является тутъ, какъ довѣренное лицо, привлекаемое Богомъ въ роли провозвѣстника божественнаго намѣренія всякій разъ по требованію обстоятельствъ. Такъ что разъ пророкъ выступаетъ съ проповѣдью—это есть по данному частному случаю осуществленіе общаго правила откровенія божественной воли людямъ, которое (правило) гласитъ: *„Господь Богъ ничего не дѣлаетъ, не открывъ своей тайны¹⁾, раба мѣ Своимъ, пророкамъ“*,—полное выраженіе котораго таково: надъ жизнью Израиля наблюдаетъ око всевѣдущаго нравственнаго Міроправителя, Который избираетъ чрезвычайныхъ посредниковъ, имъ открываетъ Свой промыслительный планъ воспитанія народа и чрезъ нихъ дѣйствуетъ на совѣсть человѣческую.

И разъ Богъ открылъ Свою волю пророку, послѣдній не можетъ молчать, хотя бы рѣчь его была непріятна слушателямъ и даже сопряжена была съ опасностію жизни для пророка (какъ это имѣло мѣсто въ дѣятельности пророка Амоса при его мужественной проповѣди противъ дома Иеровоама II),—не можетъ молчать, какъ не можетъ оставаться спокойнымъ всякій, кто услышитъ раздавшійся около него голосъ льва. *Левъ началъ рыкать, кто не содрогнется? Господь Богъ сказалъ, кто не будетъ пророчествовать?* (Ам. 3, 3). Амосъ мирно пасъ овецъ на поляхъ еекойскихъ, но вотъ раздался голосъ Иеговы; *иди, пророчествуй къ народу Моему, Израиллю*. И пророкъ долженъ идти по указанію божественнаго голоса, и идетъ безпрекословно, не разсуждая о возможныхъ непріятныхъ для себя послѣдствіяхъ своего выступленія.

¹⁾ וְהַשְׁמַיִם = планъ, результатъ совѣта (E. König, Offenbarungsbegriff II, 143).



Сообразно съ этимъ *быть пророкомъ, проповѣдывать*, но мысли Амоса и Осія, прежде всего другого значить говорить не отъ себя, а отъ имени Іеговы, не свои слова, а слова Іеговы. Поэтому свои обличенія, угрозы, увѣщанія и обѣтованія въ огромномъ большинствѣ случаевъ они предлагаютъ или непосредственно отъ лица Іеговы или своими словами отъ Его имени, и лишь рѣдко изложеніе пророческихъ рѣчей ведется отъ лица самихъ пророковъ. Но и въ послѣднемъ случаѣ рѣчи ихъ излагаются такъ, что дается впечатлѣніе, что пророческая рѣчь только формою своею принадлежитъ пророку, между тѣмъ какъ ея содержаніе и сущность есть голосъ божественнаго вдохновенія. Въ отдѣльныхъ случаяхъ личность пророка до такой степени проникнута чувствомъ богосознанія, до такой степени охвачена озареніемъ свыше, что въ живой передачѣ его слово на протяженіи даже одной мысли переходитъ незамѣтно въ слово самого Іеговы и обратно: начинается рѣчь отъ лица Божія и продолжается пророкомъ (напр. Ам. 3, 1—2 срв. ст. 3 и дал 5, 20 и 21 и слѣд.; Ам. 5, 4—5 срв. 6; 8, 11—15 и др. ¹⁾).

¹⁾ Изъ 146 стиховъ всей книги Амоса только около 60 выражены отъ лица пророка (если въ числѣ послѣднихъ считать и 7, 1—9; 8, 1—2^a и 9, 1^a, гдѣ излагаются видѣнія пророка Амоса и 7, 10—17, гдѣ разсказывается исторія столкновенія пророка съ священникомъ Амасіей); остальные суть изреченія самого Бога. Именно, Амосу принадлежатъ: 1, 1—2; 3, 3—8; 4, 1, 13; 5, 1—2, 6, 11, 13—15, 18—20; 6, 1—7, 9, 13; 7, 1—17; 8, 1—2^a, 4—6; 9, 1^a, 5, 6. У *Осіи*: если не принимать въ расчетъ 1—3 главы, рѣчи самого пророка и слова Божія чередуются такъ: 4, 1—4—говорятъ пророкъ; 5—9—Іегова; 10—11—пророкъ; 12—16^a—Іегова; конецъ 16 ст.—пророкъ; 17—19—Іегова; 5, 1—3—Іегова; 4—7—пророкъ; 8—15—Іегова; 6, 1—3—пророкъ отъ лица народа; 4—11—Іегова; 7, 1—16—Іегова (конецъ 10 ст.—пророкъ); 8, 1—14—Іегова; 9, 1—9—пророкъ; 10—13—Іегова; ст. 14—пророкъ; 15—16—Іегова; ст. 17—пророкъ; 10, 1—8—пророкъ; 9—11—Іегова; 12—15—пророкъ; 11, 1—9—Іегова; ст. 10—пророкъ; 11—12—Іегова; 12, 1—3 пророкъ (4 ст. можетъ быть—Іегова); 5—8 пророкъ; 9—11—Іегова; 12—14—пророкъ; 13, 8—14—Іегова; 15 ст. и 14, 1—4—пророкъ; 5—9—Іегова; 10 ст.—пророкъ. Т. е. изъ 158 стиховъ этого отдѣла (4—14 гл.)—105 ст.—слова Іеговы; причѣмъ многія изъ словъ пророка по своей формѣ таковы, что могутъ быть отнесены тоже къ Іеговѣ.

Поэтому и обращенія пророковъ къ народу израильскому сопровождаются точнымъ указаніемъ ихъ божественнаго источника. Оба пророка употребляютъ слѣдующія обозначенія для своихъ рѣчей со стороны ихъ содержанія и происхожденія: а) *такъ говоритъ Господь* (Ам. 1, 3, 6, 9, 11, 13; 2, 1, 4, 6; 5, 3, 4) или: *говоритъ Господь* (Ам. 1, 5, 15; 2, 3, 11, 16, 3, 10, 15; 4, 3, 6, 8—9, 10, 11; 5, 17, 37; 7, 17; 9, 7, 8, 12); *такъ говоритъ Господь Богъ Саваоѳъ, Вседержитель* (Ам. 5, 16); *говоритъ Господь Богъ* (Ам. 1, 8; 4, 5; 8, 3, 9, 11; 9, 15); *говоритъ Господь Богъ, Богъ Саваоѳъ* (Ам. 3, 13; 5, 27; 6, 8, 14); *сказалъ мнѣ Господь* или: *сказалъ Господь Богъ* (Ам. 7, 3, 6, 8, 15; 8, 2; 9, 1; Ос. 1, 2, 4, 6, 9; 3, 1).

б) *Слово, которое Господь изрекъ* (Ам. 3, 3); *слово Господне* (Ам. 7, 16; Ос. 1, 1, 2; 4, 1).

в) *Слова, слышанныя въ видѣніи* (Ам. 1, 1); *такое видѣніе открылъ мнѣ Господь Богъ* (Ам. 7, 1, 5, 7; 8, 1); *видѣлъ я Господа... и Онъ сказалъ* (Ам. 9, 1).

Изъ этихъ выраженій ясно, что пророки чувствуютъ себя по сравненію съ народомъ какъ бы поднятыми въ другую сферу воспріятій, чувствуютъ себя носителями слова Іеговы, исполненными Духа Божія. Они сознаютъ себя въ такой степени внутренно, всѣмъ существомъ своимъ, связанными съ Богомъ, говорящимъ ихъ устами, что съ полнымъ убѣжденіемъ въ правдѣ своихъ словъ употребляютъ такіа выраженія: отвергнетъ ихъ (сыновъ Израіля) *Богъ мой* (Ос. 9, 17): „Ефремъ стражъ подлѣ *Бога моего* (9, 8). Въ обоихъ случаяхъ разумѣется Богъ, съ Которымъ пророкъ чувствуетъ себя въ непосредственномъ духовномъ общеніи. Въ другомъ мѣстѣ тотъ же Осія объ истинномъ пророкѣ Іеговѣ выражается прямо: онъ есть—*мужъ духа* (אִישׁ רוּחַ), т. е. мужъ Духа Іеговы или орудіе Духа Божія и потому тотъ, кто пренебрегаетъ словомъ пророка, пренебрегаетъ словомъ Іеговы,— есть противникъ и оскорбитель Его, и, какъ богохульникъ, заслуживаетъ тяжкой кары. Послѣдняя мысль особенно полно



раскрыта въ разговорѣ Амоса съ священникомъ Амасіей. Амасія запрещалъ Амосу пророчествовать на Израиля, истолковавъ пророчески-обличительное выступленіе его, какъ попытку произвести возмущенія противъ царскаго дома и заподозрѣвъ такимъ образомъ подлинно религіозный, вдохновенный смыслъ его проповѣди. Четыре раза въ краткомъ словѣ къ Амасіи пророкъ усиленно отмѣняетъ, что его рѣчь есть слово Іеговы и, наконецъ, именемъ же Іеговы предрекаетъ ему и его дому страшную участь: безчестную смерть жены, убіеніе дѣтей и его собственную смерть въ *нечистой* землѣ (Ам. 7, 15—17). Вражда противъ пророка Іеговы, по слову Осіи (9, 8^о), возможна лишь тамъ, гдѣ служатъ уже не Іеговѣ, не истинному, а *своему* богу (вражда противъ пророка въ домѣ *бога его*—Ефрема).

Все это показываетъ, что пророки со всею рѣшительностью отрицаютъ субъективное творчество въ томъ, что проповѣдуютъ; они съ совершенною ясностью сознаютъ, что ихъ пророческое слово не есть продуктъ ихъ рефлексіи, внутреннихъ переживаній, ихъ надеждъ или желаній, но сообщено имъ непосредственно отъ Бога. Замѣчательно въ этомъ случаѣ употребленный у Ос. 1, 2 предлогъ בְּ вмѣсто обычнаго מִן въ соединеніи съ אֵל въ значеніи обращаться съ рѣчью къ кому, говорить, начинать рѣчь съ кѣмъ,—сочетаніе, исключющее всякую возможность понимать слова пророка, какъ плодъ его внутренняго размышленія, и опредѣленно указывающее на воспріятіе душою пророка божественнаго слова *извнѣ* (срв. Іер. 20, 9; 15, 16; Іезек. 2, 8; 3, 3¹). Безъ сомнѣнія тоже значеніе имѣютъ и другіе обороты рѣчи, гдѣ для обозначенія способа полученія божественнаго откровенія пророки употребляютъ (Ам. 7, 15; 8, 2; Ос. 1, 2, 4, 6; 3, 1) глаголъ $\text{אָמַר$ съ предлогомъ מִן . И въ нихъ пророки выражаютъ сознаніе,

¹) König, O. В. II, 180—182.

что источникъ ихъ пророческихъ знаній—не ихъ сердце, но божественное слово, исходящее изъ устъ Іеговы. Еще отчетливѣе та же мысль объ объективномъ источникѣ божественнаго откровенія утверждается пророками въ другихъ выраженіяхъ, гдѣ они говорятъ о словѣ Іеговы: Ам. 3, 7: *Іегова открываетъ свою тайну пророкамъ* Срв. 4, 13: *объявляетъ человеку намѣренія его*; 4, 2: *клялся Господь святостью своею, что...* (Также 6, 8; 8, 7). Первое выраженіе особенно важно потому, что въ немъ говорится не просто о сообщеніи пророкамъ божественнаго слова, но объ откровеніи имъ Іеговою *Его* божественнаго плана (рѣшенія или намѣренія), касающагося будущей судьбы Израиля,—т. е. того, что уже никакимъ образомъ не могло возникнуть или быть произведено силами души самого пророка. Въ изреченіяхъ Ос. 11, 10: *какъ левъ, Онъ (Іегова) дастъ мласъ свой*,—Амос. 1, 2: *Господь возрелитъ съ Сіона, и дастъ голосъ свой изъ Іерусалима*; 3, 8: *левъ началъ рыкать, кто не содрогнется? Господь Богъ сказалъ; кто не будетъ пророчествовать?*—выражено сознаніе, что откровеніе идетъ извнѣ, отъ Іеговы и направляется къ человѣку съ особенною, необыкновенною силою и воспринимается или должно восприниматься тѣмъ, кому оно предназначается, тоже въ чрезвычайномъ состояніи душевной взволнованности (см Ос. 11, 10: *и встрепенутся* къ Нему сыны съ запада; Ам. 1, 2: *восплачутъ* хижины пастуховъ и *иссохнетъ* вершина Кармила... 3, 8: *кто не содрогнется?*) При этомъ пророки съ точностью отмѣчаютъ, какъ это видимъ напр., изъ разсказа Амоса о его призваніи, время, когда было открыто имъ слово Іеговы,—указаніе, не допускающее предположенія объ изреченіи пророческой рѣчи послѣ продолжительнаго размышленія или длительнаго процесса выработки религіозныхъ воззрѣній, лишь по завершеніи котораго можетъ слѣдовать пророческая проповѣдь этихъ воззрѣній среди народа. Наконецъ, въ разсказѣ пророка Амоса о первыхъ двухъ



видѣніяхъ мы встрѣчаемъ еще двѣ черты, не позволяющія смотрѣть на пророческія откровенія, какъ на результатъ личнаго творчества пророка; а) откровеніе часто не есть ничто сразу въ готовомъ видѣ данное: пророкъ *ожидаетъ* его, размышляетъ о его смыслѣ и когда смыслъ его уясненъ имъ, пророкъ б) ходатайственно возражаетъ противъ него, умоляетъ Ягову пощадить Іакова, не наказывать его, такъ какъ „онъ очень малъ“ (7, 2. 5). И Ягова уступаетъ ходатайству Своего пророка (см. 3 и 6). Въ обоихъ случаяхъ актъ пророческаго воспріятія изображается въ такой формѣ, что совсѣмъ не остается мѣста предположенію о субъективномъ источникѣ пророческаго слова, только, въ душѣ пророка происходящемъ и только его личными силами обусловленномъ возникновеніи извѣстныхъ теоретическихъ религіозныхъ истинъ; напротивъ, совершенно раздѣльно представляются два момента въ процессѣ возникновенія пророческаго воспріятія: объективный сверхнатуральный (и онъ главный)—божественное воздѣйствіе на пророка и субъективный—пріятіе этого воздѣйствія душою пророка, который сохраняетъ всю ясность сознанія своего воспринимающаго участія въ этомъ сверхъестественномъ актѣ.

Такимъ образомъ первый и основной моментъ, который выдвигается прор. Амосомъ и Осіей и который имѣетъ главенствующее значеніе во всемъ ихъ религіозномъ міровоззрѣніи, таковъ: религіозная вѣра, истинное богопознаніе, проповѣдниками котораго они являются, опредѣляется въ своемъ подлинномъ существѣ факторомъ сверхъестественнымъ.

Было ли подобное убѣжденіе пророковъ Амоса и Осіи въ ихъ божественномъ посланничествѣ, въ ихъ живомъ общеніи съ Богомъ плодомъ самообольщенія или тенденціознаго присвоенія своимъ рѣчамъ не принадлежащаго имъ богодухновеннаго характера?—Данныя, непосредственно открывающіяся изъ тона рѣчей и характера самихъ проро-

ковъ, свидѣтельства современниковъ пророковъ, наконецъ, историческія показанія, которыми пр. Амосъ и Осія утверждаютъ внутреннее родство своего дѣла съ пророчествомъ прошлой исторіи, показываютъ, что пророческое самосознаніе Амоса и Осіи покоится на реальномъ фактѣ сверхъестественности ихъ религіозно-учительной миссіи.

а) Неотразимое впечатлѣніе совершенной истинности, искренности и ясности слова и убѣждений и въ частности—убѣжденія касательно божественнаго источника религіозныхъ идей—есть первое впечатлѣніе отъ рѣчей Амоса и Осіи,—безспорное даже для тѣхъ изслѣдователей религіозныхъ воззрѣній и проповѣди нашихъ пророковъ, которые далеки отъ мысли этому факту придавать надлежащее значеніе и дѣлать изъ него правильный выводъ¹⁾. Высота ихъ интеллигентности (въ благороднѣйшемъ значеніи этого слова), достигнутая ими ступень яснѣйшаго религіознаго познанія и тончайшаго нравственнаго сужденія служатъ наилучшимъ ручательствомъ за то, что въ лицѣ пророковъ Амоса и Осіи мы имѣемъ людей цѣльнаго нравственнаго характера, неспособныхъ впасть въ самообольщеніе,—тѣмъ болѣе неспособныхъ обманно облекать свои рѣчи авторитетомъ богодухновеннаго слова. Люди, о которыхъ такъ часто и настойчиво говорятъ, какъ о творцахъ „этического“ монотеизма, которые безъ малѣйшаго колебанія и страха мужественно противостояли цѣлой эпохѣ и поднимали свой голосъ противъ современниковъ, пренебрегая насмѣшками, ненавистью и даже личною безопасностью, непреклонные въ своихъ обличеніяхъ,—„герои нравственности и мученики въ терпѣніи“ (König) не могли лгать себѣ и другимъ.

¹⁾ См. *Kuonen*, *Volksrel. u. Weltrel.*, 91—92, 102; *B. Stade*, *Bibl. Theolog.* 206—208; *Maybaum*, *Die Entwicklung d. Israelit. Prophetentums*, 61; *Nowack*, *Amos u. Hosea*, 16; *Die Entstehung d. Israelit. Religion*, 26, 1895, Strassburg.



б) Не надо забывать при этомъ, что упомянутыя самосвидѣтельства пророковъ Амоса и Осіи были совершенно открыты для сторонней провѣрки, для суда и контроля современниковъ. Въ формѣ живой рѣчи они были обращены къ народу т. е. имѣли въ виду и должны были предполагать определенное къ себѣ отношеніе народнаго религіознаго сознанія. Тѣ, кто слышали пророческую рѣчь, имѣли уже исторически выработанную точку зрѣнія на свое религіозное исповѣданіе, и безъ сомнѣнія, первое, что должно было возбудить въ нихъ рѣчь Амоса и Осіи объ ихъ богопосланичествѣ и божественномъ авторитетѣ ихъ слова, было сопоставленіе пророческаго завѣренія съ существомъ господствующаго въ то время взгляда на формы богообщенія,—и сообразно съ этимъ должна была послѣдовать та или иная, положительная или отрицательная оцѣнка этого завѣренія. Какъ же были приняты народомъ слова пророковъ Амоса и Осіи объ ихъ божественной миссіи?

Изъ того немногаго, что въ этомъ отношеніи можно извлечь изъ пророческихъ рѣчей, открывается прежде всего, что сознанію Израиля совсѣмъ не чуждо и не незнакомо было явленіе чрезвычайныхъ богооткровеній и что уже по одному этому современники Амоса и Осіи не могли отнестись отрицательно къ возможности появленія въ ихъ средѣ особыхъ людей съ божественными полномочіями. Какъ бы кто ни думалъ о религіозномъ богатствѣ или бѣдности народнои вѣры Израиля времени Амоса и Осіи, одно безспорно, что элементомъ этой вѣры было между прочимъ признаніе возможности полученія откровенія отъ Бога. Прор. Амосъ удостовѣряетъ, что Израилю его дней знакомо было откровеніе слова Божія. Израиль знаетъ, какое значеніе имѣеть слышаніе словъ Господнихъ. Для истиннаго почитателя Иеговы слышаніе слова Божія—это тоже, что питаніе хлѣбомъ и утоленіе жажды (8, 11—12). Горе и грѣхъ его лишь въ томъ, что онъ, забывши настоящіе подлинныя источники

словъ Господнихъ, питается изъ мутныхъ источниковъ. Последнюю мысль имѣеть въ виду и Осія въ 4, 12; 9, 7—8 и 4, 5. Въ первомъ изъ этихъ мѣстъ, пророкъ, обличая отъ имени Иеговы религіозное отступленіе Израиля отъ своего Бога, говоритъ о *вопрошеніи* народомъ идоловъ и о такъ называемой рабдомантіи: *народъ Мой вопрошаетъ свое дерево, и жезлъ его даетъ ему отвѣтъ*. Какъ сообщеніе о фактѣ изъ современной пророку религіозной жизни Израиля, эти слова, повидимому, характеризуютъ только одну изъ низшихъ и едва ли не самую нелѣпую, распространенную въ сѣверномъ царствѣ форму боговопрошенія: народъ въ затруднительныхъ случаяхъ своей жизни обращается къ дереву т. е. терафимамъ (3, 4) или къ жезлу съ цѣлью отъ идоловъ получить отвѣтъ или прорицаніе касательно будущаго. Но въ словѣ пророка ясно слышится больше простого установленія факта существованія у Израиля идолопоклонства и суевѣрія. Мысль пророка все время досихъ поръ вращалась около главнаго грѣха Израиля, — его измѣны Иеговѣ. И въ данномъ стихѣ пророкъ занятъ тѣмъ же: Израиль отступилъ, блудодѣйствуи, отъ Бога своего, и поэтому, вмѣсто того, чтобы обращаться за откровеніями къ своему Богу, вмѣсто того, чтобы о судьбѣ своей узнавать изъ законнаго пророческаго источника, онъ обращается къ бездушному дереву (идолу) или (еще хуже) прибѣгаетъ къ суевѣрнымъ гаданіямъ. Очевидно, только такой смыслъ можетъ имѣть намѣренное противопоставленіе, сдѣланное въ словахъ пророка: *Мой народъ... вопрошаетъ свое дерево*.

Мысль о знакомствѣ Израиля съ сверхъестественнымъ откровеніемъ и именно въ формѣ пророчества выражена ясно у пророка Осіи и въ 9, 7—8. Пророкъ предрекаетъ здѣсь (ст. 9) неотвратимую гибель грѣшному царству и видитъ одну изъ причинъ этого несчастія въ существованіи у Израиля ложнаго пророчества. Ефремъ (=Израиль, сѣверное царство), говоритъ пророкъ, выжидаетъ откровеній



подлѣ Бога *моего* (=подлѣ истиннаго Бога—Иеговы, исповѣдуемаго пророкомъ)¹⁾ т. е. слѣдуетъ или довѣряетъ своимъ собственнымъ, не Иеговой вдохновляемымъ пророкамъ (разумѣются пророки Ваала срв. Іер. 23, 13). Такимъ обр. роковое заблужденіе Израиля, по убѣжденію пророка, въ томъ, что Израиль, имѣя подлѣ себя истинное пророчество Иеговы въ лицѣ пророка Осіи, пренебрегаетъ имъ, болѣе того—враждебно относится къ нему (ст. 8^b срв. Ам. 7, 10—17) и пользуется органами ложныхъ откровеній.

Въ другомъ мѣстѣ тотъ же пророкъ, говоря объ истинномъ пророчествѣ, отличаетъ отъ него пророчество ложное, которому предрекаетъ погибель вмѣстѣ съ нечестивымъ народомъ и священниками. *И ты падеши днемъ, и пророкъ падетъ съ тобою ночью* (Ос. 4, 5 срв. 9). Рѣчь идетъ здѣсь о наказуемыхъ пророкахъ въ смыслѣ собирательномъ и не о пророкахъ Ваала, а объ лицахъ, выдававшихъ себя за служителей Иеговы, ибо и народъ и пророки его въ данномъ мѣстѣ подвергаются обличенію за нечестивое почитаніе Иеговы въ формахъ языческаго культа. Такимъ образомъ для Осіи не составляетъ тайны, что среди его современниковъ есть пророки, пользующіеся именемъ Ие-

¹⁾ Текстъ стиха труденъ для пониманія. Поэтому у экзегетовъ существуетъ разногласіе въ его истолкованіи. Смыслъ выраженія уясняется въ зависимости въ 1-хъ отъ того, какъ понимается слово, употребленное пророкомъ въ примѣненіи къ Ефрему и переведенное порусски и славянски „стражъ“. Преобладаетъ толкованіе этого слова (евр. לִשְׂמֵרָה partic. отъ לָשַׁר) въ смыслѣ „выжидатель“ пророчествъ или божественныхъ откровеній срв. Іер. 6, 17; Іез. 3, 17; Ис. 52, 8; Авв. 2, 1), каковой смыслъ есть вторичный, производный отъ первоначальнаго „башенный сторожъ“ (какъ въ 4 Цар. 9, 17—20; 2 Цар. 18, 24—27; 1 Цар. 14, 16); во 2-хъ—въ зависимости отъ пониманія слова *подлѣ* (Бога моего). Евр. לְפָנָיִם въ сочетаніи съ *Zoreh* (выжидатель) по свойству языка правильнѣе понимать именно, какъ предлогъ *подлѣ, возлѣ*, т. е. какъ выраженіе внѣшняго отношенія (*Hitzig*, 105, *Keil* 89, *Scholz* 118), а не въ значеніи *противъ* (какъ *Umbreit*, 59, 62; *Nowack* 170, ср. *Вродовичъ*, 322—323). Въ послѣднемъ значеніи—*противъ* לְפָנָיִם соединяется только со словами, выражающими борьбу, споръ (*Scholz*, 118).

говы не по праву и самозванно, очевидно, выдающіе себя за органы откровенія воли Иеговы. Пророкъ Осія, предсказывая погибель этимъ пророкамъ вмѣстѣ съ обольщаемымъ ими народомъ, и здѣсь подчеркиваетъ неразуміе Израиля, идущаго искать себѣ истины у ложныхъ пророковъ, тогда какъ у него должны быть и были пророки истинные.

Но современники Амоса и Осіи знали и признавали явленіе пророчества въ той именно формѣ и значеніи, какое признавали за нимъ сами пророки. Это съ достаточною опредѣленностью открывается изъ того, какъ понялъ Амоса главный священникъ вееильскаго святилища Амасія, когда Божій пророкъ явился въ Вееиль съ проповѣдью на домъ Іеровоама. Въ томъ, какъ онъ отнесся къ Амосу и какъ онъ характеризуетъ его дѣятельность, мы имѣемъ на лицо полностью выраженное народное воззрѣніе на пророчество,—тѣмъ болѣе цѣнное, что оно высказано однимъ изъ главныхъ руководителей государственной религіи. И это воззрѣніе въ той части, которая касается существа пророческой дѣятельности, заключаетъ въ себѣ признаніе этого явленія общеизвѣстнымъ фактомъ. Амасія, какъ извѣстно, весьма враждебно отнесся къ выступленію Амоса, готовъ былъ примѣнить къ нему даже мѣры правительственной репрессіи, лишь бы заставить Амоса замолчать, но, дѣйствуя такъ рѣшительно противъ пророка Божія, онъ имѣлъ въ виду лишь неприемлемое и возмутительное съ его точки зрѣнія *содержаніе* пророческой проповѣди. Между тѣмъ противъ Амоса, какъ представителя пророческаго званія, онъ не возражаетъ. Въ его рѣчи противъ Амоса нѣтъ ни одного слова, которымъ отрицалось бы пророчество, какъ таковое. Напротивъ, ратуя противъ неумѣстности и вреда его смѣлой рѣчи (Амосъ производитъ возмущеніе противъ царя въ Вееиль, который есть святины царя и царскій домъ, 7, 10, 13), Амасія видитъ въ Амосѣ представителя религіознаго института, хорошо знакомаго и ему и его современникамъ.



Въ примѣненіи къ Амосу онъ употребляетъ термины, которые имѣли, очевидно, въ его время устойчивое значеніе и опредѣляли явленіе, давно всѣмъ извѣстное и всѣми признаваемое. Для Амасіи и стало быть для его современниковъ Амось есть провидѣцъ (לִּיָּדָע), а то, что онъ возвѣщаетъ—пророчество („тамъ—въ Іудеѣ—пророчествуй, въ Веелѣ не пророчествуй אֲנִי אֶבְרָא, אֲנִי אֶבְרָא). Пусть даже, какъ по видимому допускаетъ Амасія, Амось не стоитъ на высотѣ пророческаго призванія, говоритъ не въ тонѣ господствующему настроенію, но пророчество само по себѣ, какъ форма выраженія божественнаго откровенія, независимо отъ мѣста и времени его возвѣщенія, для Амасіи есть явленіе вполне понятное. Болѣе того: изъ словъ Амоса, сказанныхъ въ отвѣтъ на совѣтъ Амасіи (идти въ Іудею и тамъ пророчествовать) видно, что во дни Амоса пророчество извѣстно было въ двойной формѣ: различались пророки (nabi-nebitim) и сыны пророческіе (beni-nebitim): „я не пророкъ, говоритъ Амось, и не сынъ пророка“ (7, 14).

Но если, на основаніи приведенныхъ ссылокъ, можно лишь гадательно говорить о томъ, что народъ понималъ и зналъ истинное пророчество, какъ божественное учрежденіе и какъ средство сообщенія божественныхъ откровеній для блага Израиля, то въ другихъ мѣстахъ изъ книгъ нашихъ пророковъ эта истина общенароднаго религіознаго сознанія утверждается съ совершенною опредѣленностью. Мы видѣли, какъ смѣло и убѣжденно говорятъ пророки о своемъ богопосланичествѣ. Такой тонъ рѣчей мыслимъ лишь въ устахъ людей, которые имѣютъ за собою не только простые факты существованія въ народѣ тѣхъ или иныхъ формъ необычайнаго общенія съ міромъ божественной жизни, но и положительную, твердую точку опоры въ историческихъ преданіяхъ прошлаго, не отвергаемаго, а единодушно признаваемаго народомъ. И дѣйствительно, то, что говорили Амось и Осія о своемъ божественномъ при-

званіи, отнюдь не было отрѣшено отъ ихъ историческаго воззрѣнія вообще на дѣло божественнаго руководства исторіей народа израильскаго. И въ этомъ отношеніи взглядъ пророковъ цѣликомъ и непосредственно примыкаетъ къ историческому воззрѣнію народныхъ массъ. Пророкъ Амось выражаетъ это со всею рѣшительностью. Въ первыхъ же своихъ обличительныхъ словахъ, обращенныхъ къ погрязшему въ нечестіи Израилю, пророкъ обращается къ народному сознанію, и въ историческомъ опытѣ самого народа указываетъ съ одной стороны мотивъ для своего личнаго выступленія, съ другой—основанія, лишающія народъ возможности самооправданія. *Изъ сыновей вашихъ*, говоритъ онъ устами Іеговы, *Я избиралъ въ пророки, и изъ юношей вашихъ—въ назореи; не такъ ли это, сыны Израиля?* (2, 11). Болѣе опредѣленно сказать о знакомствѣ современниковъ съ явленіемъ пророчества, чѣмъ сказалъ въ этихъ словахъ Амось, едва ли было возможно и нужно. Въ краткихъ выраженіяхъ даннаго стиха пророкъ въ тонѣ полной объективности въ защиту своего дѣла, привлекаетъ совѣсть народа, поскольку она коренится въ историческихъ свѣдѣніяхъ, хранящихся въ памяти народной, и утверждаетъ или вѣрнѣе напоминаетъ непреложную истину, что не только его (пророка) религіозно-нравственныя знанія, мысли и жизнь покоятся на объективномъ личномъ самооткровеніи живого Бога, но что и религіозное познаніе самого Израиля, представителемъ котораго былъ пророкъ, въ самыхъ источникахъ относится къ подобнаго же рода откровенію Іеговы. Не впервые въ его лицѣ (пророка Амоса) народъ встрѣчается съ пророческою проповѣдью, какъ съ откровеніемъ свыше;—Амось, выступающій во имя Іеговы, по Его уполномочію и какъ органъ божественнаго руководства религіозно-нравственною жизнью Израиля, не есть первый вѣстникъ божественной воли: Израиль не можетъ не знать—ибо это знаніе включено въ границы его положительнаго историческаго опыта („не такъ



ли это, сыны Израиля?“), не может не знать, что и до него (Амоса) выступали среди народа Божія въ защиту его интересовъ люди, — и не одинъ, а многіе — и тоже, какъ Амосъ, не по собственной инициативѣ, а по особанному божественному избранію: какъ и Амоса, такъ и ихъ (пророковъ и назореевъ) воздвигаль Іегова. (Я избиралъ... говоритъ Господь).

Тотъ же смыслъ не трудно установить и въ упомянутомъ выше изреченіи прор. Амоса о пророчествѣ, какъ о слѣдствіи внутренняго взаимообщенія Духа Божія и души избранника Іеговы (3, 7. 8). Въ той мѣрѣ, поскольку рѣчь Амоса въ данномъ мѣстѣ есть прямое обращеніе къ сознанию народа, она есть не простое провозглашеніе самимъ пророкомъ впервые дознанной или открытой истины объ источникѣ пророческихъ возвѣщеній, но есть провозглашеніе истины, и тутъ подтвержденное безмолвно чувствуемой ссылкой на историческій опытъ народа. *Господь [ничего не дѣлаетъ, не открывъ Своей тайны рабамъ Своимъ, профокамъ... Господь Богъ сказалъ, кто не будетъ пророчествовать?]* Здѣсь выражено больше, чѣмъ только мысль о божественномъ источникѣ пророчества и о томъ, что пророкъ не можетъ не говорить, разъ онъ получилъ откровеніе отъ Бога. Нельзя не видѣть внутренне неразрывную связь этихъ словъ со словами 2, 11 и не признавать, что по отношенію къ послѣднимъ эти слова есть лишь обобщеніе ихъ содержанія; такъ что повторить въ заключеніе словъ 7—8 ст. 2 гл.: *не такъ-ли это, сыны Израиля?* совсѣмъ не было бы, думается, насильственною, ничѣмъ не вызываемой догадкой. Однимъ словомъ, народъ не съ нынѣшняго дня знаетъ пророчество, какъ спасительное откровеніе божественной воли, какъ дѣло милости къ нему Іеговы.

И потому въ особенно тяжкую вину Израилю пророки ставятъ его противленіе своему Богу, поскольку оно выра-

жается именно въ отверженіи пророческихъ наставленій, въ намѣренномъ и упорномъ пренебреженіи спасительными путями, къ которымъ призывали его пророки. Оба пророка многократно касаются этого вопроса въ разнообразныхъ сочетаніяхъ своихъ рѣчей. Амосъ сейчасъ же послѣ того, какъ сказалъ о божественномъ посланничествѣ пророковъ, съ горечью замѣчаетъ: *а вы (сыны Израиля) профокамъ приказывали, говоря; не пророчествуйте* (2, 12), т. е. съ гнѣвнымъ упрекомъ обличаетъ Израиля въ томъ, что онъ, *зная*, какъ часто Іегова для его же пользы посылалъ къ нему Своихъ вѣстниковъ, не только не слушалъ ихъ слова, но насильственно закрывалъ имъ уста, и, стало быть, сознательно отвергалъ любовь Божію (срв. 7, 10—15). Осія нѣсколько разъ возвращается къ той же мысли; тяжела миссія пророка среди грубаго народа, закрывающаго свой слухъ отъ его рѣчей — это горестное заключеніе сопровождаетъ его проповѣдь всякій разъ, какъ только онъ касается религіознаго воспитанія Израиля чрезъ пророковъ, — тяжела не потому, чтобы пророческая дѣятельность была чѣмъ-то неслыханнымъ для народа и требовала бы какихъ нибудь особенныхъ оправданій или доказательствъ для своего признанія. Нѣтъ, Израиль просто по развращенности своей, по своей неблагодарности къ Іеговѣ, упорно равнодушенъ къ рѣчамъ пророковъ Божіихъ; *зная*, откуда идетъ къ нему слово пророческое, не принимаетъ призывовъ къ обращенію на путь забытой истинной вѣры. И это противленіе Израиль обнаруживаетъ издавна. Іегова, возлюбившій Израиля на зарѣ его бытія (11, 1), не переставалъ звать его къ Себѣ чрезъ пророковъ, но онъ уходилъ прочь отъ лица ихъ (ст. 2). И теперь пророки призываютъ народъ къ Богу, къ горнему (срв. 7, 16), но народъ отвергаетъ этотъ призывъ, не отвѣчаетъ на него со всею готовностью (11, 7). Больше того: закоснѣвшій въ отступленіи отъ Іеговы Израиль преслѣдуетъ Его послан-



никовъ ненавистью и враждой: пророки всюду встрѣчаютъ козни (9, 8) ¹⁾.

Въ этихъ изліяніяхъ скорби пророковъ по поводу закоренѣлой холодности народа къ слову истинныхъ посланниковъ Іеговы опять сама собою слышится проникнутая грознымъ предупрежденіемъ истина, что Израиль не вправѣ, — если бы онъ и хотѣлъ это сдѣлать — извинять свое пренебреженіе къ пророкамъ и ихъ увѣщаніямъ незнаніемъ истинныхъ путей божественнаго руководства его жизни: онъ забылъ или не желаетъ вспомнить своей прошлой исторіи, которая хранитъ въ этомъ отношеніи противъ него вѣскія обличительныя свидѣтельства, и свидѣтельства эти онъ не можетъ ни отвергнуть, ни перетолковать въ свою пользу, не поступаясь своею совѣстью. — И если теперь Израилю суждено выслушивать отъ пророковъ слова обличеній, если теперь онъ стоитъ лицомъ къ лицу съ приближающейся страшной грозой, то этого онъ вполне заслужилъ, и долженъ принять это, какъ справедливое возмездіе между прочимъ и прежде всего за свое пренебреженіе къ учительному слову пророка Іеговы. И такъ, говоря о своемъ пророческомъ призваніи, пророки имѣютъ за себя безпристрастный голосъ народнаго сознанія: въ своемъ призваніи и дѣлѣ они стоятъ на твердой почвѣ народнаго историческаго, хотя и затемнѣннаго воззрѣнія. Говоря о себѣ, какъ о посланникахъ Іеговы,

¹⁾ Принимая и здѣсь (Ос. 9, 8) обычную въ рѣчахъ прор. Осіи форму противопоставленія съ одной стороны, а съ другой, связывая сказанное въ 8^б съ выраженной въ 8^а мыслию о враждебности (ненависти) въ домъ бога его (=Ефрема), лучше видѣть въ выраженіи: *профокъ — съто птицелова на вьсѣхъ путяхъ его* указаніе на затруднительное и даже опасное положеніе истинныхъ пророковъ Іеговы въ ихъ дѣятельности среди враждебно настроеннаго къ нимъ народа, и изъяснить данное мѣсто такъ: на всѣхъ путяхъ своей жизни и подвига пророки Іеговы встрѣчаютъ со стороны Израиля ненависть и желаніе какъ бы уловить ихъ коварствомъ въ сѣти для того, чтобы пресѣчь ихъ дѣятельность. Эти ухищренія измышляются въ домъ бога Ефрема, вѣроятно (см. Ам. 7, 10—17) въ веилъскомъ капищѣ (Ос. 8, 5).

они возвращаются въ области сужденій, въ предѣлахъ которыхъ отчетливо сознаютъ, что ихъ безошибочно понимаютъ тѣ, кому они говорятъ и что въ этой области они не могутъ быть опровергнуты. Отсюда беспощадность ихъ обличеній и угрозъ за непослушаніе пророческому слову: „Вы пророкамъ приказывали, говоря: не пророчествуйте. *За то*, вотъ, придавлю васъ, какъ давить колесница... говоритъ Господь“ (Ам. 2, 12—13). „Ты (Амасія) говоришь: не пророчествуй на Израиля, не произноси словъ на домъ Исааковъ. *За это*, вотъ, что говоритъ Господь, жена твоя будетъ обезчещена въ городѣ и т. д. (7, 17), — т. е. пророки говорили въ такомъ тонѣ и съ такою силою вызова, что, если бы народъ не имѣлъ положительныхъ фактовъ изъ своей исторіи, подтверждавшихъ это право пророковъ на обличительную проповѣдь, то, онъ, вообще хорошо знакомый съ приѣмомъ всѣхъ порочныхъ людей выискивать оправданія для своихъ грѣховъ, конечно, не преминулъ бы воспользоваться случаемъ, чтобы уличить пророковъ въ пользованіи такими средствами защиты своихъ полномочій, которыя были доселѣ чужды ему и неслыханы. Между тѣмъ никакихъ слѣдовъ и даже намековъ на подобнаго рода полемику народа съ пророками мы совсѣмъ не находимъ въ книгахъ прор. Амоса и Осіи.

б) Наконецъ, утверждая истину своихъ божественныхъ полномочій на этой непререкаемой народнымъ сознаніемъ основѣ, Амосъ и Осія тамъ, гдѣ къ этому побуждаетъ теченіе ихъ мыслей и рѣчей, желая сдѣлать силу своего божественнаго права пророчествовать и угрожать еще неотразимѣе, обращаются къ исторіи, и ставятъ свое дѣло рядомъ съ дѣломъ своихъ предшественниковъ, такихъ же пророковъ Іеговы, какъ и они сами.

Въ своихъ сужденіяхъ о древнемъ пророчествѣ оба пророка исходятъ отъ убѣжденія, что пророчество есть божественный институтъ, съ которымъ они связаны преимущественно по времени и внутреннимъ родствомъ званія, —



что этот институт воздвигнуть было для цѣлей охранения чистоты вѣры Израиля и для воспитанія его въ преданности Иеговѣ. Богъ, пославшій ихъ къ современникамъ, есть тотъ же Богъ, Который говорилъ и раньше къ Своему народу чрезъ древнихъ пророковъ, и ученіе, которое они (Амосъ и Осія) теперь предлагаютъ своимъ слушателямъ, есть по содержанию и источнику тоже ученіе, которое возвѣщено было Израилю чрезъ ихъ предшественниковъ. И то, что теперь выступаютъ по божественному порученію они—Амосъ и Осія—есть лишь одинъ изъ множества другихъ, раньше повторявшихся фактовъ. Какъ орудіе божественнаго откровенія, пророчество дѣйствовало во всѣ періоды религіозной исторіи народа Божія. Вся прошлая исторія Израиля протекла подъ руководствомъ и одушевленіемъ въ своемъ развитіи присутствіемъ и работою пророковъ. Это были могущественные, Богомъ призванные и божественнымъ Духомъ водимые, стражи духовнаго блага народа израильскаго. Амосъ называетъ ихъ *рабами Иеговы* (3, 7), Осія—живыми носителями словъ устъ Его (6, 5). Ихъ дѣятельность открывается съ самаго начала историческаго бытія Израиля, какъ свободнаго народа. Эту мысль Осія, какъ мы видѣли, выражаетъ очень опредѣленно: „чрезъ пророка вывелъ Господь Израиля изъ Египта, и чрезъ пророка Онъ охранялъ его“ (Ос. 12, 13). Такимъ образомъ, уже первые шаги своей исторической жизни юный (11, 1) Израиль совершилъ съ помощью Божія пророка; чрезъ него Иегова далъ Своему народу свободу отъ кноземнаго ига, сдѣлалъ его Своимъ любимымъ народомъ (Ос. 11, 1; Ам. 3, 2), чрезъ него же Онъ и охранялъ его во время странствованія по пустынѣ. Пророческое участіе въ судьбахъ Израиля не окончилось и послѣ вступленія евреевъ въ землю обѣтованную. Перечисляя благодѣянія Иеговы Израилю, Амосъ (2, 9—11) рядомъ съ изведеніемъ изъ Египта и уничтоженіемъ Аморея ставитъ избраніе для Израиля пророковъ. Давши въ наслѣдіе

Израилю землю аморрейскую и такимъ образомъ положивши начало прочному политическому существованію его въ новой землѣ, Иегова далъ и другое доказательство Своей особенной милости и любви къ избранному народу,—посылать ему не однажды Своихъ пророковъ, которыхъ воздвигалъ изъ сыновей Израиля: *изъ сыновей вашихъ Я избиралъ въ пророки* (Ам. 2, 11).

Какими же полномочіями облечены были пророки, выступавшіе во имя Иеговы среди Израиля? Амосъ и Осія раздѣльно отвѣчаютъ на эти вопросы, опредѣляя пророчество въ прошлой исторіи Израиля такими чертами, которыми характеризуютъ его каноническія книги В. З. Какъ праотецъ народа Божія Іаковъ, возмужавъ, боролся съ Богомъ (Ос. 12, 3), подобно этому и вся религіозная исторія Израиля со дней рожденія его (Ос. 9, 10) въ свободный, Богомъ избранный, народъ шла, по словамъ пророка, тѣмъ же путемъ богоборчества. Поэтому для спасенія его отъ гибели нужны были двоякаго рода воспитательныя мѣры: мѣры положительнаго наученія истинному богопознанію и мѣры прещенія, угрозъ и вразумляющаго наказанія. Эти мѣры и были примѣняемы Иеговой къ Израилю чрезъ пророковъ. Осія и Амосъ по разнымъ поводамъ отмѣчаютъ именно эту двоякую роль своихъ предшественниковъ-пророковъ: и религіозную проповѣдь и возвѣщеніе народу, упорному въ противленіи Богу—божественнаго суда. Пророки прежде всего являлись, по порученію Иеговы, въ роли учителей народа. „Я говорилъ къ пророкамъ, и умножалъ видѣнія, и чрезъ пророковъ употреблялъ притчи“ (Ос. 12, 10). То, что нужно было знать Израилю о Богѣ и объ истинной жизни, это Самъ Богъ свыше открывалъ Израилю чрезъ Своихъ пророковъ. Онъ говорилъ къ пророкамъ т. е. чрезъ слово Свое давалъ имъ откровенія Своей воли. *Умножалъ видѣнія, и чрезъ пророковъ употреблялъ притчи*“, т. е. истины божественнаго ученія, предназначенныя для усвоенія народною мыслию, сооб-



щались Израилю не только чрезъ прямое пророческое наставленіе въ словѣ, но и чрезъ видѣнія и притчи. Для того, чтобы истины откровенія не только достигали слуха народа, но и прочно усвоились его пониманіемъ, Господь чрезъ пророковъ, въ восполненіе положительному наученію, употреблялъ *видѣнія* и *притчи*, т. е. такія формы откровенія, которыя, по своему конкретному характеру, могли легче и глубже запечатлѣваться въ малоразвитомъ сознаніи народа. Видѣнія и притчи ему предлагались *неоднократно*: Иегова чрезъ пророковъ многократно открывалъ (*умножалъ*) видѣнія и не разъ употреблялъ притчи,—конечно, для того, чтобы божественное наставленіе не забывалось народомъ съ теченіемъ времени и при обстоятельствахъ, отвлекавшихъ мысль народа отъ подлинныхъ источниковъ богопознанія къ религиознымъ заблужденіямъ.

Эти откровенія божественной воли (слова, видѣнія и притчи) имѣли цѣлью неослабно держать вниманіе и жизнь Израиля на истинномъ пути вѣры: посредствомъ ихъ пророки Божіи неустанно призывали Израиля къ Иеговѣ: *они звали народъ къ его Богу* (Ос. 11, 2),—т. е. настойчиво напоминали Израилю, что лишь Иегова есть ихъ единственный поклоняемый Богъ и что только служеніе *Ему*—есть жизнь, достойная избраннаго народа.

Но эту положительную учительную стороною проповѣди не ограничивалась дѣятельность пророковъ среди Израиля. Неоднократные случаи увлеченія Израиля чуждыми культами, имѣвшіе мѣсто уже въ началѣ его національной исторіи (Ос. 9, 10), забвеніе имъ, несмотря на частыя пророческія возвѣщенія ему истиннаго ученія, прямого долга быть вѣрнымъ своему Богу, выдвигали задачу болѣе глубокой, такъ сказать, культурной разработки народной души. Нужно было тщательно воспитывать грубыя сердца Израиля такъ, чтобы народъ оказался достойнымъ своего высокаго избранія. Это воспитаніе Израиля и было возложено Иеговой

на пророковъ и совершалось ими. *Я поражаю ихъ* (сыновъ Израиля) *чрезъ пророковъ* (Ос. 6, 5), говоритъ Господь устами Осіи. *Поражаю ихъ*—по буквальному переводу съ еврейскаго *отесывалъ* ихъ чрезъ пророковъ¹⁾, т. е. пророки, по порученію Иеговы, простирали свою воспитательную дѣятельность на всю глубину духовной жизни Израиля, служили въ рукахъ Иеговы орудіями улучшенія духовно-нравственнаго существа народа Божія: какъ грубому дереву или грубому камню придають форму, соотвѣтственную извѣстной цѣли, посредствомъ тщательнаго отесыванія, такъ и Иегова посредствомъ Своихъ пророковъ—наставниковъ въ вѣрѣ и богоугодной жизни старался исправить и улучшить Свой народъ²⁾.

Когда же и эта предупредительная заботливость Иеговы объ Израилѣ сталкивалась съ тупою невосприимчивостью и

¹⁾ צַרַּף значитъ не только рубить, отсѣкать, но и *отесывать* (Keil, 72).

²⁾ У LXX этотъ стихъ читается: ἀπέκτενον τοὺς προφῆτας ἰσραὴλ, ἀπέκτενον αὐτοὺς ῥήματα σβόλατος: „Я истреблялъ пророковъ вашихъ, умерщвлялъ ихъ словомъ усть“. Дается мысль, что рѣчь идетъ о ложныхъ пророкахъ, которыхъ умерщвлялъ Господь. Слав. Иеронимъ объясняетъ чтеніе LXX такъ: ложные пророки были виновниками религиозныхъ заблужденій Израиля, посему Богъ истреблялъ ихъ (напр., при Иліи—450 пророковъ Вааловыхъ, 3 Цар. гл. 18, при—Иуѣ 4 Цар. гл. 10), чтобы лишить Израиля всякаго повода ко грѣху и отнять у него возможность оправдываться тѣмъ, что онъ былъ введенъ въ грѣхъ превратными наставленіями лжепророковъ (Твор. ч. 12, стр. 229—230; срв. св. *Ефремъ Сир.* Твор. ч. 4, 275; *Hitzig*, 94 и др). Но чтеніе LXX не можетъ быть принято, такъ какъ употребленное въ разсматриваемомъ мѣстѣ евр. צַרַּף соединено съ предлогомъ ׀, выражающимъ *орудіе дѣйствія* и можетъ быть передано только въ значеніи *обрубить, отесывать посредствомъ, чрезъ кого*. Равнымъ образомъ *nebit* тутъ не означаетъ ложныхъ пророковъ, но, какъ это опредѣленно устанавливается параллелью בְּאִמְרֵי (словами усть Моихъ),—пророковъ истинныхъ (Keil, 72). И самъ Иеронимъ, повидимому, предпочитаетъ евр. чтеніе, ибо объясняетъ данный стихъ такъ: „Я поражаю (dolavi—обстругивалъ, отесывалъ) васъ чрезъ пророковъ, устрашалъ васъ угрозами, употреблялъ рѣзецъ оговъ и прижиганія, чтобы вы, пренебрегавшіе моею благостью, устрашились гнѣва моего“ (Твор., 229).



упорствомъ народа, тогда милость и попечительность Божія смѣнялась угрозами и наказаніями, тогда посланники Іеговы— пророки выступали грозными вѣстниками суда и гибели беззаконнаго Израиля. Черезъ тѣхъ же пророковъ, которые отесывали грубый народъ, которые вразумляли (Ос. 7, 15) и призывали (11, 2) Израиля къ послушанію и вѣрности Богу—Іегова *билъ* сыновъ Израиля словами устъ Своихъ (Ос. 6, 5), т. е. возвѣщалъ имъ Свой судъ и наказаніе до истребленія смертью включительно. По слову пророка Амоса, такое угрожающее выступленіе пророковъ на проповѣдь совершалось съ законѣрною правильностью вслѣдъ за уклоненіями Израиля въ религіозныя заблужденія. Въ этомъ случаѣ опредѣленіе божественнаго суда (наказать грѣшный народъ за его нечестіе), прежде приведенія его въ исполненіе, открывалось Іеговой пророкамъ и черезъ нихъ объявлялось народу (Ам. 3, 7). Причемъ эта внутренне неизбѣжная связь грѣха народа съ слѣдовавшимъ за нимъ угрожающимъ выступленіемъ пророковъ была настолько привычна и знакома народу изъ опытовъ прошлой исторіи, что для народа не могло казаться удивительнымъ, напротивъ должно было сдѣлаться и было на самомъ дѣлѣ—истиною, что разъ является пророкъ, то онъ выступаетъ съ божественнымъ порученіемъ разбудить уснувшую совѣсть народа устрашающею проповѣдью божественнаго возмездія за грѣхъ,—что онъ, какъ глашатай, извѣщающій городъ о приближающейся опасности, несетъ съ собою божественное рѣшеніе строго взыскать съ народа за его беззаконія. *Реветъ ли левъ въ льсу, когда нѣтъ передъ нимъ добычи? подаетъ ли свой голосъ львенокъ изъ логовища своего, когда онъ ничего не поймалъ? трубитъ ли въ городъ труба, и народъ не испугался бы?* (Ам. 3, 4—6). Такъ и въ порядкѣ божественнаго управленія религіозною исторіей Израиля: несчастіе, постигающее народъ, есть выраженіе божественнаго суда, возвѣщаемого грѣшникамъ устами пророка и предваряемое его появленіемъ. И если теперь раздается

голосъ пророка—раба Іеговы, если голосъ достигаетъ слуха Израиля и потрясаетъ его, то Израиль, знающій исторію явленія пророковъ въ прошломъ, долженъ понять, что это тотъ же голосъ Іеговы, учащій, предостерегающій и угрожающій, который непрерывно раздавался на протяженіи всей его прошлой исторіи. Такимъ образомъ, вся прошлая исторія Израиля есть, по воззрѣнію Амоса и Осіи, исторія постоянного откровенія божественной воли черезъ пророковъ, исторія отеческаго воспитанія грубаго народа въ истинахъ вѣры и въ преданности Іеговѣ.

Нетрудно умотрѣть, что изображеніе пророческой дѣятельности въ прошлой исторіи Израиля сдѣлано нашими пророками не во всей полнотѣ тѣхъ фактовъ, которыми освѣщается эта дѣятельность въ каноническихъ книгахъ ветхаго завѣта: мы не слышимъ здѣсь историческихъ именъ выдающихся пророковъ времени, предшествующаго выступленію пророковъ-писателей, не находимъ подробностей изъ ихъ жизни. Но это понятно—почему. Какъ и во всемъ, что они говорили по поводу прошлой исторіи своего народа, такъ и въ своихъ взглядахъ на значеніе пророчества въ исторіи пророки Амосъ и Осія пользуются историческими справками постольку, поскольку это вызывалось ходомъ ихъ мыслей въ опредѣленный, данный моментъ ихъ проповѣди. Всѣ ихъ сужденія о пророкахъ-предшественникахъ и пророчествѣ вообще сливаются съ ихъ обличительными рѣчами на Израиля и получаютъ свое надлежащее значеніе и смыслъ лишь въ той мѣрѣ, поскольку ими подкрѣпляется и обосновывается ихъ право не столько учить, сколько обличать и угрожать народу судомъ Божиимъ за религіозное нечестіе. Съ этой точки зрѣнія къ прошлой исторіи пророчества они могли обращаться, какъ въ дѣйствительности и обращались лишь какъ къ частному моменту въ построеніи доказательствъ своего божественнаго полномочія и права выступить съ обличительною и угрожающею проповѣдью. Понятно поэто-



му, многихъ (тѣмъ болѣе всѣхъ) и обстоятельныхъ притомъ историческихъ свидѣтельствъ, касающихся прошлой исторіи пророчества, они не могли дать. Для той цѣли, какую они преслѣдовали въ своихъ ссылкахъ на исторію,— ими сказано слишкомъ достаточно. Какъ ни малочисленны эти ссылки, но на нихъ вполне убѣдительно для народа раскрыта или вѣрнѣе возобновлена была въ его памяти та истина, которую они считали главнѣйшею въ израильской религіи и на которой они сосредоточивали преимущественное вниманіе своихъ современниковъ,— что все богатство религіознаго знанія Израиля есть даръ божественной милости, что вся религіозная исторія его совершалась подъ охраною и попеченіемъ великихъ людей съ печатью божественнаго призванія. Пусть не названы имена этихъ людей, но вѣдь для народа, къ сознанию и историческому опыту котораго обращались пророки, имя сказало бы не болѣе убѣдительно, тѣмъ фактъ, скрывающій подъ собою имя: тутъ важно, признавались ли народомъ за дѣйствительно историческіе факты тѣ обстоятельства, о которыхъ Амосъ и Осія упоминаютъ въ общихъ и краткихъ выраженіяхъ. Разъ они народомъ признавались именно такими, какъ это очевидно изъ раньше сказаннаго, тогда упоминаніе или неупоминаніе именъ пророковъ - предшественниковъ не могло сдѣлать рѣчь нашихъ пророковъ болѣе авторитетною въ глазахъ слушателей.

Во-вторыхъ, несмотря на упоминаніе о нихъ лишь въ общихъ намекахъ, явленія прошлой исторіи, связанныя съ пророческой дѣятельностью, безъ особеннаго труда могутъ быть угаданы и представлены съ положительнымъ историческимъ содержаніемъ.

Въ какихъ же формахъ извѣстно было пророчество прошлаго времени Амосу и Осіи?

Кромѣ разсмотрѣнныхъ изреченій о пророкахъ-предшественникахъ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы можемъ почерп-

нуть изъ тѣхъ наименованій, которыя употребляются въ примѣненіи къ древнимъ пророкамъ въ книгахъ прор. Амоса и Осіи. Небольшой отдѣлъ изъ книги прор. Амоса—7, 12—16 въ этомъ отношеніи заслуживаетъ особеннаго вниманія, такъ какъ въ немъ мы находимъ главнѣйшія обозначенія пророческой дѣятельности, извѣстныя во времена пр. Амоса и вмѣстѣ—ясно выраженную пророкомъ оцѣнку явленій, связанныхъ съ этими обозначеніями. Отдѣлъ этотъ читается такъ: 12. *И сказалъ Амасія Амосу: провидѣцъ (וִיחֹזֵק) поиди и удались въ землю Иудину; тамъ ѣшь хлѣбъ, и пророчествуй (אָמַרְתָּ).* 13. *А въ Вевиллѣ больше не пророчествуй (לֹא תִנְבֵא), ибо онъ святыня царя и домъ царскій.* 14. *И отвѣчалъ Амосъ, и сказалъ Амасіи: я не пророкъ (אֲנִי לֹא נָבִיא) и не сынъ пророка (אֲנִי בֶן נָבִיא); я былъ пастухъ, и собиралъ сикоморы.* 15. *Но Господь взялъ меня отъ овецъ, и сказалъ мнѣ Господь: иди, пророчествуй (אָמַרְתָּ) къ народу Моему, Израилю.* 16. *Теперь выслушай слово Господне: ты говоришь: не пророчествуй (לֹא תִנְבֵא), и не произноси словъ на домъ Исаакова“...* Здѣсь о пророческомъ званіи употреблены три наименованія одно Амасіей—*chozeh* и два прор. Амосомъ—*nabi* и *ben-nabi*. Кромѣ того Амасія и Амосъ употребляетъ однокоренное съ *nabi* выраженіе *hinnabeî* (*thinnabeî*). Разговоръ между Амасіей и Амосомъ идетъ въ такомъ тонѣ, что оба бесѣдующіе, очевидно, хорошо понимаютъ, что обозначаетъ каждое изъ этихъ наименованій, т. е. оба подразумеваютъ подъ ними явленія съ опредѣленнымъ содержаніемъ. Отсюда ясно, что во времена Амоса извѣстны были три формы проявленія пророческаго духа: *chozeh*, *nabi* и *ben-nabi*.

Историческій смыслъ послѣднихъ двухъ наименованій не возбуждаетъ сомнѣній. Священные источники подъ словами *nabi* и *ben-nabi*, когда оба эти слова стоятъ рядомъ одно съ другимъ, разумѣютъ извѣстныя явленія пророческаго духа, имѣвшія мѣсто въ особенно трудныя религіозныя и политическіе кризисы библейской исторіи: а) во времена



филистинскихъ утѣсненій при Самуилѣ и б) въ такъ называемый сирійскій періодъ израильской (сѣв. ц.) исторіи (дѣятельность прор. Иліи),—и, слѣдовательно, на вопросъ: кого разумѣлъ пророкъ Амосъ, говоря въ бесѣдѣ съ Амасіей о *nabi* и *ben-nabi*, даютъ отвѣтъ, что пророкъ имѣлъ въ виду пророческія движенія конца періода Судей и времени царей изъ династіи Амвридовъ. Раздѣльное упоминаніе пророкомъ Амосомъ *nabi* и *ben nabi* ¹⁾ вполнѣ соотвѣтствуетъ тому, что изъ канонической священной письменности извѣстно о формахъ проявленія пророчества въ указанные періоды еврейской исторіи. Рядомъ съ такими чрезвычайными (по терминологіи *E. König'a—перваго ранга*) пророками, каковы были за указанное время съ одной стороны пророки: Самуилъ, Гадъ, Нафанъ, Ахія Силомлянинъ, Самей, Михей, сынъ Іемвляя, съ другой: Илія и Елисей, Библия упоминаютъ „союзъ пророковъ“ (1 Цар. 10, 5—10; „союзъ пророковъ“ 1 Цар. 19, 20—24) и „сыновъ пророческихъ“ (3 Цар. 20, 35; 4 Цар. 2 гл., 4—6 гл. 9 гл.)—*beni-nebiim* (пророки *второго* ранга).

Что касается наименованія провидѣць—*chozeh*, то оно было, насколько можно установить по священнымъ книгамъ лишь однимъ изъ обозначеній лицъ пророческаго духа и въ своемъ содержаніи не заключало никакого особеннаго признака, по которому можно было бы носителей этого

¹⁾ Единственное число *ben-nabi* въ данномъ случаѣ не можетъ означать будто пророкъ имѣетъ въ виду (предполагаемое Амасіей) происхожденіе его (Амоса) *по плоти* отъ пророка. Нигдѣ въ Свящ. Писаніи нѣтъ указаній на фамильную передачу пророческаго званія отъ отца къ сыну. Какъ тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о „сынахъ пророческихъ“, подъ *сынами* разумѣлись не плотскія дѣти пророковъ, а члены пророческихъ обществъ, находившіеся въ отношеніяхъ духовнаго сыновства къ своимъ руководителямъ (учителямъ—*отцамъ*), такъ и здѣсь Амосъ употребилъ выраженіе *сынъ пророка*, очевидно, въ томъ же смыслѣ (=изъ числа сыновъ пророческихъ).

имени отличать отъ пророковъ (*nebiim*) въ собственномъ смыслѣ ¹⁾.

Въ такомъ общемъ своемъ значеніи это наименованіе прилагалось къ лицамъ пророческаго званія и во дни пророковъ Амоса и Осіи. Амасія, обращаясь къ Амосу, называетъ его *chozeh* и тотчасъ же даетъ ему увѣщаніе идти и *пророчествовать* въ Іудею; слѣдовательно, по его мнѣнію, (а онъ въ данномъ случаѣ, конечно, говорилъ съ точки зрѣнія давно установившихся взглядовъ на пророковъ) званіе *chozeh* соединялось съ произнесеніемъ пророческихъ рѣчей, т. е. съ изреченіемъ словъ Божіихъ. Точно также и Осія, ссылаясь на прошлую исторію, свидѣтельствуетъ отъ имени Іеговы (12, 11), что въ древности Богъ посылалъ Своему народу пророковъ (*nebiim*) и умножалъ видѣнія (*chazon* срв. также Ам. 7, 1, 4, 8; 8, 1; 9, 1, гдѣ употреблены слова отъ корня *raah*, однозначущаго съ *chazah*).

Какъ относится Амосъ къ этимъ явленіямъ пророческаго духа? Царскій священникъ Амасія примѣнилъ къ нему всѣ три вышеуказанныя наименованія: первое (*chozeh*)—открыто и прямо, вторыхъ два (*nabi* и *ben-nabi*) онъ подразумевалъ, какъ по праву ему принадлежащія, что видно изъ словъ самого Амоса: *я не пророкъ и не сынъ пророка*, каковое выраженіе, очевидно, предлагаетъ безмолвное поясненіе: *какъ ты думаешь*. Первое наименованіе Амосъ принимаетъ; отъ другихъ двухъ, повидимому, отказывается.

Какъ понять рѣшительное съ перваго взгляда нежеланіе Амоса считать себя пророкомъ или сыномъ проро-

¹⁾ Въ Цар. 17, 13 словомъ *chozim* какъ и—*nebiim* одинаково названы органы слова Божія; во 2 Цар. 33, 18 рѣчь идетъ о провидцахъ, говорившихъ царю; Манассіи отъ Господа, Бога Израилева т. е. по откровенію отъ Него: срв. 2 Цар. 7, 17 (1 Цар. 17, 15), гдѣ откровеніе Божіе *пророку* Нафану (2 Цар. 7, 4) названо *chazon*. LXX переводятъ *chozeh* то чрезъ *προφήτης*; (2 Цар. 19, 2; 29, 30; 35, 15), то чрезъ *ὄρα* (4 Цар. 17, 13; 2 Цар. 9, 29; 33, 18; Ам. 7, 12; Ис. 29, 10). См. объ этомъ подробно *Lauter*, 73—77; *E. König*, О. В. II, 29 и дал.



чeskимъ? Значить ли это, что онъ принципиально чуждается этихъ наименованій, какъ унижительныхъ для себя или несоответствующихъ его пониманію истиннаго пророчества?— Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ обозначилъ бы, дѣйствительно, какъ это и допускаетъ критика, что Амосъ ставитъ себя въ рѣшительную противоположность къ древнему, извѣстному и его современникамъ пророчеству, связанному съ наименованіями *nabi* и *ben-nabi*, и, считалъ его явленіемъ достойнымъ всякаго осужденія, свое собственное пророческое званіе разсматриваетъ, какъ нѣчто особенное, новое, высшее и единственно истинное¹⁾. Даетъ ли однако основаніе для такого отвѣта содержаніе бесѣды Амоса съ Амасіей? Тщательный анализъ всего отдѣла 7, 12—16 такому отвѣту не благоприятствуетъ. Въ самомъ дѣлѣ,—что жепаль сказать Амосъ словами: *я не пророкъ и не сынъ пророка?* Могли ли эти слова значить, что Амосъ отрицаетъ свою связь съ исторически извѣстнымъ Амасіи и его современникамъ явленіемъ, обозначеннымъ словами *nabi* и *ben-nabi*? Изъ того, что онъ раньше говорилъ о пророчествѣ, слѣдуетъ обратное, по крайней мѣрѣ—что касается *nabi*. Преслѣдованія и утѣшенія *nebiim* онъ считаетъ за тягчайшее и строго наказуемое Богомъ преступленіе (2, 12); пророковъ-*nebiim* онъ называетъ довѣренными рабами Іеговы, ихъ посланіе къ Израилю онъ разсматриваетъ, какъ даръ милости Божіей и благодѣяніе (2, 11). Наконецъ, въ самой бесѣдѣ съ Амасіей, онъ свое выступленіе объясняетъ, какъ, исполненіе Богомъ даннаго ему порученія *пророчествовать* (7, 15 *hinnabej*) на Израиль, стало быть,—къ пророчеству въ прошлой исторіи, обозначенному словомъ *nabi*, Амосъ не только относится, какъ къ учре-

¹⁾ *Krätzshmar*, *Proph. u. Seher*, 2—3 утверждаетъ, что Амосъ отказывается отъ званія *nabi*, какъ отъ тяжелой для себя обиды; *Cornill*, 15 понимаетъ данное мѣсто въ томъ смыслѣ, будто Амосъ почти съ негодованіемъ отказывается стоять на одной ступени съ этими ищущими пророками.

жденію вообще высшаго порядка, божественному по происхожденію, но по внутреннему существу отождествляетъ съ нимъ и свое призваніе. Отсюда самъ собою дается выводъ, что Амосъ и со своимъ заявленіемъ „я не пророкъ“ далеко былъ отъ мысли „почти съ негодованіемъ“ отдѣлять себя отъ древнихъ *nebiim* или считать себя выразителемъ совершенно новой фазы въ исторіи израильскаго пророчества. А такъ какъ въ данномъ изреченіи онъ дѣлаетъ одинаковую оцѣнку *nabi* и *ben-nabi*, то, стало быть, и къ явленію *ben-nabi* (= *beni-nebiim*) онъ не могъ относиться иначе, чѣмъ къ явленію *nebiim*, т. е. и *beni-nebiim* прошлой израильской исторіи для него есть явленія высокаго значенія. Иной смыслъ изъ даннаго отдѣла возможно извлечь, лишь не принимая въ расчетъ всего построенія бесѣды разсматриваемаго отдѣла. Бесѣда Амасіи и Амоса о пророчествѣ возникаетъ по совершенно опредѣленному поводу, и ведется въ тѣсныхъ рамкахъ обстоятельствъ, точно указанныхъ въ разсматриваемомъ отдѣлѣ. Царскій священникъ и охранитель царскихъ интересовъ—Амасія слышитъ изъ устъ неизвѣстнаго лица возмутительную проповѣдь, направленную противъ царствующей династии и всего царства, которымъ онъ грозитъ гибелью (дому Героваома) и плѣномъ (всему народу). Встревоженный возможными послѣдствіями отъ такой проповѣди, Амасія обращается къ содѣйствію царской власти, очевидно, рассчитывая на то, что безлокойный и опасный возмутитель государственнаго спокойствія будетъ такъ или иначе устраненъ изъ царства. Когда эта мѣра оказалась безуспѣшной (вѣроятно, Героваомъ, находившійся въ то время въ зенитѣ могущества, не придавъ особеннаго значенія появленію Амоса и не раздѣляя тревогъ своего священника¹⁾),—Амасія рѣшается уладить

¹⁾ *Hoonacker*, 276—предполагаетъ, что Амасія отправилъ письмо Героваому о выступленіи Амоса и въ ожиданіи отвѣта убѣждалъ пророка уйти изъ сѣв. царства.



дѣло личнымъ объясненіемъ съ Амосомъ. Изъ его словъ къ Амосу ясно, что онъ Амоса причислилъ къ лицамъ, дѣятельность которыхъ ему извѣстна, а изъ того, что онъ совѣтуетъ Амосу, и какъ мотивируетъ свой совѣтъ, ясно, въ какомъ смыслѣ онъ понимаетъ характеръ и цѣль этой дѣятельности. Онъ совѣтуетъ Амосу уйти въ Іудею изъ израильскаго царства и особенно изъ Веоила, чтобы не подвергать себя вѣрной опасности преслѣдованія и наказанія, такъ какъ Веоиль, куда явился Амосъ съ своею „дерзкою“ проповѣдью, есть святилище царя и тамъ царскій домъ (ст. 13), т. е. мѣсто, гдѣ особенно опасно, по соображеніямъ государственнаго порядка, говорить что ни будь противъ царя и имъ почитаемаго культа. Къ этому въ видѣ аргумента особенной силы Амасія прибавляетъ: *тамъ* (въ Іудеѣ) *тамъ хлѣбъ* и тамъ пророчествуй. Очевидно, что Амасія истолковалъ пророческое выступленіе Амоса съ точки зрѣнія своего пониманія пророческой дѣятельности. По его мнѣнію, пророчествовать значитъ совершать работу, дающую средства къ существованію. И Амосъ (какъ Амасія не колеблясь рѣшилъ) явился въ сѣверное царство, чтобы здѣсь использовать привилегію подобныхъ ему лицъ, носившихъ званіе *nabi* т. е. найти тутъ свой кусокъ хлѣба, заработокъ отъ своей пророческой профессіи. Но тогда, по мысли Амасія, Амосъ избралъ неподходящую обстановку для своего выступленія. Разъ дѣло идетъ о заработкѣ, то лучше пророчествовать тамъ, гдѣ безопаснѣе и больше благопріятныхъ условій для матеріальнаго обезпеченія путемъ пророчествованія. Изъ словъ Амасія ясно, что, во-первыхъ, для него Амосъ есть прозорливецъ, во-вторыхъ,—прозорливость Амасія отождествляетъ съ пророчествомъ въ смыслѣ *nabi* („пророчествуй“—„не пророчествуй“). Какъ бы угадывавая мысль священника, Амосъ сводитъ представленія Амасія о пророчествѣ коротко къ двумъ обозначеніямъ и ему и Амасія хорошо извѣстнымъ: *nabi* и *ben-nabi*—т. е. просто

заявляетъ, что Амасія причисляетъ его, Амоса, или къ *nabi* или къ *ben-nabi*, т. е. или къ категоріи *nabiim* или къ категоріи *beni-nabiim*. Наконецъ, Амасія высказываетъ подозрѣніе по отношенію къ Амосу, что его выступленіе имѣетъ корыстную цѣль.

Какъ же долженъ былъ Амосъ отвѣтить на подобную рѣчь Амасія? Очевидно, въ своемъ отвѣтѣ онъ долженъ былъ имѣть въ виду всѣ моменты рѣчи своего собесѣдника. Прежде всего Амосъ долженъ былъ отвѣтить на сужденіе Амасія въ той части его рѣчи, когда онъ причисляетъ его къ лицамъ одной изъ названныхъ категорій: *nabiim* или *beni-nabiim*. Амосъ это и дѣлаетъ; *я не пророкъ и не сынъ пророка*, говоритъ онъ, т. е. къ разряду этихъ пророческихъ лицъ Амосъ не принадлежитъ. Но въ такомъ видѣ отвѣтъ не заключаетъ отрицанія Амосомъ явленія *nabiim* и *beni-nabiim*. Этимъ отвѣтомъ далѣе покрывается и та часть рѣчи Амоса, гдѣ послѣдній говоритъ о пророчествѣ, какъ о способѣ прокормленія. „*Я не пророкъ и не сынъ пророка*“ заявляетъ Амосъ, т. е. желаетъ сказать пророкъ, я не принадлежу къ числу лицъ, къ которымъ могло бы относиться подозрѣніе Амасія: лица съ именемъ *nabi* и *ben-nabi*—это допускаетъ Амосъ—могутъ подвергаться такимъ подозрѣніямъ (по праву или несправедливо—Амосъ не рѣшаетъ), но онъ свободенъ отъ этихъ подозрѣній, потому что онъ не принадлежитъ ни къ *nabi*, ни къ *ben-nabiim*. Заключается ли тутъ осудительное отношеніе Амоса къ *nabiim* или къ *beni-nabiim*? Очевидно, нѣтъ. Отрицая, что онъ *nabi* или *ben-nabi*, Амосъ только признаетъ, что при другихъ условіяхъ, именно—будь онъ дѣйствительно *nabi* или *ben-nabi*, подозрѣніе веоильскаго священника могло бы подходить и къ нему, т. е. онъ признаетъ, какъ фактъ, что съ званіемъ и дѣятельностью *nabi* и *ben-nabi* можетъ *между прочимъ* соединяться и способъ матеріальнаго обезпеченія



лицъ этого званія и дѣятельности ¹⁾, и что подобное обстоятельство могло подавать поводъ къ ложному обвиненію пророковъ въ своекорыстіи. Но это опять отнюдь не даетъ основанія заключать, что самъ пророкъ раздѣляетъ сужденіе Амасіи и готовъ считать признакомъ не истиннаго пророчества кормленіе отъ пророческой дѣятельности, а не пользование такимъ способомъ обезпеченія считать признакомъ подлиннаго пророчества. Еслибы даже изъ краткихъ словъ пророка можно было усмотрѣть указаніе на опредѣленный фактъ существованія такой компрометирующей пророковъ молвы (чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ въ рѣчи Амоса), то личное отношеніе къ этому пророка—послѣ вышесказаннаго о взглядѣ его на званіе *nabî* и *ben-nabî*—могло быть только таково, какимъ бываетъ мнѣніе благоразумныхъ людей, имѣющихъ дѣло съ людскою молвою, очень часто и легко склонною заподозривать низкія побужденія даже въ дѣлахъ безусловной нравственной чистоты,—т. е. отношеніе или безразличное или отрицательное.

Наконецъ, еслибы изъ бесѣды Амоса съ Амасіей можно было вывести заключеніе, что во время Амоса общества сыновъ пророческихъ дѣйствительно подверглись испытанію или сдѣлались предметомъ недостойнаго подражанія ²⁾, то и тогда сужденіе Амоса *о самомъ существѣ этихъ обществъ* не могло быть отрицательнымъ: „Искаженіе чего либо необходимо предполагаетъ то, что искажается и недостойные подражатели должны были имѣть предъ глазами истинный предметъ подражанія“ (*Вержболовичъ*, 286).

¹⁾ Признаніе этого факта у Амоса могло опираться на 1 Цар. 9, 7, 8, гдѣ сообщается, что въ древнее время обращавшіеся къ *chozeh* не уходили, не сдѣлавъ ему подарка (срв. 4 Цар. 4, 8; 5, 16).

²⁾ Указаніе на положительные факты злоупотребленія званіемъ пророческимъ (въ смыслѣ извращенія его идеи въ ложномъ, корыстномъ пророчествѣ) можно видѣть у Мих. 3, 5—7, срв. Ис. 30, 10.

Но пока разговоръ Амоса съ Амасіей ведется въ предѣлахъ этихъ мыслей, рѣчь его еще не заключаетъ въ себѣ оцѣнки пророчества *по существу*. Сужденіе же о пророчествѣ по существу дается вторымъ моментомъ отвѣтной рѣчи Амоса именно тамъ, гдѣ пророкъ дѣлаетъ противопоставленіе между своимъ пророческимъ призваніемъ и тѣмъ, что онъ самъ подразумеваетъ подъ употребленными Амасіей терминами *профокъ* и *сынъ пророческій*. *Я не профокъ и не сынъ профока* говоритъ Амосъ, я былъ *пастухъ*, и *собиралъ сикоморы*. Но *Господь* *взялъ меня отъ овецъ* и сказалъ мнѣ *Господь*: иди пророчествуй къ народу Моему, Израилю“ (см. 14—15). Чтобы правильно понять сдѣланное въ этихъ словахъ противопоставленіе, надо рѣшить, что чему здѣсь противопоставляется и въ какомъ смыслѣ. Тутъ возможно двойное рѣшеніе: 1) Или Амосъ противопоставляетъ *свое призваніе Іеговой*—профессіи лицъ, извѣстныхъ ему и Амасіи съ именами *nabî* и *ben-nabî*. Тогда противопоставленіе будетъ имѣть такой смыслъ: *я профокъ Іеговы*, Имъ призванный къ пророческой дѣятельности, и потому званіе *nabî* и *ben-nabî* чуждо мнѣ и не соответствуетъ моимъ высокимъ полномочіямъ; и стало быть тогда *nabî* и *ben-nabî*, по Амосу, явленія, не имѣющія ничего общаго съ подлиннымъ пророчествомъ. Или пророкомъ противопоставляется съ одной стороны *nabî* и *ben-nabî*, а съ другой—его пастушеское званіе до пророческаго выступленія. Тогда противопоставленіе будетъ звучать въ устахъ пророка такъ: *я былъ* (до призванія своего) *пастухъ*, и *собиралъ сикоморы* и потому званіе *nabî* или *ben-nabî*, какъ обозначающее людей иного происхожденія и положенія, не можетъ быть примѣнено ко мнѣ; и стало быть тогда сужденіе пророка о существѣ *nabî* и *ben-nabî* не заключаетъ въ себѣ отрицательнаго содержанія. Первое толкованіе вызываетъ два неустрашимыя возраженія: во-первыхъ, одно изъ двухъ: или Амосъ въ ст. 14 отрицаетъ принципиально пророчество съ именемъ *nabî*, но тогда онъ



оказывается въ противорѣчii съ самимъ собою, ибо, какъ мы видѣли, пророковъ—*nebiim* онъ цѣнитъ высоко (2, 11; 3, 7) и себя по божественному призванiю причисляетъ къ *nabi* (ст. 15); или онъ мыслить послѣдовательно, и тогда его отрицательное отношенiе къ *nabi* и *ben-nabi* (ст. 14^a) недопустимо, и слѣдовательно, противопоставленiе въ разсматриваемыхъ словахъ имѣетъ характеръ не отрицательнаго противоположенiя одного явленiя другому, а сравненiя двухъ явленiй въ предѣлахъ положительнаго сужденiя. Во-вторыхъ, при такомъ толкованii остается безъ всякаго примѣненiя дважды сдѣланная Амосомъ ссылка на его пастушество, предшествовавшее пророческому званiю; она являлась-бы здѣсь совершенно излишнею, такъ какъ не вносила бы никакого поясненiя въ отрицательное сужденiе Амоса о *nabi* и *ben-nabi*: разъ съ послѣдними Амось, по своему пророческому званiю, не имѣетъ ничего общаго, то къ существу вопроса въ смыслѣ разъясненiя ничего не прибавляетъ то обстоятельство, кѣмъ былъ Амось до своего призванiя, пастухомъ или вельможею. Между тѣмъ нельзя думать, чтобы Амось сдѣлалъ ссылку эту безцѣльно.

Второе же толкованiе вполне соответствуетъ дѣйствительному ходу бесѣды Амасiа и Амоса и вполне удовлетворительно уясняетъ раньше высказанный Амосомъ взглядъ на пророчество (2, 12; 3, 7; 7, 14). При этомъ толкованii въ качествѣ главной мысли, на которой сосредоточена полемика Амоса съ Амасiей, выступаетъ мысль о чрезвычайномъ пророческомъ порученii, возложенномъ на Амоса Иеговой для специальной цѣли. Это порученiе состояло въ томъ, чтобы пророчествовать на Израиля. Во исполненiе даннаго ему порученiя Амось является въ царство израильское и предсказываетъ гибель дому Iероваама и плѣнъ всему народу. Чрезвычайность этого порученiя выражается, по ходу рѣчи Амоса, въ томъ, что призванъ на пророческое дѣло чело-вѣкъ изъ простаго состоянiя, никому невѣдомый iудейскiй

пастухъ, лицо, до этого времени не имѣвшее (ни по образу жизни, ни по предварительной подготовкѣ) соприкосновенiя съ людьми пророческаго званiя, извѣстными Амасiа, его современникамъ и самому Амосу. Кто такіе были эти пророки, Амось прямо не касается этого вопроса; равно не касается онъ и того, хороши ли они были по своему поведенiю или по характеру своей дѣятельности;—дѣлая заявленiе: *я не профокъ и не сынъ профока*, онъ признаетъ только положительный фактъ существованiя въ его время *профокъ и сыновъ профоческихъ*. Косвенное же поясненiе того, какъ Амось самъ смотритъ на нихъ, онъ даетъ въ словахъ, непосредственно слѣдующихъ за его заявленiемъ: *я былъ пастухъ и воздѣлывалъ сикоморы. Но Господь взялъ меня отъ овецъ* и т. д. Противоположенiе, выраженное здѣсь, звучитъ, очевидно, такъ: онъ потому не *nabi* и не *ben-nabi*, что взятъ Богомъ и призванъ къ пророческой дѣятельности безъ всякой нарочитой подготовки, прямо отъ стада своихъ. Слѣдовательно (—само собой подсказывается посредствующее заключенiе), по его мнѣнiю, *nabi* и *ben-nabi* не есть лица, являющiяся при такихъ исключительныхъ условiяхъ, какъ явился самъ Амось, а—лица, осуществляющiя свое призванiе при *иныхъ* условiяхъ,—подразумѣвается подготовка къ пророческой дѣятельности (*beni-nebiim*) или служенiе въ продолженiе всей жизни (*nabi*). Амось не *nabi* и не *ben-nabi*, но только потому, что его призванiе есть дѣло *исключительно* божественнаго усмотрѣнiя, а *при другихъ условiяхъ* и въ отношенiи къ *другимъ* людямъ эти званiя не есть ничто, заслуживающее пренебреженiя или осужденiя. Самъ Амось *особеннымъ образомъ* и для *особенной* чрезвычайной цѣли воздвигнуть Богомъ. Это можетъ обозначать лишь одно: значить, для того, чтобы выступить съ пророческою проповѣдью, не нужно непременно и всегда принадлежать къ категорii исторически извѣстныхъ *nabi* или *ben-nabi*: воля Божiя въ отношенiи къ призванiю людей на дѣло прооро-



чества не стѣснена никакими условностями обыденной жизни: она можетъ и въ установившемся порядкѣ жизни дать мѣсто исключеніямъ изъ общаго правила, разъ того требуютъ чрезвычайныя обстоятельства. Амосъ и разсматриваетъ себя, какъ такое исключеніе. Но этимъ онъ отнюдь не ставитъ себя выше *nabi* или *ben-nabi*, тѣмъ болѣе не отрицаетъ послѣднихъ. Если кромѣ такихъ чрезвычайныхъ формъ пророческаго призванія, каково было призваніе Амоса, существуютъ *nabi* и *ben-nabi* (въ нарицательномъ значеніи), то это и есть по отношенію къ исключенію общее правило. Что касается подозрѣнія Амасіи, будто Амосъ желаетъ питаться отъ своей профессіи, то пророкъ (при данномъ толкованіи) опровергаетъ его указаніемъ на свое пастушество, дававшее ему, конечно, достаточно средствъ для скромнаго существованія.

Такимъ образомъ основаній, которыя позволяли бы утверждать внутреннюю и историческую противоположность между истиннымъ пророчествомъ Амоса и древнимъ пророчествомъ—*nebiim*, въ данномъ мѣстѣ усмотрѣть нельзя¹⁾.

¹⁾ То обстоятельство, что пророкъ Амосъ тотчасъ же послѣ рѣчи о *nabi* и *ben-nabi* говоритъ и о себѣ, какъ о *nabi* и то, что онъ, какъ мы видѣли, считаетъ *nebiim* (2, 11; 3, 7) въ прошлой исторіи явленіемъ божественнаго попеченія о благѣ Израиля, показываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, насколько безнадежна всякая попытка вывести чистое пророчество 8 ст. изъ темныхъ источниковъ языческаго (ханаанскаго) набеизма. Въ частности, какъ безвыходно приходится критикѣ, защищая свою позицію въ данномъ пунктѣ, путаются въ противорѣчіяхъ, яено изъ отношенія напр., *Krätzschmar*'а къ свидѣтельствамъ о пророчествѣ Амоса, заключающимся въ 7, 14; 2, 11 и 3, 7. По поводу перваго мѣста онъ безъ всякаго колебанія, какъ мы знаемъ, заявляетъ, что здѣсь Амосъ „рѣшительнѣйшимъ образомъ отметаегъ отъ себя названіе „пророкъ“, какъ тяжкую обиду“. Второе мѣсто онъ истолковываетъ такъ, будто Амосъ „въ извѣстномъ смыслѣ однако признаетъ *nebiim* орудіями Бога,—которые служатъ богоугодной цѣли“. Какимъ образомъ одинъ и тотъ же пророкъ и въ одно и то же время можетъ „рѣшительнѣйшимъ образомъ“ чуждаться *nebiim*, какъ худого и обиднаго для себя товарищества и вмѣстѣ признавать ихъ въ извѣстномъ смыслѣ орудіями Божиими, по-

Съ тѣмъ вмѣстѣ надо считать вполне удостовѣреннымъ, что пророкъ Амосъ и Осія, несмотря на то, что вообще лишь мимоходомъ оглядываются на прошлую исторію израильскаго народа, изъ всѣхъ явленій ея однако особеннымъ образомъ выдѣляютъ явленіе древняго пророчества, его значеніе въ религіозномъ прошломъ Израиля признаютъ въ томъ именно размѣрѣ, какой приписывается ему священными книгами, а на свою дѣятельность смотрятъ всего лишь, какъ на продолженіе духовной работы своихъ богопросвѣщенныхъ предшественниковъ.

Взять это *Krätzschmar* предоставляет, очевидно, самимъ читателямъ его брошюры.—Третьяго мѣста онъ совсѣмъ не касается. Между тѣмъ слова именно этого мѣста (*Гетова ничегю не дѣлаетъ, не открывъ Своей тайны рабамъ Своимъ, пророкамъ*), въ которомъ Амосъ выражаетъ принципиальный взглядъ на религіозно-историческое значеніе пророчества, въ устахъ пророка могутъ обозначать только одно, что всѣми сторонами своего дѣла онъ считаетъ себя стоящимъ на одной ступени съ древними *nebiim*. Дѣло нисколько не становится понятнѣе отъ того допущенія, которымъ *Krätzschmar* и *Cornill* думаютъ объяснить возникновеніе подлиннаго пророчества изъ нѣдръ язычества. Ссылка ихъ на „ископи врожденную иеговистической религіи удивительную и побѣдоноснѣйшую силу ассимиляціи, благодаря которой религія эта даже такое недостойное орудіе, какъ ханаанское пророчество обратило на службу своимъ цѣлямъ и намѣреніямъ“ есть открытое обращеніе для объясненія библейскаго пророчества къ фактору, лежащему во всякомъ случаѣ за предѣлами естественной закономерности. Сказать объ Израилѣ, что онъ „въ духовномъ отношеніи подобенъ легендарному царю Мидасу, у котораго все, къ чему онъ прикасался, превращалось въ золото“, что „все, замѣсто совершенно новое и своеобразное въ такой степени, что трудно въ чудной израильской переработкѣ и новомъ произведеніи возстановить первоначальный оригиналъ“ (*Cornill*, 15), т. е. приписать израильскому народу такую чудотворную способность, которая не имѣетъ, кромѣ Израиля, мѣста въ лѣтописяхъ всего человѣчества, значитъ лишь въ иныхъ выраженіяхъ признать вполне сверхестественную природу израильскаго пророчества. (Основательный разборъ гипотезы о мнимо языческихъ ханаанскихъ корняхъ израильскаго пророчества, см. *E. König*, O. V. I, 67—68, *Franckh*, Beiträge, 1905, I, 41—42. 45; *J. Robertson*, Die alte Religion Israels: 58—65; *Laur*, 14—38).



IV.

Учение пророков Амоса и Осии о заветѣ Яговы съ Израилемъ.

Послѣ учения о божественномъ источникѣ пророческой проповѣди главенствующую тему въ богословіи Амоса и Осии составляетъ вопросъ объ отношеніи Яговы къ народу израильскому. Какъ и вопросъ о пророческомъ самосознаніи, такъ и этотъ вопросъ выступаетъ въ пророческомъ пониманіи древнеизраильской религіи не какъ проблема, подлежащая уясненію или требующая какихъ либо нарочитыхъ со стороны пророковъ обоснованій для укрѣпленія ея содержания въ религіозномъ сознаніи современникомъ, но какъ точно опредѣленная въ своихъ подробностяхъ религіозно-историческая истина, какъ фактъ историческаго опыта народа израильскаго. *Ягова есть Богъ Израиля, Израиль есть народъ Яговы*—этимъ кореннымъ догматомъ религіи Израиля обнимаются и опредѣляются, по воззрѣнію пророковъ, всѣ стороны религіозно-нравственной жизни народа Божія въ общей ихъ связи и въ частностяхъ. Израиль есть избранный изъ всѣхъ народовъ земли и возлюбленный Яговою народъ. Эту мысль, какъ религіозную аксіому, оба пророка выдвигаютъ съ особенною силою, чтобы возможно рѣзче подчеркнуть крайнюю степень неблагодарности Израиля къ своему Богу и глубину его нравственнаго паденія. Только Израиля Ягова призналъ изъ всѣхъ племенъ земли (Ам. 3, 2). Когда Израиль былъ юнѣ, Ягова возлюбилъ его, какъ Своего сына и вывелъ его изъ земли египетской (Ос. 11, 1; 12, 13

срв. 3, 1). Отъ самой земли Египетской Ягова сталъ *Богомъ Израиля* (Ос. 12, 9; 13, 4; срв. Ам. 9, 15; Ос. 4, 12; 5, 4; 7, 10; 8, 2. 18; 9, 1; 12, 6; 14, 1. 2), а Израиль *Его народомъ* (Ам. 7, 8. 15; 8, 2; 9, 10. 14. 15; Ос. 1, 7. 9. 10; 2, 1. 2. 23; 3, 5; 4, 6. 8. 12; 6, 11; 11, 7), котораго Ягова ущедрялъ въ теченіе всей его исторіи многоразличными дарами Своей милости. Такое преимущественное вниманіе Яговы къ Израилю есть, по мысли пророковъ, выраженіе особыхъ, *заветныхъ* отношеній между Нимъ и народомъ израильскимъ. Израиль и Ягова связаны взаимно узами завета, какъ мужъ и жена связаны союзомъ брачнымъ (образъ брака у Осии 1—3 гл. также Ос. 6, 7; 7, 13. 14; 8, 1); или (по другому сравненію)—такъ же духовно близки другъ къ другу, какъ близки дѣти къ Отцу (Ос. 1, 10: *вы Сыны Бога живаго*; 11, 1: *изъ Египта вызвалъ Сына Мою*).

Заветъ этотъ имѣлъ опредѣленное историческое происхожденіе и существованіе его обусловлено было для Израиля его вѣрностью требованіямъ нравственнаго характера, т. е. исполненіемъ воли Яговы. Воля Яговы извѣстна Израилю: она дана ему въ торѣ Яговы, и нарушеніе ея есть вмѣстѣ нарушеніе и завета (Ос. 8, 1).

Ягова, Владыка вселенной, не связанъ однако со Своимъ народомъ союзомъ нерасторжимымъ. Дѣло избранія Израиля изъ всѣхъ народовъ земли есть актъ Его свободнаго произволенія. Ягова избралъ именно Израиля Своимъ народомъ, но не потому, чтобы для Его промыслительнаго взора другіе народы не существовали, или ихъ исторія не входила въ общій планъ Его міроуправленія. Для Яговы *въ этомъ отношеніи* равноцѣнны всѣ народы (Ам. 9, 7). Онъ Самъ добровольно восхотѣлъ установить особыя отношенія съ Израилемъ. Но въ томъ, что онъ возлюбилъ, призналъ именно Израиля, не заключалось неизбѣжной необходимости. И потому, какъ свободно Господь избралъ Израиля, такъ же Онъ можетъ и расторгнуть съ нимъ свой заветъ. Разъ Израиль



окажется (какъ это оказалось во дни пророковъ Амоса и Осии) не вѣренъ Своему Богу и Его закону, Онъ долженъ ожидать для себя за это наказанія и даже лишенія всѣхъ благъ, связанныхъ съ завѣтомъ (Ам. 3, 2).

Эти мысли о завѣтѣ, его значеніи и существѣ, не изложены пророками Амосомъ и Осией въ видѣ особеннаго отдѣла изъ ихъ вѣроученія, но сопровождаютъ всѣ ихъ рѣчи, угрозы и обѣтованія. Чего бы ни касались пророки, мысль о завѣтѣ всегда у нихъ впереди или необходимо подразумевается. Каждый грѣхъ народа есть преступленіе, — но исключительно противъ завѣта, каждое наказаніе есть право Ягевы, но исключительно въ силу существующихъ завѣтныхъ отношеній, каждое нравственное или честное дѣяніе есть долгъ народа, — но исключительно соотвѣтственно требованіямъ завѣта; всякое благословеніе есть награда Ягевы но исключительно за послушаніе завѣтнымъ обязательствомъ.

Итакъ, отношенія между Ягевой и Израилемъ искони утверждены на основѣ особаго завѣта (אמיתות).

Изображая отношенія между Ягевой и Израилемъ въ видѣ исторически утвержденного и нравственно обусловленнаго завѣта между ними, говорятъ ли прор. Амосъ и Осія вполне согласно съ понятіями своего времени и стало быть согласно и съ прошлою исторіей, или содержаніе, которое они вкладываютъ въ понятіе *завѣта*, представляется существенно отличнымъ отъ того, какъ понимали отношенія къ Ягевѣ современники пророковъ и древняя религіозная традиція Израиля? — По сознанію пророковъ Амоса и Осія, ихъ современники во внѣшнемъ опредѣленіи истины особенной близости Ягевы къ Израилю, когда эта истина выступаетъ, какъ положительный фактъ народнаго сознанія, мыслятъ правильно. Если пророки отъ имени Ягевы многократно повторяютъ, что для Ягевы Израиль есть — Его народъ (Ам. 7, 8, 15; 8, 2; 9, 10, 45; Ос. 1, 7, 9—15 и др.), то и Израиль твердо убѣжденъ и исповѣдуетъ непоколебимо, что Ягова —

есть его Богъ, среди него присутствуетъ (Ам. 5, 14; Ос. 8, 2), его гордость (Ос. 5, 5). Если пророкъ Амосъ говоритъ, что только Израиля Ягова „призналъ“ изъ всѣхъ племенъ земли (Ам. 3, 2; 9, 7), то и народъ именуется себя въ томъ же, очевидно, смыслѣ „первенствующимъ народомъ“ (Ам. 6, 1). Но вмѣстѣ съ тѣмъ пророки не скрываютъ, что, при внѣшнемъ сходствѣ, ихъ воззрѣніе на завѣтныя отношенія *по внутреннему своему содержанію* далеко отступаетъ отъ взгляда ихъ современниковъ. Больше того, ихъ обличительная проповѣдь противъ современникомъ по существу вся сводится къ установленію и беспощадной критикѣ рокового извращенія, которое внесено народомъ въ его пониманіе своей религіозной связи съ Ягевой. Это обстоятельство и даетъ поводъ утверждать, что своею проповѣдью о завѣтѣ пророки Амосъ и Осія открываютъ новую эру въ развитіи израильскаго богопредставленія, что ихъ и ихъ современниковъ пониманіе религіозныхъ отношеній между Израилемъ и Ягевой матеріально отлично одно отъ другого. Израильская древность, говорятъ, вообще ничего не знала о завѣтѣ, какъ о религіозномъ союзѣ, исторически и на опредѣленныхъ нравственныхъ условіяхъ учрежденномъ. „Отношеніе Ягевы къ Израилю искони было натуральное“¹⁾. „Древній Израиль разсматривалъ это отношеніе, какъ просто данное, первоначальное и нерасторжимое“²⁾. „Лишь со времени, когда сирійцы и ассирійцы стали угрожать существованію Израиля, пророки подняли божество высоко надъ народомъ, перервали естественную связь между ними и замѣнили ее обусловленнымъ отношеніемъ, именно нравственно обусловленнымъ“. Они выдвинули „на первый планъ природу и содержаніе тѣхъ условій, которыя Ягова ставитъ народу: тора Ягевы, которая первоначально, подобно вся-

¹⁾ Wellhausen, Prolegomena, 423.

²⁾ Smend, 119.



кому дѣлу Иеговы, подводилась подѣ понятіе помощи, именно подѣ понятіе правосудія, указанія пути, разрѣшенія запутанныхъ вопросовъ, теперь понимается въ смыслѣ совокупности требованій Иеговы, отъ исполненія которыхъ исключительно зависитъ отношеніе Иеговы къ Израилю¹⁾. Такъ фактически, говорятъ, возникло изъ близко лежащихъ предпосылокъ, но вполне вновь понятіе завѣта, какъ договора¹⁾, т. е. по этому взгляду, пророки своимъ ученіемъ о завѣтѣ Иеговы съ Израилемъ создали нѣчто новое, чему фактическихъ даннымъ нельзя указать ни въ вѣрованіяхъ современниковъ, ни въ древнихъ библейскихъ вѣрованіяхъ вообще.—Оправдывается ли однако такой взглядъ содержаніемъ проповѣди пророковъ Амоса и Осіи?

! Такъ ли на самомъ дѣлѣ далеко простирается различіе между пророками и народомъ по вопросу о завѣтѣ, что пророческое пониманіе принципиально не совпадаетъ съ народнымъ пониманіемъ и представляется, по сравненію съ послѣднимъ, явленіемъ совершенно новымъ,—или даже въ своихъ обличеніяхъ народнаго взгляда на отношенія къ Иеговѣ пророки стоятъ на почвѣ, общей съ современниками?

Расчленяя этотъ вопросъ по частнымъ положеніямъ, изъ которыхъ складывается общее понятіе завѣта между Иеговой и Израилемъ, мы получаемъ для анализа слѣдующіе частные вопросы:

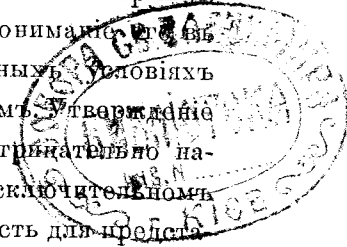
а) стоитъ ли дѣло съ пророческимъ и народнымъ пониманіемъ религіознаго союза Израиля съ Иеговой такъ, что пророческому пониманію завѣта, какъ дѣла свободнаго рѣшенія и милости Иеговы противопоставляется пониманіе народное, по которому религіозныя отношенія Израиля къ Иеговѣ искони мыслились, какъ союзъ вполне естественный?

и б) проповѣдуя о нравственныхъ условіяхъ, лежащихъ въ основаніи завѣта и потому говоря о неизбѣжномъ нака-

¹⁾ Wellhausen, Prolegomena, 423—424.

заніи грѣшнаго народа, его плѣвъ и отверженіи за нарушеніе завѣта, противопологаютъ ли пророки эту проповѣдь убѣжденію народа въ нерасторжимости завѣта при всякихъ условіяхъ?

Но прежде, чѣмъ коснуться этихъ вопросовъ, необходимо предварительно уяснить себѣ, пользуются ли пророки Амосъ и Осія извѣстнымъ изъ каноническихъ книгъ терминомъ *berith*—для опредѣленія религіозныхъ отношеній Иеговы и Израиля и въ какомъ смыслѣ они его употребляютъ? Этотъ вопросъ возникаетъ потому, что существуетъ довольно рѣшительное утвержденіе, будто Амосу и Осіи совершенно неизвѣстны изъ прошлой исторіи: первому самый терминъ *berith* въ религіозномъ значеніи,—обоимъ пониманіе въ смыслѣ особеннаго, нѣкогда на опредѣленныхъ условіяхъ заключеннаго союза между Иеговой и Израилемъ. Утвержденіе это идетъ со стороны ученыхъ, наиболее отрицательно настроенныхъ по отношенію къ вопросу объ исключительномъ характерѣ древне-библейской вѣры,—и оно есть для предст-
вителей библейской критики дѣло, логически связанное съ предпосылками теоріи естественнаго развитія религіозной исторіи Израиля: допустить, что нашими пророками отношенія между Иеговой и Израилемъ мыслятся подѣ формою исторически установленнаго союза,—признавая даже за Амосомъ и Осіей значеніе коренныхъ реформаторовъ древне-израильской религіи, казалось, очевидно, уступкою немаловажною и серьезнымъ образомъ спутывающею все очертанія эволюціонной теоріи. И потому высказывается убѣжденіе, что все мѣста изъ книгъ прор. Амоса и Осіи, гдѣ есть намеки на завѣтъ въ библейскомъ смыслѣ или употребленъ самый терминъ *berith*, несущественны для разсматриваемаго вопроса о религіозной связи между Иеговой и Израилемъ, и должны быть отвергнуты или какъ интерполяции позднѣйшаго времени или какъ не дающія удовлетворительнаго объясненія слову





*berith*¹⁾. Съ тою же цѣлью отстранить всякую необходимость мыслить въ прошлой исторіи Израиля опредѣленный актъ торжественнаго вступленія евреевъ въ религіозный союзъ съ Богомъ отдають—при установленіи филологическаго смысла слова *berith*—предпочтеніе значенію „повелѣнія, законъ, ученіе“²⁾. Тогда дѣло съ „завѣтомъ“ для древняго времени представляется въ видѣ существованія между Іеговой и Израилемъ отношеній божественнаго патронатства,—причемъ подъ понятіе *berith* для того времени подводится вся совокупность религіозныхъ знаній касательно Божества и богоугодной жизни (=культъ), получаемыхъ въ разное время и по разнымъ случаямъ. Въ такомъ смыслѣ, говорятъ, употребляютъ это слово и пророкъ Осія въ 6, 7 и 8, 1 (равно и 2, 20).

Понятіе *berith* у пророковъ Амоса и Осія. Пророки Амосъ и Осія знаютъ слово *berith*. Амосъ, дѣйствительно, употребляетъ его не въ религіозномъ смыслѣ: именно, терминъ *berith* употребленъ имъ (1, 9) въ примѣненіи къ дружественному (братскому) союзу между Израилемъ и Тиромъ (срв. 2 Ц. 5, 11; 3 Ц. 5, 1—12; 19, 13—13), съ существомъ котораго (союза), по слову пророка, не согласуется жестокость тирянь, выразившаяся въ продажѣ израильскихъ плѣнниковъ Едому (идумеямъ). Пророкъ Осія употребляетъ *berith* двояко: 10, 4; 12, 1—въ смыслѣ политическаго союза („заключаютъ союзъ—*berith*“, „заключаютъ они союзъ—*berith* съ Ассуромъ“), въ 6, 7 и 8, 1—въ религіозномъ значеніи и 2, 18—не прямо въ религіозномъ. Во 2 гл. 18 ст. говорится

¹⁾ „Ни у одного пророка 8 ст., говоритъ напр. Krätzschar, нельзя найти и признака (Anzeichen) представленія, будто религіозное отношеніе покоится на *berith*'ѣ, заключенномъ между Іеговой и Израилемъ“, и сообразно съ этимъ онъ твердо заявляетъ, что Амосу, у котораго слово *berith* употреблено всего одинъ разъ (1, 9) и именно не въ религіозномъ смыслѣ, безусловно чуждо представленіе о *zavet*. Осія тоже не знаетъ идеи завѣта (5. 114), несмотря на то, что у него встрѣчается слово *berith* (2, 20; 6, 7; 8, 4; 10, 4; 12, 1) и дважды (6, 7 и 8, 1) оно употреблено въ религіозномъ значеніи (Bundesvorstellung, 122).

²⁾ Smend, 297, 299, 1.

о заключеніи Іеговой въ грядущіе дни милости *zaveta* со всякими животными для того, чтобы они не причиняли болѣе никакого вреда Израилю; въ 6 гл. 7 ст. Іегова ставитъ въ вину сынамъ Израиля то, что „они, подобно Адаму, нарушили *zavet*“ и въ 8 гл. 1 ст. повторяется то же выраженіе—„нарушили *zavet* Мой“. Судя объективно, въ этихъ немногихъ мѣстахъ мы имѣемъ вполне достаточныя удостовѣренія, что терминъ *berith* во дни пророка Амоса и Осія былъ извѣстенъ и въ общемъ своемъ значеніи для выраженія политическаго союза-договора и въ специальномъ смыслѣ для обозначенія религіозныхъ отношеній между Іеговой и Израилемъ: особенно цѣнны для нашей цѣли изреченія Ос. 2, 18; 6, 7 и 8, 1, которыя мы и подвергнемъ разсмотрѣнію.

На первый взглядъ трудно даже предугадать, съ какой стороны можно возражать противъ этихъ изреченій, настолько они при своей важности ясны и опредѣленны. Уже это одно обстоятельство возбуждаетъ сильныя сомнѣнія противъ попытокъ устранить данныя изреченія изъ обсуждения или лишить ихъ своего значенія путемъ своего образнаго истолкованія ихъ смысла. Аргументація, которою сопровождаются подобнаго рода попытки, вполне подтверждаетъ эти сомнѣнія.

Прежде всего—относительно филологическаго значенія слова *berith*. Почему это слово нужно понимать въ упомянутыхъ изреченіяхъ пр. Осія только въ смыслѣ „повелѣніе, законъ“? Въ библейской наукѣ въ школахъ разныхъ направленій вопросъ о первоначальномъ значеніи *berith* до настоящаго времени остается въ сущности открытымъ и рѣшеніе его въ ту или иную сторону не выходитъ изъ границъ большей или меньшей *вѣроятности*¹⁾. Это обстоятельство обязываетъ къ осторожности

¹⁾ Подробно объ этомъ см. E. König, O. V. II, 338—340; Hauptprobleme, 84—86; M. Posnow, 18—24.



касательно рѣшительныхъ выводовъ о смыслѣ пророческаго словоупотребленія.

Судя по Ам. 1, 9; Ос. 10, 4; 12, 1,—пророкъ Осія знаетъ *berith* въ значеніи *договора*; судя по 2, 18 (Иегова заключаетъ завѣтъ съ животными ради Израиля, т. е. даетъ имъ *повелѣніе* не причинять вреда Израилю)—ему знакомо слово *berith*“ въ смыслѣ *повелѣнія*. Во всѣхъ названныхъ случаяхъ, правда, терминъ *berith* примѣняется къ области свѣтскихъ, такъ сказать, отношеній. Почему же однако непрѣнно надо полагать, что какъ скоро слово *berith* переносится пророкомъ въ область религіозныхъ отношеній, то оно имъ понимается только во второмъ смыслѣ (повелѣнія)? Если это допущеніе дѣлается лишь съ цѣлью отстранить опасный для теоріи выводъ, что пророки знали о заключеніи религіознаго *союза* между Иеговой и Израилемъ, какъ объ историческомъ событіи опредѣленнаго времени, то нужно сказать, что такимъ приемомъ опасность совсѣмъ не устраняется. Каково бы ни было первоначальное значеніе слова *berith*, все равно моментъ обязывающей силы мыслится и въ томъ и въ другомъ содержаніи этого понятія и стало быть оба указанные выше значенія *berith* одинаково оставляютъ мѣсто для возможнаго предположенія объ историческомъ актѣ или *заключенія* договора или *объявленія* закона¹⁾. *Wellhausen* самъ подсказываетъ такую возможность, когда говоритъ, что у „древнихъ евреевъ не было другого представленія и другого обозначенія для закона, кромѣ представленія и обозначенія договора. Законъ получалъ только потому юридическую силу, что тѣ, для кого онъ имѣлъ значеніе, обязывались его держать“²⁾. Стало быть, если подъ словомъ *berith* въ пророческое время понимались повелѣнія, заповѣди Иеговы (какъ утверждаетъ тотъ же *Wellhausen* и *Smend*) то этимъ еще не исключается возможность до-

¹⁾ *Volck*: Heilige Schrift u. Kritik, Erlangen u. Leipzig, 1897, 103—104.

²⁾ *Proleg.* 424—425.

пущенія, что *заповѣдь* и *повелѣнія* Иеговы были объявлены или открыты Иеговой для Израиля въ опредѣленномъ историческомъ законодательномъ актѣ обязывающаго характера. Поэтому уже а-priori нужно считать напрасными попытки во что бы то ни стало стереть изъ книгъ нашихъ пророковъ всѣ слѣды, ведущіе отъ проповѣди пророковъ къ положительнымъ фактамъ прошлой исторіи Израиля, въ данномъ случаѣ тотъ слѣдъ, который идетъ отъ слова *berith* къ возможному факту заключенія религіознаго союза между Иеговой и Израилемъ или къ факту объявленія послѣднему закона Иеговы,—все равно, путь этотъ, какъ возможность, остается открытымъ.

Затѣмъ, употребленіемъ слова *berith* прор. Осія показываетъ, что онъ знаетъ и о томъ обрядѣ, которымъ обычно сопровождалось въ древности заключеніе *завѣта*. Поставляя въ упрекъ израильтянамъ, забывшимъ свою опору—Иегову, что они *заключаютъ союзы* (Ос. 10, 4), пророкъ употребляетъ выраженіе ברית ברית, которое есть техническое выраженіе (въ смыслѣ *britha térmeyin*, foedus icere)¹⁾ для обозначенія совершенія, при заключеніи завѣта, жертвы по обряду разсѣченія жертвеннаго животнаго (Быт. 15, 10; Iep. 34, 18). Если дѣлать заключенія о религіозномъ смыслѣ, какой соединяетъ прор. Осія съ терминомъ *berith*, на основаніи простого употребленія имъ этого слова, то, въ виду сказаннаго, ближе лежитъ заключеніе, что Осія *berith* понимаетъ именно въ смыслѣ договора-союза, заключеннаго при торжественной богослужебной обстановкѣ, ибо естественнѣе предполагать, что этому слову въ сферѣ религіозной пророкъ усваиваетъ по аналогіи тотъ же смыслъ, который онъ соединяетъ съ этимъ терминомъ, когда говоритъ о *berith* въ области отношеній политическихъ, т. е. смыслъ договора. Наконецъ и употребленіе слова *berith* во 2 гл. 18 ст. въ значеніи пове-

¹⁾ *Bredenkamp*, 23. *Tesch*, 55.



льнiя, на чемъ построится выводъ, что Осiя не знаетъ вообще о *berith'н*, какъ религiозномъ договорѣ,—во всякомъ случаѣ основанiе для такого вывода недостаточное. Разсмотрѣнiе этого изреченiя даже только въ ближайшемъ контекстѣ рѣчи можетъ привести скорѣе къ обратному заключенiю, чѣмъ къ тому, какое изъ него дѣлается,—все равно, будемъ ли мы признавать весь отдѣлъ 2, 18—23 за подлинный или за позднѣйшую вставку. Изреченiе 2, 18 въ общей связи отдѣла 2, 16—23, гдѣ говорится о возстановленiи въ будущемъ добрыхъ отношенiй между Иеговой и Израилемъ, вставлено въ цѣпь мыслей, опредѣляющихъ, по воззрѣнiю пророка, существо религiозныхъ отношенiй Иеговы и Израиля; и если въ изображенiи одной частной стороны этихъ отношенiй пророкомъ употребленъ терминъ *berith*, то не его содержаниемъ естественно опредѣлять пророческое пониманiе завѣта, а наоборотъ тѣмъ, какъ пророкъ опредѣляетъ особыя отношенiя Иеговы къ Израилю во всемъ отдѣлѣ, нужно объяснять содержанiе ст. 18. Въ описанiи же Осiи будущiй союзъ выступаетъ въ видѣ торжественнаго акта обрученiя Господа съ Своимъ, раньше отвергнутымъ, народомъ, т. е. такимъ актомъ, который представляется основоположительнымъ событiемъ для будущей религiозной исторiи Израиля, и по отношенiю къ которому завѣтъ съ полевыми звѣрами, птицами небесными и т. д.,—чтобы они не причиняли вреда Израилю—есть лишь одна частная подробность въ общей картинѣ будущаго промыслительнаго попеченiя Иеговы о благѣ Израиля. Иегова возстановитъ съ Израилемъ завѣтъ во всей полнотѣ благъ, съ нимъ соединенныхъ, въ числѣ которыхъ (благъ) будетъ и безопасность отъ враждебныхъ нападенiй животныхъ. Значитъ, если признавать подлинность всего рассматриваемаго отдѣла,—въ немъ мы находимъ весьма убѣдительное свидѣтельство именно въ пользу знакомства пророка съ идеей завѣта. То же обстоятельство, что пророкъ въ данномъ изреченiи не упо-

требляетъ слова *berith* для обозначенiя завѣта въ специальномъ значенiи (договора)—это понятно: разъ для него завѣтъ, какъ выраженiе религiознаго союза Иеговы съ Израилемъ, есть непреложный фактъ прошлой исторiи, онъ и не могъ его примѣнить къ будущему обрученiю,—ибо послѣднее мыслится имъ новымъ актомъ лишь со стороны того отношенiя, которое займутъ въ немъ обручающiяся стороны; основа же этихъ отношенiй, какъ нѣчто разъ данное, остается неизмѣнною, неповторяемою.

Если же подлинность отдѣла 2, 18—23 заподозривается¹⁾, тогда отпадаетъ и всякiй смыслъ ссылки на *berith* со звѣрами, какъ на доказательство незнакомства пр. Осiи съ идеей завѣта. Тогда обвиненiе въ этомъ незнакомствѣ слагается уже на того исправителя текста книги Осiи, который сдѣлалъ всю вставку (18—23 ст.). Но тогда вмѣстѣ съ тѣмъ получается странное заключенiе, что съ одной стороны и для времени переработки книги пр. Осiи (если судить по 18 ст.) нельзя говорить о существованiи иного пониманiя завѣта, какъ только въ значенiи *повелѣнiя*; а съ другой стороны—въ то же время и рядомъ съ этимъ пониманiемъ существовало иное воззрѣнiе на религiозныя отношенiя между Иеговой и Израилемъ, именно какъ на союзъ, опредѣленно обусловленный въ актѣ обрученiя (ст. 19—23).

Еще менѣе удачными нужно считать возраженiя, направленные къ устраненiю изъ текста кн. пророка Осiи изреченiй 6, 7 и 8, 1. Болѣе крайнiе изъ библеистовъ-теоретиковъ совершенно не считаются съ этими мѣстами. По поводу перваго мѣста (6, 7 „они, подобно Адаму, нарушили завѣтъ, и тамъ измѣнили Мнѣ“) Krätzschar, напр., дѣлаетъ такое замѣчанiе: „текстъ (стиха) безъ сомнѣнiя испорченъ; слово *adam* нельзя понимать ни какъ „Адамъ“, ни какъ

¹⁾ Nowack, Handkomm. III, Abtheil. 23; Stade, Theol. d. AT. 222 и др.



„человѣкъ“, ни какъ „язычникъ“. Слово *тамъ* совершенно виситъ въ воздухѣ. Порча, повидимому, безнадежна; *поэтому* для нашей цѣли этотъ стихъ, къ сожалѣнію, не можетъ быть использованъ¹⁾, — т. е. устраняетъ данный стихъ потому только, что затрудняется въ истолкованіи словъ „подобно Адаму“ и „тамъ“. Другіе²⁾ слово *kheadam* (כֶּהָאָדָם) понимаютъ въ смыслѣ „подобно людямъ, которые...“ и считаютъ стихъ пригоднымъ только для доказательства незнакомства Осіи съ идеей завѣта въ библейскомъ смыслѣ. Здѣсь, говорятъ, израильтяне въ ихъ отношеніи къ Іеговѣ только сравниваются съ людьми, которые нарушаютъ *berith*, слѣд., совсѣмъ нѣтъ рѣчи о дѣйствительномъ нарушеніи *завѣта* въ отношеніи къ Іеговѣ, т. е. пророкъ, по этому толкованію, не знаетъ никакихъ завѣтныхъ отношеній между Богомъ и народомъ израильскимъ.

Нельзя однако не видѣть, что состояніе текста на самомъ дѣлѣ очень недостаточно для такого рѣшительнаго заключенія, которое изъ него дѣлаютъ. Если даже принять, что ни выраженіе „подобно Адаму“, ни слово „тамъ“ вообще не могутъ быть объяснены удовлетворительно, — если ихъ, какъ таковыя, устранить совсѣмъ изъ текста, то все же остается неприкосновенною самая важная мысль, которою и нужно интересоваться въ данномъ случаѣ, именно мысль, что израильтяне „*нарушили завѣтъ... и измѣнили Іеговѣ*“ т. е. остается въ подлежащей силѣ высказываемое пророкомъ убѣжденіе, что между Іеговой и Израилемъ существовали именно завѣтныя отношенія, которыя были преступно нарушены Израилемъ. Затѣмъ, вполнѣ ли безнадежно дѣло и съ упомянутыми трудными словами? Не всѣ даже библеисты-теоретики думаютъ такъ³⁾. *Valeton*, считая неосновательнымъ видѣть въ выраже-

¹⁾ *Krätzschar*, 106. Срв. *Nowack*, Handk. III, 44; *Marti*, *Dode propheton*, 1904, XIII, 56—57; *Stade*, *Bibl. Theol.* 227.

²⁾ *Wellhausen*, *Geschichte*, I, 434 f. *Nowack* въ толк., данн. мѣста.

³⁾ Что слово *Адамъ* нельзя понимать въ смыслѣ *язычники* (какъ понимаетъ *Scholz*, 78), это нынѣ мнѣніе общепризнанное: а) אָדָם въ

ни „подобно Адаму“ ссылку на разказъ 3 гл. Быт., однако находятъ вполнѣ удобный выходъ изъ затруднительнаго положенія, рекомендуя вмѣсто *ke adam* читать, перемѣнивши букву ך на ך, *be adam*, и видѣть въ послѣднемъ словѣ наименованіе какого-то мѣста; тогда въ заключительной части стиха получитъ свой смыслъ и слово *тамъ*, которое въ противномъ случаѣ остается ни при чемъ¹⁾ и весь стихъ 7 получаетъ такое чтеніе: *они же вс... (названіе мѣста) нарушили завѣтъ и тамъ измѣнили Мню*“. Но такимъ толкованіемъ весьма значительно умѣряется тонъ приговора, сдѣланный *Krätzschar*’омъ надъ Ос. 6, 7, и данное изреченіе вполнѣ сохраняетъ все свое значеніе, какъ свидѣтельство о твердомъ знаніи пророкомъ религіозныхъ отношеній между Израилемъ и Іеговой подъ формою *завѣта*. — Наконецъ много-ли силы и въ тѣхъ основаніяхъ, по которымъ затрудняются слово *Адамъ* принимать въ значеніи собственнаго имени? Во всякомъ случаѣ основанія, приводимыя для этой цѣли *Valeton*’омъ, признать удовлетворительными нельзя. Конечно, „отношенія между Богомъ и Адамомъ нигдѣ не представляются, какъ *berith*“, конечно, „грѣхъ Адама не можетъ быть названъ въ прямомъ смыслѣ безъ всякихъ оговорокъ нарушеніемъ *berith*“, — но если для даннаго случая на лицо нѣтъ нужнаго термина, то вѣдь существо факта, о которомъ рѣчь, вполнѣ соотвѣтственно термину. „Адамъ нарушилъ божественную заповѣдь о невкусеніи отъ древа познанія. Эта заповѣдь по существу была союзомъ, который Богъ заключилъ съ нимъ, и имѣла цѣлью удержать Адама въ живомъ общеніи съ Господомъ, и такъ какъ Адамъ нарушилъ ее чрезъ свое не-

значеніи „языческій міръ“ вообще не употребляется; б) представленіе, что нарушеніе завѣта составляетъ особенность именно языческихъ народовъ, во всякомъ случаѣ чуждо разсматриваемому времени (*Sellin*, *Beiträge zur. Israelit. u. jüdischen Religionsgeschichte*, Heft I, 168, 1. Leipzig, 1896).

¹⁾ *Valeton* ZATW 1893, 246—247 срв. *Amos u. Hosea*, 216 прим. 53. *Marti*, *Dodekapropheton*, 57. *Wellhausen*, *Skizzen*, V, 44.



послушаніє, то онъ совершилъ типическое на всѣ времена нарушение завѣта“¹⁾. Другихъ какихъ-либо препятствій къ пониманію *Адамъ* въ значеніи собственного имени не указывается²⁾. Не можетъ быть указано ихъ и съ точки зрѣнія критики священнаго текста. Прор. Осія во всякомъ случаѣ могъ знать и несомнѣнно знать исторію грѣхопаденія первыхъ людей, такъ какъ разсказъ 3 гл. Бытія и по предполагаемому библейской критической школой хронологическому распределенію составныхъ частей такъ наз. шестокнижія относится къ Іеговистическому источнику, т. е. по времени по крайней мѣрѣ за сто лѣтъ до Осіи. Но тогда 7-й стихъ 6 гл. Осіи не только не можетъ быть устраненъ изъ экзегетическаго обсужденія, какъ непоказательный будтобы для занимающаго насъ вопроса, а напротивъ, пріобрѣтаетъ весьма серіозную доказательную силу для подтвержденія мысли, что пророческому сознанію Осіи религиозная связь Израіля съ Іеговой представлялась именно въ формѣ союза, нарушение условій котораго пророкомъ именуется прямо измѣной Іеговѣ.—Правда, при такомъ пониманіи 1-го полустишія 7 ст. остается неуясненнымъ слово *тамъ*, употребленное пророкомъ безъ объясненія, но, если принять во вниманію, что Осія вообще пользуется этимъ словомъ съ особенною охотою (9, 15; 10, 9; 12, 4; 13, 8), и если воспользоваться не ближайшимъ, а отдаленнымъ контекстомъ, тогда можно найти удовлетворительное объясненіе и этому слову, придавъ ему значеніе указанія на одно изъ мѣстъ идолопоклонническихъ культовъ сѣв. ц., напр. Веоиль или Галаадъ

¹⁾ *Keil*, Comm. 73.

²⁾ Возможное чтеніе אָדָם („какъ Едомъ“) вмѣсто אָדָם, измѣняющее данное изреченіе такъ: „они же (израильтяне) нарушили вѣрность завѣту такъ же, какъ едомитяне“, во всякомъ случаѣ болѣе заслуживаетъ вниманія, чѣмъ другія,—ибо согласуется по крайней мѣрѣ съ Ам. 1, 9 и 11 (см. *Oettli*, Beiträge z. Förderung chr. Th. 1901, 43).

слѣдующаго стиха¹⁾, гдѣ, по словамъ пророка (Ос. 4, 15; 9, 15; „тамъ я возненавидѣлъ ихъ за злыя дѣла ихъ;“ 12, 11; срв. Ам. 4, 4;), Израіль служеніемъ идоламъ нарушалъ вѣрность Іеговѣ.

Непріемлимо толкованіе спорнаго выраженія *kkeadam* и въ значеніи „подобно людямъ, которые...“ во-первыхъ, потому, что тогда естественнѣе было бы ожидать выраженія *kkebenej-adam* (=какъ сыны человѣческіе); во вторыхъ, потому что и фактически Ефремляне не были только *подобны* тѣмъ людямъ, которые нарушаютъ божественныя постановленія, но именно и были таковыми²⁾.

Сказаннымъ объ Ос. 6, 7 въ значительной степени ослабляются и подозрѣнія относительно Ос. 8, 1. Всѣ сомнѣнія касательно этого мѣста строятся на убѣжденіи въ доказанной (будто бы) непригодности для своей цѣли мѣстъ Ос. 2, 20 (18) и 6, 7, и съ устраненіемъ этого убѣжденія сомнѣнія теряютъ свое значеніе. Хотя и безотносительно къ сказанному довольно затруднительно вообще усвоить убѣдительную силу такого оборота мыслей, который дѣлаетъ *Wellhausen* по поводу 8, 1: „его (Осіи) незнакомство съ техническимъ значеніемъ *berith* такъ рѣзко выражено, говоритъ онъ, въ 2, 20 и 6, 7, что приговоръ надъ мѣстомъ 8, 1 (*въфоятно* (sic) интерполированнымъ) долженъ быть произнесенъ въ томъ же духѣ“³⁾. На основаніи двухъ менѣе ясныхъ выраженій отрицать и при томъ только въ формѣ *въфоятности* совершенно ясный смыслъ третьяго во всякомъ случаѣ не представляется логически убѣдительнымъ пріемомъ⁴⁾.

¹⁾ *Sellin* (I, 168) допускаетъ, что выраженіе *тамъ* пророкъ могъ сопровождать во время произнесенія жестомъ руки по направленію къ восточно-іорданской странѣ.

²⁾ Отъ этого толкованія отказался теперь и *Wellhausen*, см. *Skizzen*, V, 16. 114.

³⁾ *Proleg.* 424.

⁴⁾ Насколько нетвердо вообще обставлены возраженія противъ Ос. 8, 1, можно судить по тому, что *Wellhausen* въ *Skizzen*, V (3 Aufl.)



Несомненно поэтому находят не возможным отрицать неподлинность данного мѣста Smend, Valetton, Giclebrecht и Procksch ¹⁾).

Слабость оснований для отрицанія подлинности мѣсть изъ кн. пр. Осія, говорящихъ о *завѣтъ*, представляется тѣмъ болѣе очевидною, что у пророка кромѣ употребленія слова *berith* есть одно несомнѣнное данное, свидѣтельствующее о глубокомъ религиозно-историческомъ пониманіи имъ внутренняго существа завѣтныхъ отношеній,—именно образъ брака (1—3 гл.). Какъ бы ни понимать смыслъ этого брака: въ значеніи ли дѣйствительнаго событія личной жизни пророка или только—символа, для пророка бракъ съ невѣрною женою является формою, очевидно, глубочайшимъ образомъ приспособленной къ конкретному выраженію идеи особенныхъ отношеній Израиля и Иеговы. Главныя стороны этого образа, по мысли пророка, вполне соответствуютъ главнымъ сторонамъ религиозныхъ отношеній между Иеговой и Израилемъ. Иегова издревле стала къ Израилю въ отношенія, какія устанавливаются въ брачномъ союзѣ: Онъ есть супругъ Израиля, Израиль есть Его жена. Этимъ сравненіемъ послѣдовательно утверждается, какъ историческая истина, во-первыхъ, что союзъ Иеговы съ Израилемъ есть актъ, совершившійся въ границахъ времени, подобно брачному союзу, который отмѣчается всегда хронологически (есть *событіе* въ жизни брачующихся); во-вторыхъ—заключеніе или установленіе особыхъ отношеній между Иеговой и Израилемъ, по смыслу образа, принадлежатъ всецѣло инициативѣ Иеговы, какъ и въ бракѣ заключеніе брачнаго союза принадлежитъ инициативѣ мужа;—

повидимому, уже не отрицаетъ подлинности этого мѣста (см. *Giesebrecht*, D. Geschichtlichkeit Sinaibundes, 50; *Procksch*, Geschichtsbetrachtung u. Geschicht. Ueberlieferung, S. 127).

¹⁾ *Smend*, Lehrbuch, 297; *Valetton*, Amos u. Hosea 67: ZATW, 1893, 243; *Giesebrecht*, a. a. O. 50 и слѣд.; *Procksch*, a. a. O. 127.

завѣтъ, заключеніе союза есть дѣйствіе свободнаго выбора Иеговы, какъ и выборъ жены въ бракѣ есть дѣло свободнаго произволенія мужа; наконецъ, какъ и брачныя отношенія въ человѣческомъ обществѣ (семьѣ), такъ и особыя отношенія между Иеговой и Израилемъ, по убѣжденію пророка, утверждены на опредѣленныхъ условіяхъ ¹⁾).

Такимъ образомъ, что касается самихъ пророковъ Амоса и Осія, то несомнѣнно, что они представляютъ религиозныя отношенія Иеговы и Израиля въ формѣ имъ и ихъ современникамъ точно извѣстнаго завѣта или союза. Но тогда какъ понять видимое разногласіе между народомъ и пророками по вопросу о характерѣ этихъ отношеній? Дѣйствительно-ли народъ во дни прор. Амоса и Осія, въ широкихъ своихъ кругахъ не зналъ иныхъ отношеній къ Иеговѣ, какъ только натуральныхъ? |

Завѣтъ въ пониманіи современниковъ Амоса и Осія. Что Израиль времени нашихъ пророковъ превратно понималъ свои отношенія къ Иеговѣ, это, какъ печальный фактъ, пророки удостоверяютъ полностью. Расхожденіе между пророками и народомъ начинается, какъ мы видѣли, съ того пункта, когда дѣло касается оцѣнки современнаго положенія вещей. Народъ пребываетъ въ увѣренности, что день Иеговы будетъ для него

¹⁾ Въ виду этого по поводу образа брака у Осія *Wellhausen* вынужденъ (это уже въ 3-й разъ) сдѣлать существенную оговорку къ сдѣланному имъ заключенію о знакомствѣ пр. Осія съ терминами *berith*. Заявивши, повидимому, рѣшительно, что названіе „*berith*“ еще не встрѣчается у древнихъ пророковъ, что мы не находимъ его даже и у пророка Осія, онъ тотчасъ же добавляетъ: „хотя въ остальномъ Осія сообщаетъ самому предмету (*der Sache*) сильнѣйшее выраженіе въ образѣ брака“ (*Proleg.* 424). Этимъ призваніемъ, уничтожающимъ силу предшествующихъ замѣчаній, очевидно, допускается, что, если бы даже у Осія отсутствовалъ терминъ *berith* въ библейскомъ значеніи, то пророкъ знаетъ хорошо понятіе, соединяемое съ этимъ терминомъ,—т. е. что въ образѣ брака выражена идея не просто данныхъ, натуральныхъ, какъ бы врожденныхъ человѣку отношеній къ Богу, а отношеній исторически осуществившихся, произвольно установленныхъ, что эти отношенія основаны на взаимныхъ обязательствахъ обѣихъ сторонъ и могутъ быть по волѣ мужа—Иеговы расторгнуты (см. *Smend*, *Religg.* 214).



днемъ особеннаго величія и славы (Ам. 8, 2; 5, 14. 18; 6. 3; 9, 7. 10 срв. Ос. 8, 2). Слѣдовательно, онъ вѣритъ, что Іегова въ данный моментъ времени соединенъ съ Израилемъ союзомъ благоволенія: Онъ—среди Израиля и помогаетъ ему, и блага будущаго лишь подтверждать добрыя отношенія между Нимъ и Его народомъ. По мнѣнію пророковъ, такое благодушіе неосновательно, даже преступно, при условіи того нравственнаго состоянія, въ которомъ находится народъ. Значитъ ли, что въ данномъ пунктѣ пророки и народъ стоятъ на двухъ противоположныхъ точкахъ зрѣнія?

Важно рѣшить, какое основаніе выдвигаетъ или подразумеваетъ народъ для своего легкомысленнаго самоутвержденія, и что обличаютъ въ народѣ пророки, когда касаются этой стороны дѣла: протекаетъ ли увѣренность народа въ своей безопасности и его надежды на будущее счастье единственно изъ убѣжденія, что Іегова есть его „натуральный“ Богъ и—стало быть, поскольку Онъ связанъ съ Израилемъ естественнымъ союзомъ,—немыслима никакая другая возможность въ судьбѣ Его народа; или по совокупности другихъ особенностей въ народныхъ религиозно нравственныхъ воззрѣніяхъ—возможно указать иной источникъ самонадѣянныхъ мечтаній народа, а не узко языческое богопредставленіе,—и вмѣстѣ съ тѣмъ удостовѣрить, что за несовершенствомъ наличныхъ воззрѣній въ глубинѣ народнаго религиозно-нравственнаго сознанія живо было представленіе объ иныхъ основаніяхъ, которыми опредѣляется характеръ религиозныхъ отношеній Израиля къ своему Богу. И съ другой стороны, пророки, полемизируя съ народомъ по вопросу о правильномъ пониманіи завѣтныхъ отношеній, направляютъ ли свои обличенія противъ исторически сложившагося у народа богопредставленія объ Іеговѣ, какъ о Богѣ натурально связанномъ съ израильскою націей по образцу языческихъ боговъ, естественныхъ союзниковъ своихъ почитателей, или, обличая современниковъ, они не под-

разумѣваютъ этого, не считаютъ, что народъ выросъ исторически и исторически же сросся съ ложнымъ представленіемъ о своемъ религиозномъ союзѣ съ Іеговой,—что онъ никогда не зналъ и не понималъ иной связи, а теперь настало время когда ему нужно усвоить иной взглядъ на свои отношенія къ Іеговѣ? Правильный отвѣтъ на эти вопросы открывается изъ тона рѣчей нашихъ пророковъ. Свою оцѣнку религиозныхъ отношеній къ Іеговѣ пророки ведутъ въ тонѣ негодующаго обличенія. Но въ ихъ рѣчахъ ни разу не проскальзываетъ и малѣйшаго намека на неслыханную повизну ихъ истолкованія отношенія Израиля къ Іеговѣ. Утвержденіе пр. Осіи (4, 1), что нѣтъ богопознанія на землѣ, звучитъ, повидимому, категорически. Но въ это утвержденіе, поскольку оно касается отношенія Израиля къ своему Богу, пророкъ совѣмъ не вкладываетъ безусловнаго смысла; нѣтъ богопознанія на землѣ—это не значитъ, что Израиль его лишень вполне. Предваряющія это утвержденіе слова пророка не даютъ основанія къ такому заключенію; наоборотъ, они ясно сообщаютъ этому утвержденію обратное значеніе. *Судъ у Господа съ жителями сей земли*, потому что... нѣтъ богопознанія на землѣ (срв. 5, 1). Отсутствіе богопознанія есть побудительное основаніе *для суда*, который принесетъ Израилю неизбѣжное наказаніе. Но судить и наказывать Іегова, конечно, можетъ лишь за преступленіе противъ богопознанія, а не за простое отсутствіе его, ибо, если Израиль не имѣетъ сейчасъ, потому что и *никогда* не имѣлъ богопознанія т. е. правильнаго (въ духѣ пророковъ) пониманія своихъ отношеній къ Іеговѣ, то за что же и справедливо ли было бы его судить и притомъ такъ строго, какъ это изображаютъ пророки? Очевидно, и здѣсь, какъ и въ другихъ аналогичныхъ случаяхъ, мысль пророка развивается въ совершенно иномъ направленіи. Пророки ставятъ народу въ вину не *существо* его воззрѣній на союзъ съ Іеговой, а данное, въ настоящую минуту из-



вѣстное имъ истолкованіе этого союза. Именно въ данную мнунту у Израіля отсутствуетъ правильное разумѣніе своего союза съ Іеговой (Ос. 5, 4). Но такъ было не всегда. Въ противномъ случаѣ пророки не стали бы и не могли говорить такъ, какъ они въ дѣйствительности говорятъ о винѣ Израіля. Для нихъ Израіль—*преступникъ противъ своего Бога*, т. е. онъ есть народъ, нарушающій условія своего единенія съ Богомъ. Онъ виновенъ не потому, что не знаетъ ничего о характерѣ своихъ отношеній къ Іеговѣ въ смыслѣ пророческаго ученія и что онъ никогда фактически не осуществлялъ, потому что не могъ осуществить этихъ отношеній, а потому, что сыны Израіля *измѣнили* своему Господу (Ос. 5, 7 срв. 6, 7), *отпали* и *закосябли* въ отпаденія отъ Него (Ос. 7, 13; 11, 7; срв. 14, 5); *забыли Его* (Ос. 2, 13; 8, 14; 13, 6), *забыли боговъдѣніе* (4, 6); *отступили отъ Господа* (Ос. 1, 2; 4, 12; 9, 15); *удалились отъ Него* (7, 13; 9, 1; срв. 2, 7; 6, 1; 12, 2). Но если *измѣнили*, стало быть нѣкогда были вѣрны Ему; *отпали* отъ Іеговы, значитъ нѣкогда были въ союзѣ съ Нимъ; *забыли*, значитъ раньше знали; *отступили*, *удалились* отъ Него, стало быть прежде близки были къ Нему. Израіль—преступная жена, невѣрная супруга, измѣнившая своему Господу,—отступившая отъ Него и погнавшаяся за любовниками (2, 5, 7). Какъ невѣрная жена—Израіль блудодѣйствуетъ, удалившись отъ своего Бога. Но нарушившій вѣрность Іеговѣ, отступившій отъ Господа, теперь пребывающій въ удаленіи отъ Іеговы, Израіль однако, знаетъ, что быть именно въ единеніи съ своимъ законнымъ супругомъ—Іеговой—есть долгъ его совѣсти.

Съ другой стороны, усвоить пророческое пониманіе завѣтныхъ отношеній и практически осуществлять ихъ, по убѣжденію пророковъ, не значитъ для народа отказаться отъ подлиннаго существа своей исконной вѣры и принять нѣчто совершенно новое, а значитъ лишь *возвратиться* къ

Іеговѣ, возстановить нормальные съ Нимъ отношенія, въ какихъ Израіль находился раньше. „Обратись, Израіль, къ Господу, Богу Твоему“ (Ос. 12, 6; 14, 2, 3). „Время взыскать Господа“ (Ос. 10, 12). „Взыщите Меня, и будете живы“. „Взыщите Господа, и будете живы“ (Ам. 5, 4, 6). Такія рѣчи пророки могли обращать къ народной совѣсти, только въ полномъ убѣжденіи, что говорятъ на языкѣ доступномъ и понятномъ современникамъ, раскрываютъ истины, нисколько не противорѣчающія внутреннему убѣжденію народа. Насколько пророки чувствуютъ себя при подобной оцѣнкѣ религиозно-нравственнаго состоянія своего времени въ согласіи съ народнымъ сознаніемъ, насколько непоколебимо въ нихъ убѣжденіе, что ихъ пониманіе завѣтныхъ отношеній должно найти внутреннее подтвержденіе въ голосѣ народной совѣсти, насколько т. е. въ этомъ случаѣ они далеки отъ мысли, будто имѣютъ предъ собою слушателей, исповѣдующихъ искони существенно имъ, пророкамъ, противоположные взгляды, это ясно особенно изъ тѣхъ ихъ изреченій, гдѣ, они, обращаясь непосредственно къ совѣсти современниковъ, говорятъ о предполагаемомъ результатѣ своего призыва къ покаянію. Грѣхъ невѣрности и измѣны Іеговѣ, какъ фактъ, подлежащій наказанію, предлагается пророкомъ Осіей на судъ и оцѣнку самого народа израільскаго: „судитесь съ вашею матерью, судитесь, ибо она не жена Моя, и Я не мужъ ея“ (Ос. 2, 2). Т. е. самъ Израіль (такова мысль пророка) долженъ видѣть, оглядываясь на настоящія свои отношенія къ Іеговѣ, и самъ вполне способенъ понимать, вникая въ глубину своей вины предъ Нимъ, что теперешнее его легкомысліе и погоня за любовниками есть неосмысленное и опасное отреченіе отъ лучшаго времени, когда его общеніе съ Іеговой было подобно брачному союзу.

Затѣмъ, призывъ къ покаянію у обоихъ пророковъ звучитъ такъ увѣренно, онъ такъ глубоко основанъ на знаніи подлинныхъ вѣрованій ихъ современниковъ, что пророки



иначе и не представляют себѣ отвѣта на свою проповѣдь, какъ въ формѣ полнаго согласія народа съ ея содержаніемъ. То, какъ Израиль смотритъ на свой союзъ съ Иеговой, то, что онъ неправъ въ своей увѣренности на милость Иеговы, онъ самъ нѣкогда пойметъ, какъ свою роковую ошибку, какъ нарушение своего религіознаго долга, какъ потерю лучшаго, что онъ зналъ и испыталъ раньше, когда стоялъ къ Иеговѣ въ иныхъ отношеніяхъ. Настанетъ время, когда сыны Израилевы, сознавъ свое теперашнее заблужденіе, сами пойдутъ искать Иегову (Ос. 6, 6), будутъ искать Его съ ранняго утра и говорить: *пойдемъ, возвратимся къ Господу* (Ос. 6, 1), подобно тому, какъ преступная жена, разочаровавшись въ своихъ любовникахъ, придя въ себя, рѣшаетъ: *пойду я, и возвращусь къ первому мужу моему* (Ос. 2, 7). Такимъ обр. въ представленіи пророка Осіи точка зрѣнія его современниковъ на завѣтъ съ Иеговой непротивопологается его собственной: когда онъ говоритъ о завѣтѣ, обличаетъ современниковъ за нарушение его, грозитъ имъ божественнымъ наказаніемъ, онъ исходитъ не изъ собственнаго субъективнаго пониманія существа этого завѣта, но изъ пониманія, заложеннаго въ глубинѣ народнаго сознанія, изъ пониманія, которое составляетъ норму религіозныхъ воззрѣній на Иегову самого народа и теперь лишь утерянную имъ. Какъ по взгляду пророка, такъ и по убѣжденію народа, Иегова есть первый законный мужъ Израиля (Ос. 2, 7).

Наконецъ, если бы у пророковъ Амоса и Осіи дѣло шло о существенномъ различіи между ихъ пониманіемъ завѣта и народнымъ, тогда ихъ рѣчь направлялась бы на весь современный имъ Израиль безразлично. Весь Израиль, предполагается, чуждъ былъ по историческому воспитанію правильнаго пониманія религіознаго союза съ Иеговой: слѣд., весь онъ безъ остатка въ категорическомъ смыслѣ подлежалъ бы со стороны пророковъ осужденію за отсутствіе истиннаго богопознанія. Между тѣмъ пророки, оцѣнивая ре-

лигіозное состояніе своихъ современниковъ, совѣмъ не характеризуютъ народъ, какъ сплошь преступную массу, но ясно предполагаютъ въ цѣломъ составѣ своихъ слушателей разнообразныя ступени религіознаго познанія: рядомъ съ „грѣшниками изъ народа“ Иеговы (Ам. 9, 10), они подразумеваютъ, очевидно, и такихъ, которые не заслуживаютъ по своей жизни и вѣрѣ подобнаго наименованія, рядомъ съ нарушителями правды, называютъ „правыхъ“ и „кроткихъ“, съ которыми чувствуютъ себя вполне солидарными и за интересы которыхъ возвышаютъ свой голосъ (Ам. 4, 1; 5, 12; 8, 4-8), и которые, какъ праведный „остатокъ“, будутъ спасены отъ участи грѣшниковъ. Наконецъ,—и это уже совершенно безспорно,—какъ ни безошадно пророки бичуютъ преступныхъ священниковъ (Ос. 6, 9), однако они разсматриваютъ ихъ до известной степени, по идеѣ ихъ отвѣтственнаго служенія, своими сотрудниками (Ос. 4, 6): священники суть хранители торы того же Иеговы, во имя Котораго выступаютъ и пророки (срв. Ис. 8, 2; также 2 Цар. 12, 3). Стало быть, пророки въ самомъ народѣ видѣли среду, подготовленную для пониманія и принятія ихъ ученія о завѣтныхъ отношеніяхъ: это ученіе имѣло сродную для себя почву въ настроеніи лучшей части общества, а въ грѣшной части не могло отвергаться по принципиальнымъ основаніямъ¹⁾.

Что же касается наличнаго, въ данную минуту превратнаго толкованія народомъ (пусть даже его большинствомъ) своей связи съ Иеговой, то пророки Амосъ и Осія не имѣютъ побужденій ослаблять разницу, существующую между ихъ (истиннымъ) воззрѣніемъ и (ложнымъ) взглядомъ на этотъ предметъ народа, но въ то же время усматриваютъ причину этой разницы не въ томъ, въ чемъ имъ естественно было бы видѣть ее, если бы дѣло шло въ данномъ случаѣ о двухъ принципиально противоположныхъ воззрѣніяхъ на завѣтъ, именно не въ существованіи на исторической

¹⁾ *Möller*, *Messian. Erwart.* 19; *Sellin*, I, 53—55. Срв. *Smend*, *Theol. Stud. u. Krit.*, 1876, 610—611.



традиція обоснованной подлинной вѣрѣ народа только въ *натуральный союз* съ Яеговой, а въ обстоятельствахъ иного порядка. Для пророковъ источникъ заблужденія народа касательно завѣта кроется не въ непониманіи народомъ или не знаніи историческихъ основъ своего религіознаго союза съ Яеговой, а въ силѣ случайныхъ условій, смыслъ которыхъ усвоенъ былъ народомъ по грубому шаблону людей, не умѣющихъ временами подчинять свое національное самочувствіе, приподнятое успѣхами внѣшней жизни, здравому религіозному разуму. Пророки разрѣшаютъ здѣсь вопросъ на широкой и въ тоже время простой и ясной почвѣ психологіи массы, которая (психологія) говоритъ, что иное дѣло, когда масса выступаетъ въ практикѣ своей жизни, и иное когда испытывается ея теоретическое религіозное исповѣданіе. Пророки знаютъ, съ кѣмъ имѣютъ дѣло и на кого рассчитаны ихъ рѣчи. Въ томъ, что израильскій народъ въ 8 ст. въ известной своей части охваченъ былъ самомяніемъ и предавался суетной мечтательности, не лежало ничего удивительнаго. Народъ израильскій во всѣ времена своей исторіи больше гордился тѣмъ фактомъ, что онъ избранный Яеговой народъ, чѣмъ жилъ воспоминаніемъ объ обязанностяхъ, связанныхъ съ этимъ фактомъ. Начиная особенно съ славнаго царствованія Давида и вплоть до Героваама II народъ еврейскій пережилъ обстоятельства, весьма благоприятствовавшія подъему національнаго самочувствія даже до степени нелѣпаго самомянія. Быстрый ростъ политическаго могущества, многочисленныя побѣды Давида, скопленіе богатствъ, роскошь двора Соломона, торговля сношенія съ сосѣдними народами, блестящія постройки—еще до раздѣленія царствъ впитали глубоко въ народную душу пагубное настроеніе гордости и легкомысленной переоцѣнки своего дѣйствительнаго политическаго могущества. Раздѣленіе царствъ для Израиля сѣверн. царства не была въ этомъ отношеніи сколько нибудь отрезвляющимъ обстоятель-

ствомъ. За раздѣленіемъ царствъ послѣдовали времена новыхъ блестящихъ царствованій (Амврій, Ахавъ, Героваамъ II). Понятно вполне, если и современники Амоса и Осія, дошедшіе подъ усыпляющимъ вліяніемъ внѣшнихъ удачъ до крайностей свою суетность и нравственную безпорядочность (Ам. 2, 6, 7; 8, 4—6; 6, 4), утратили въ массѣ религіозное чутье и оказались не въ состояніи вывести правильныя слѣдствія изъ своихъ отношеній къ Яеговѣ.¹⁾ Пророки Амосъ и Осія и утверждаютъ это, когда обличаютъ ихъ въ непониманіи религіозно-историческихъ основаній своей вѣры. Въ отсутствіи этого пониманія они видятъ лишь роковое вліяніе удачно сложившихся въ послѣднее царствованіе политическихъ обстоятельствъ израильской исторіи. Израиль возгордился, онъ упоенъ своею славою и при томъ въ такой мѣрѣ, что не стѣсняется открыто и дерзко провозглашать, что свое могущество онъ приобрѣлъ своею силою (Ам. 6, 13). Отъ такихъ рѣчей совѣмъ недалеко было и до хвастливой увѣренности, что никакое несчастіе не должно коснуться Израиля (Ам. 9, 10). Но подобное отношеніе къ своимъ внѣшнимъ удачамъ совѣмъ не связано у Израиля съ принципиальнымъ вопросомъ: вѣруетъ ли онъ въ Яегову, какъ въ Бога, *естественно съ нимъ соединеннаго* или въ Яегову въ смыслѣ пророческаго воззрѣнія. На основѣ такого горделиваго самообольщенія Израиля, если вообще возможно построить какое-либо заключеніе, то развѣ то только справедливое, что Израиль утратилъ всякое благоразуміе и въ упоеніи гордости дошелъ до практическаго отрицанія всякаго участія Яеговы въ его жизни. Это не обозначаетъ, что Израиль и теоретически уже пересталъ вѣровать въ Яегову. Пророки не говорятъ этого. Они просто со скорбью отмѣчаютъ то, что такъ часто случается и съ людьми высокаго религіознаго вѣрованія (теоретическаго),—когда, выросшіе въ добрыхъ понятіяхъ о Богѣ, люди живутъ такъ, какъ будто у нихъ нѣтъ никакихъ вѣрованій (практическое безбожіе). Это такое со-

¹⁾ Sellin, I, 80—81.



стояніе, которое прор. Осія опредѣляетъ словами самого народа израильскаго: *они говорятъ... мы не убоялись* (букв. *мы не боимся*) *Господа*“ (Ос. 10, 3). Это—слова зазнавшагося и легкомысленнаго удачника, не дающія никакого матеріала для сужденія о теоретической высотѣ его религиозныхъ убѣжденій. Это рѣчь гордецовъ съ неуровновѣшенной душой, которые въ минуту самодовольства и внѣшнихъ успѣховъ готовы забывать Бога и даже богохульствовать, а въ трудныя минуты жизни быстро отрезвляются и превращаются въ смиренныхъ молитвенниковъ, взывающихъ въ тому же Богу: *„Боже мой!.. мы познали тебя, мы Израиль“* (Ос. 8, 2). У такихъ людей узкой мысли и невоспитаннаго чувства, охваченныхъ національно - политическимъ сомнѣніемъ практическое невѣріе и грубые расчеты на милость Іеговы были совмѣстимы и могли чередоваться между собой независимо отъ того, какое теоретическое исповѣданіе вѣры для данной минуты признавалось ими законнымъ. Безразлично, признавалъ-ли Израиль времени Амоса и Осіи Іегову своимъ натуральнымъ союзникомъ (въ смыслѣ языческомъ) или считалъ Его существомъ, ставшимъ близко къ нему на основаніи исторически заключеннаго завѣта, при нравственной распущенности и преувеличенной оцѣнкѣ своего внѣшняго могущества, онъ могъ легко, какъ это и отмѣчаютъ пророки, переходить отъ наивнаго самохвальства, граничащаго съ преступнымъ забвеніемъ Бога, къ наивной увѣренности, что у него съ вѣрою въ Іегову все обстоитъ благополучно, что Іегова съ нимъ, что день Іеговы откроетъ для него эру высшей славы. Въ послѣднемъ случаѣ о традиціей укрѣпленной основѣ для подобной наивной увѣренности не можетъ быть и рѣчи. И умозаключать тутъ, опираясь на Ам. 5, 14, 18; 9, 10 (срв. 6, 3), что Израиль убаюкивалъ себя въ непоколебимости своего благопопеченія только потому, что *всегда* вѣровалъ въ Іегову, какъ натурально связаннаго съ его жизнію Бога и иной связи съ Нимъ никогда и не мы-

слить, такъ же несправедливо, какъ было бы несправедливо на основаніи изреченія того же пророка, сказаннаго отъ имени народа: „не своею ли силою мы приобрѣли свое могущество?“ заключать, что Израиль не сознавалъ и вообще никакой (даже и натуральной) связи съ Іеговой. Какъ въ послѣднемъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ извращеніемъ, подъ влияніемъ случайныхъ обстоятельствъ, завѣренной самымъ народомъ въ другихъ случаяхъ религиозной близости къ Іеговѣ, такъ и въ вышеуказанныхъ изреченіяхъ того же пр. Амоса устанавливается фактъ лишь извращения и тоже подъ влияніемъ случайныхъ обстоятельствъ мысли объ истинныхъ основаніяхъ особыхъ отношеній Іеговы къ Израилю.

Такимъ образомъ, даже тогда, когда пророки берутъ во вниманіе жизнь своихъ современниковъ въ ея религиозной практикѣ, они не предполагаютъ существованія кореннаго, качественного различія между собой и народомъ по вопросу о существѣ завѣтныхъ отношеній, а говорятъ лишь о временномъ забвеніи Израилемъ дѣйствительныхъ качествъ этихъ отношеній.

Когда же пророки касаются специально именно этихъ подлинныхъ сторонъ въ понятіи о завѣтѣ, тогда ихъ пониманіе завѣта уже вполне совпадаетъ съ народнымъ воззрѣніемъ на тотъ же предметъ. Такъ, они прежде всего ясно подразумеваютъ, что критерій, съ точки зрѣнія котораго они судятъ и обличаютъ преступления современниковъ противъ Іеговы, не есть нѣчто новое, ими самими впервые провозглашаемое и дотогѣ никому неизвѣстное начало, но есть точно опредѣленное начало религиозно-нравственнаго поведения, народу извѣстное, понятное и всѣми признанное. Это начало есть *нравственная обусловленность* отношеній между Іеговой и Израилемъ.

Гора Іеговы. Свое выступленіе съ обличительною проповѣдью и угрозою суда оба пророка мотивируютъ исполнившею-

ся мѣрою преступленийъ народа противъ Иеговы. Судъ Иеговы приближается: Иегова, какъ левъ, устремится на Израиля, но именно потому, что добыча Ему готова въ лицѣ грѣшнаго народа (Ам. 3, 4 срв. 5 ст.), потому что народъ созрѣлъ для суда (видѣніе корзины со спѣлыми плодами 8, 1—2). Иегова оставитъ народъ Свой (Ос. 5, 15), но именно потому, что Израиль измѣнилъ Господу. Такимъ образомъ полноту грѣха Израиля противъ Иеговы пророки понимаютъ совершенно точно, какъ преступное нарушение опредѣленныхъ нормъ, которыя лежали въ основѣ религіозныхъ отношеній между народомъ и Иеговой. Когда пророки обращаются къ Израилю съ обличеніями, они даютъ чувствовать, что имѣютъ дѣло не съ безымянною преступностью своихъ современниковъ, не съ грѣхами противъ общечеловѣческой морали, а съ грѣховностью, опредѣляемой съ точки зрѣнія особеннаго, имъ и ихъ современникамъ точно извѣстнаго религіозно-историческаго принципа. Нормы религіозно - нравственной жизни Израиля, по убѣжденію пророковъ, заключаются въ содержаніи *торы* Иеговы. Израиль преступенъ тѣмъ, что имѣлъ и имѣетъ точное знаніе воли Иеговы въ Его *торѣ* и пренебрегъ послѣднюю. Оба пророка говорятъ объ этомъ въ совершенно отчетливыхъ выраженіяхъ: *Ос. 8, 1*: „Они нарушили завѣтъ Мой, и преступили *законъ мой* (חֻקֵּי); *Ос. 4, 6*: „такъ какъ ты забылъ *законъ* (חֻקֵּי) Бога твоего, то и Я забуду дѣтей твоихъ“; *Ос. 8, 12*. Написалъ Я ему (Ефрему) важные *законы мои* (thorathi), но они сочтены имъ, какъ бы чужіе“; *Ам. 2, 4*: „Отвергли *законъ Господень*“ (thorath Jehovah) и постановленийъ Его (chukka) не сохранили“.

Итакъ, практика религіозной жизни Израиля есть, по убѣжденію пророковъ, нарушение объективно выраженныхъ въ *торѣ* требованій Иеговы, обязательность которыхъ народъ не могъ отрицать.

Что разумѣютъ пророки во всѣхъ этихъ изреченіяхъ подъ именемъ *торы*? Въ библейскомъ словоупотребленіи

тора имѣетъ разнообразныя значенія. *Тора* употребляется: а) въ смыслѣ наставленія, какъ поступать въ опредѣленныхъ случаяхъ (наставленіе, даваемое священниками и судьями отъ имени Иеговы, напр., Ис. 2, 3, 24; 8, 16, 20; Мих. 3, 11; 4, 2 и др.); б) въ смыслѣ проповѣди пророковъ (напр. Ис. 1, 10; 30, 9, 10); в) въ значеніи того или иного спеціальнаго закона или собранія различныхъ законовъ (Ис. 2, 3; 42, 4; Мих. 2, 4); д) — въ значеніи писаной книги, гдѣ собраны и соединены законы, будь то юридическія, обрядовыя законы или религіозно-нравственныя откровенія воли Божіей (Иер. 18, 18) и наконецъ е) — для обозначенія пятокнижія въ его цѣломъ — принятое пониманіе этого слова (Мал. 3, 22; Неем. 8, 1.)¹⁾. Во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ изъ книгъ обоихъ пророковъ слова *тора* не сопровождается никакими пояснительными замѣчаніями: говорится просто, что она имѣетъ свой источникъ въ Иеговѣ. (Они преступили *законъ Мой*, ты забылъ *законъ Бога Твоего*, написалъ Я ему важные *законы Мои*, отвергли *законъ Господень*). Это можно понять только такъ, что съ даннымъ словомъ и народъ, къ которому обращено обличеніе въ нарушении *торы*, и сами пророки-обличители соединяли одинаковое содержаніе, смотрѣли на нее, какъ на величину опредѣленнаго религіозно-историческаго значенія. Какое же значеніе соединяли съ *торою* пророки? Прежде всего изъ вышеуказанныхъ изреченій о *торѣ* ясно, что они судятъ означеніи *торы* такъ же, какъ и народъ т. е. и въ этомъ случаѣ стоятъ на одинаковой почвѣ съ народомъ: какъ и для нихъ, такъ и для народа *тора* — *божественнаго происхожденія*: она есть *тора* Иеговы; такъ же, какъ и для нихъ, и для народа она есть сумма требованій, связывающихъ волю народа обязательствомъ послушанія: Израиль преступилъ *законъ* Иеговы,

¹⁾ См. объ этомъ Valeton, Amos u. Hosea, 114; Theolog. Studien, 1891, XI, S. 101—156; Bredenkamp, 30—40; E. König, O. V. II, 343—344; Hoopacker, 44—45.



між тѣмъ обязанъ былъ помнитъ его; онъ счелъ закони Іеговы, какъ чужіе, а між тѣмъ обязанъ былъ цѣнитъ ихъ, какъ вираженіе воли Іеговы. Стало быти, такъ же, какъ и для нихъ, и для народа уваженіе къ содержанію тори єсть условіе благоволильныхъ къ нему отношеній Іеговы: Израиль нарушилъ, преступилъ законъ Іеговы, *поэтому* Іегова осудить, накажетъ его.

Итакъ, тора, по воззрѣнію пророковъ, єсть вираженіе воли Іеговы. Но на этомъ мысль пророковъ въ опредѣленіи значенія тори не останавливается. Для нихъ, а стало быти и для ихъ современниковъ, вниманіе которыхъ они устремляютъ на тору, послѣдняя имѣетъ значеніе величины постоянной, однажды опредѣленной. Это слѣдуетъ уже непосредственно изъ отмѣченныхъ вираженій. Израиль нарушилъ тору, т. е. пренебрегъ тѣмъ, что имѣлъ; забылъ ее, стало быти раньше зналъ ее, и не просто зналъ, но признавалъ, должнъ былъ признавать, какъ руководящее начало своей религіозной жизни, какъ устойчивую норму, которою опредѣлялось должное и не должное въ области его религіозныхъ отношеній, т. е. пророческимъ употребленіемъ слова *тора* дается вполнѣ справедливое заключеніе, что народъ въ своей религіозной жизни не руководился только какими-то случайными, время отъ времени по требованію обстоятельствъ сообщаемыми наставленіями пророковъ или священниковъ, но что въ его распоряженіи было нѣчто постоянное, строго опредѣленное, имѣвшее непреходящій авторитетъ. Это было начало, съ точки зрѣнія котораго пророки судили современное имъ религіозно-нравственное состояніе Израіля и которое давало имъ право (неоспариваемое народомъ) клеймитъ его наименованіемъ *измѣнника* своему Богу.

Что эта божественная тора єсть нѣчто отличное отъ ученія, сообщаемого устно при извѣстныхъ обстоятельствахъ, это свидѣтельствується тѣмъ, какъ на нее ссылаются про-

роки. Ни въ одномъ изъ трехъ мѣстъ, гдѣ Осія называетъ слова *тора*, онъ не указываетъ и не подразумѣваетъ подъ торою *пророческой* рѣчи. Напротивъ, по его мнѣнію, которое онъ точно излагаетъ въ первыхъ стихахъ 4 гл., тора находится въ обладаніи священниковъ (срв. ст. 8 и 6 также Іер. 18, 18; Агг. 2, 11; Мал. 2, 6. 7. 8). Народъ идетъ къ гибели, потому что у него нѣтъ богопознанія, и это обстоятельство ложится тяжелою отвѣтственностью именно на священниковъ, потому что они презрѣли богопознаніе и забыли тору Іеговы („*ты забылъ законъ Бога Твоего*“). Слѣдовательно, тора Іеговы имѣетъ, во-первыхъ, ближайшимъ образомъ своими органами и стражами священниковъ и во вторыхъ, такъ какъ о самыхъ священникахъ говорится, что они *забыли ее* (отвергли вѣдѣніе, забыли законъ), то эта тора не подобна той, о которой упоминается, напр. у Ісаи 1, 10, а єсть разъ навсегда вираженное и существующее *вне учащаго* субъекта ученіе или законъ. Рѣшающее значеніе въ этомъ вопросѣ имѣють мѣста Ам. 2, 4 и Ос. 8, 1. Пророкъ Амосъ (2, 4) говоритъ что Іуда пренебрегъ *торой* Іеговы и не сохранилъ Его *chukkim* (постановленій). Осія (8, 1) грозитъ Израілю судомъ за то, что люди нарушили *завѣтъ* и преступили *тору*. Въ обоихъ этихъ случаяхъ, конечно, *між прочимъ* въ понятіе *законъ* можно вводить и увѣщательную тору пророковъ или священниковъ. Но разумѣть ее одну невозможно. У Амоса 2, 4 раздѣльно названы двѣ формы божественнаго наученія: *thorah* и *chukkim*. Если даже подъ торою разумѣть здѣсь наставленіе, время отъ времени сообщаемое пророками или священниками, то слово *chukkim* (постановленія) заставляетъ признать, что пророкъ этимъ словомъ указываетъ на объективный, конкретный законъ. Тора можетъ *иногда* значить „наставленіе“ или „ученіе, какъ дѣйствіе учащаго“ (Wellhausen), но постановленія—*chukkim* суть всегда опредѣленные законы,—не такіе, которые могутъ быти однажды даны, а потомъ, при перемѣнѣ обстоя-



тельство подвергнуться тоже изменению, но строго точные божественныя *statuta*. Параллелизм же—*thorah* и *chukkim*, при ясномъ значеніи послѣдняго слова, уполномачиваетъ понимать здѣсь и тору не въ смыслѣ наставленій, по разнымъ обстоятельствамъ выходящихъ изъ устъ учащихъ, а твердыя, неподвижныя постановленія ¹⁾.

Въ виду исключительной важности даннаго мѣста для доказательства знакомства нашихъ пророковъ съ торой Моисея—въ критической библейской литературѣ собрано рѣшительно все, что только можно сказать противъ принадлежности этого мѣста прор. Амосу и въ пользу отнесения его къ позднѣйшему времени. Считаемо необходимымъ указать на эти возраженія, чтобы, во-первыхъ, видѣть, до какой степени шаткими данными вынуждается довольствоваться библейская критика въ тѣхъ случаяхъ, когда ей приходится имѣть дѣло съ очевидно серьезнымъ препятствіемъ и чтобы съ другой стороны убѣдиться еще болѣе въ высокомъ значеніи свидѣтельства Ам. 2, 4 въ пользу существованія тора за долго до времени пророковъ-писателей. Возраженія эти ²⁾ таковы: 1) нарушеніе тора не соответствуетъ вводной формулѣ („за три преступленія Іуды и за четыре не пощажу его...“); это, говорятъ, не отдѣльныя грѣхи, которые можно было бы исчислять какъ три или четыре; 2) объ Іудѣ говорится такъ же кратко, какъ объ языческихъ царствахъ; 3) стихами 4 и 5 ослабляется угроза Израилю; 4) грѣхи

¹⁾ Какъ у Ис. 1, 10 сопоставленіе тора съ רַב־דְּבָרִים указываетъ на устное пророческое наставленіе, такъ и параллелизмъ *thorah* и *chukkim* у Ам. 2, 4 даетъ понять, что пророкъ Амосъ употребляетъ слово тора не въ смыслѣ просто пророческихъ наставленій, даваемыхъ каждый разъ по требованію обстоятельствъ, а въ смыслѣ повелѣній устойчивыхъ, твердо установленныхъ (*Bredenkamp*, 31—32. *E. König*, O. B. II, 346; *Hauptprobleme*, 17; *Volck*, a. a. O. 106; *Hoonacker*, 218. *Franckh*, Beiträge zur Förderung, 1905, I, 77—78).

²⁾ Они полно изложены у *Nowack'a*, Die Kleinen Propheten, Göttingen 1897, 126 и у *Marti*, Dodekapropheten, въ толкованіи на Ам. 2, 4. Разборъ ихъ см. у *Seesemann'a* 9—11; *Möller'a*, Die Messianische Erwartung, 31—35; *Hoonacker*, 218—219; *E. Lockert*, 20—22.

Іуды описываются въ ходячихъ формулахъ, параллели къ которымъ можно привести лишь изъ позднѣйшаго времени,—главнымъ образомъ изъ Второзаконія; 5) терминъ „ложные боги“ *kisubim* „вѣроятно“ позднѣйшаго времени; 6) въ концѣ разсматриваемаго отдѣла отсутствуетъ обычная заключительная фраза „говорить Господь“. Считать однако на этихъ основаніяхъ отдѣлъ Ам. 2, 4 неподлиннымъ не представляется необходимымъ; всѣ названныя возраженія устраняются безъ особенныхъ усилій. Прежде всего, что касается вообще упоминанія іудейскаго царства, то мѣсто 2, 4 въ этомъ отношеніи не единственное у пророка Амоса (срв. 1, 2; 6, 1; 9, 11). Затѣмъ, іудей Амосъ едва ли могъ предназначать свою книгу только для сѣвернаго царства. Содержаніе его рѣчей, произнесенныхъ противъ Израиля, таково, что оно могло съ перемѣною лишь имени объекта обличенія очень удобно быть направлено и противъ жителей южнаго царства. А если допустить, что Амосъ писалъ свою книгу въ Іудеѣ, среди своего народа, невѣрность котораго противъ Іеговы онъ ежедневно и ежечасно видѣлъ собственными глазами, то становится невѣроятнымъ, чтобы онъ могъ умолчать о грѣхахъ своихъ единоплеменниковъ. Путемъ полнаго умолчанія объ Іудѣ пророкъ укрѣпилъ бы жителей южнаго царства въ вѣрѣ, будто они—въ особенномъ благоволеніи у Господа, между тѣмъ въ намѣреніяхъ у него было не укрѣплять, а сокрушать національную гордость своего роднаго царства (Ам. 6, 1). Съ этой точки зрѣнія трудно было бы понять отсутствіе упоминанія Іуды въ книгѣ пр. Амоса. Совершенно невѣроятно далѣе, чтобы пророкъ, введшій въ кругъ своей обличительной проповѣди всѣ окружавшіе сѣверное царство народы, могъ обойти вниманіемъ ему родственное исторически и религіозно царство іудейское. Пророку не было основаній при этомъ бояться упоминаніемъ о грѣхахъ и наказаніи іудейскаго царства ослабить угрозу противъ Израиля. Что подвергнется Божію суду и Іуда,—это не могло



сдѣлать безпечными евреевъ сѣвернаго царства: напротивъ, это должно было внушить имъ самую серіозную тревогу за свою судьбу. Пока пророкъ говорилъ о предстоящемъ наказаніи языческихъ народовъ, Израиль могъ еще оставаться сравнительно покоенъ, ибо могъ еще утѣшать себя надеждою, что наказаніе, поражающее язычниковъ, не коснется его, избраннаго народа; но онъ долженъ былъ испытать очень основательный страхъ за себя, когда услышалъ, что не будетъ пощажень и Іуда, который принадлежалъ тоже къ избранному народу. То обстоятельство, что объ Іудѣ упоминается такъ же кратко, какъ и объ язычникахъ, вполне понятно: Іуда въ обличеніи пророка занимаетъ посредствующее положеніе между сосѣдними народами и Израилемъ. Отъ первыхъ онъ существенно отличается тѣмъ, что, подобно Израилю, почитаетъ Іегову. Но такъ подробно, какъ противъ Израіля, пророкъ не могъ уже обращаться противъ Іуды, ибо гроза, предрекаемая, имъ, должна была разразиться со всею силою прежде всего *надъ Израилемъ*. Поэтому Амосъ, соотвѣтственно срединному положенію Іуды, избираетъ средній путь: называетъ такъ же коротко южное царство, какъ и сосѣднія царства, причеиъ однако наказаніе у него мотивируется совершенно иначе, чѣмъ у нихъ,—на почвѣ, общей уже съ Израилемъ. Числовая формула (три—четыре преступления) сохранена и здѣсь, но лишь по требованію однообразія формы. А такъ какъ для оправданія божественнаго наказанія надъ Іудой недостаточно было ограничиться простымъ перечисленіемъ какихъ-либо преступленій южнаго царства въ родѣ грѣховъ языческихъ царствъ (хотя бы трехъ или четырехъ), то пророкъ, не выдерживая дальше формы, называетъ *причину* всей грѣховности Іуды,—забвеніе имъ закона Божія ¹⁾. Что касается сходства выраженій, употребленныхъ Амосомъ, съ выраженіями Второзаконія, то, во-первыхъ, если

¹⁾ *Seesemann*, 10. *E. Lockert*, 21.

бы даже Второзаконіе появилось послѣ Амоса, и тогда утверждать явно „девторономическій“ характеръ изреченія Амоса: „не сохранили Его постановленій“ было бы нельзя: существованіе въ позднѣйшее время таковыхъ выраженій еще не доказываетъ, что они *впервые* тогда и произошли и потому тогда только и могли приводиться; во-вторыхъ, мы знаемъ, что и самое сходство это не вполне точное; во Второзаконіи выраженіе „хранить постановленія Господа“ соединяется съ синонимами „заповѣди“ или „свидѣтельство“ (уставы) (срв. Втор. 4, 40; 6, 17; 7, 11 и др.). Въ-третьихъ, наконецъ, выраженіе „соблюдать заповѣди“ Іеговы употребляется въ Исх. 15, 26 (I) и въ Исх. 18, 16 (E), т. е. въ одномъ памятникѣ времени до Амоса—(I) и другомъ—современномъ ему (E), изъ чего естественнѣе вывести заключеніе, что Второзаконіе было источникомъ для *самого пророка*, а не для интерполятора позднѣйшаго времени.—

Если обоснованіе наказанія состоитъ у Амоса 2, 4 только изъ „ходячихъ формулъ“, то это во всякомъ случаѣ не касается *kisubim*, такъ какъ данное выраженіе во множественномъ числѣ употребляется только здѣсь въ значеніи „ложные боги“. Просто въ значеніи „ложь“ это слово встрѣчается у Осія: 12, 1 (един. числа) и 7, 13 (множ. числа). Если бы мы имѣли въ данномъ случаѣ работу интерполятора, тогда должны были бы ожидать вмѣсто *kisubim* какое либо другое, болѣе употребительное слово. Не надо забывать кромѣ того, что и Осія въ такомъ же точно смыслѣ употребляетъ о „богахъ иныхъ“ выраженіе *schiquzîm*.

Наконецъ, по поводу отсутствія заключительнаго выраженія послѣ 5 ст. $\text{וְיָמְרוּ מִן־הַיְהוָה}$ надо замѣтить, что это выраженіе отсутствуетъ, кромѣ нашего мѣста и въ 1, 10. 12 ¹⁾. Сверхъ того у пророка заключенія угрозъ не вездѣ одинаковы; такъ

¹⁾ Что даетъ основаніе *Wellhausen*'у (*Skizzen*, V, 121) и *Nowack*'у 117. 124, отрицать подлинность и этихъ мѣстъ.



угроза 2, 13—16 заканчивается въ ст. 16 выраженіемъ *neim-jehovah*—„слово Іеговы“; въ другихъ изреченіяхъ чередуются выраженія *amar jehovah* (1, 5, 15; 2, 3) и *amar adonaj jehovah*. Такое разнообразіе заключительныхъ связокъ гораздо легче объяснить авторствомъ самого пророка, чѣмъ привлеченіемъ сюда интерполятора. *Seesemann* справедливо замѣчаетъ по этому поводу, что, если изреченія противъ Тира, Едома и Іуды на указанномъ основаніи неподлинны, то, могли ли, спрашивается, интерполяторы, которые работали, конечно, по схемѣ Амоса, проглядѣть его манеру дѣлать заключенія? ¹⁾

Все сказанное приводитъ къ убѣжденію, что въ отдѣлѣ Ам. 2, 4 мы имѣемъ полноцѣнное удостовѣреніе, что времени пророка Амоса издавна извѣстна была строго опредѣленная божественнаго авторитета законодательная тора.

Точно также у Ос. 8, 1 исключается мысль о торѣ, какъ ученіи, изрекаемомъ всякій разъ по частнымъ поводамъ. Здѣсь такому пониманію торы препятствуетъ, во-первыхъ, параллельное сопоставленіе *berith* и *thora*; во-вторыхъ, употребленный глаголь *paschah*. Тора, поставленная въ связь съ историческимъ понятіемъ *berith*, можетъ обозначать только величину давно признаннаго значенія и исторической санкции. Глаголь же *paschah* въ отношеніи къ торѣ при основномъ значеніи *отламывать* предполагаетъ ббльшую объективность и сложность торы, чѣмъ какую могло имѣть простое ученіе по частнымъ поводамъ ²⁾.

Устойчивый характеръ торы и стало быть значеніе ея, какъ объективно выраженнаго условія религиозно-нравственныхъ отношеній, удостовѣряется тѣмъ, что тора, и именно

¹⁾ *Seesemann*, 11, объясняетъ отсутствіе *amar jehovah* у Ам. 1, 10, 12 и 2, 4 выпаденіемъ этого выраженія въ концѣ стиха, благодаря почти однозвучному началу слѣдующаго стиха.

²⁾ *Bredenkamp*, 31; *О. Я. Покровский*, По поводу возраженій современной критики противъ существованія Моисеева закона раньше пророковъ писателей, Киевъ, 1892, 24.

какъ такое условіе завѣта, извѣстна была въ записанномъ, по повелѣнію Іеговы, видѣ. „*Написалъ* (נִיָּצַח) Я ему (Ефрему) важные законы Мои, но они сочтены были имъ, какъ бы чужіе“ (Ос. 8, 12). Изъ первыхъ словъ ст. 12 съ очевидностью слѣдуетъ, что во времена прор. Осіи была уже тора и притомъ въ весьма значительномъ объемѣ: написалъ Іегова Ефрему (буквально) *множество законовъ Своихъ*“ (*rubej thorati*). Глаголь *katau* въ соединеніи съ предлогомъ *?* употребляется обычно въ значеніи *записывать, писать для кого-нибудь*. (Вт. 24, 1, 31, 19; Іер. 30, 2 и др.) и слѣд. выраженіе „написалъ“ не можетъ быть измѣнено въ „предписалъ“, чѣмъ устранялась бы мысль о существованіи во времена Осіи „написанной“ торы. Если бы пророкъ Осія желалъ выразить простую мысль объ устномъ сообщеніи народу божественныхъ наставленій, тогда онъ употребилъ бы обычное въ такихъ случаяхъ выраженіе „далъ“, „открылъ“, „возвѣстилъ“ и т. п.—Затѣмъ, не представляется возможнымъ понимать и время глагола *katau* иначе, какъ въ смыслѣ *praeteritum* ¹⁾. Гипотетическое будущее „хотя бы Я написалъ ему“ или „пусть Я напишу“... затѣмняетъ выраженіе и сообщаетъ ему неудобопріемлимый смыслъ, все равно, ставить ли логическое удареніе на словѣ *katau* или на словѣ *rubej*. Въ первомъ случаѣ получилась бы странная мысль, будто Іегова вѣрить, что множество Его заповѣдей заслужатъ бльшее уваженія, если бы Онъ *написалъ* ихъ, чѣмъ если бы онѣ *возвѣщены* были устно. Во второмъ случаѣ ²⁾, т. е. при логическомъ удареніи на словѣ „множество“, выраженіе дало бы

¹⁾ Въ этомъ именно значеніи—дѣйствія однажды совершившагося—*katau* понимается у Симмаха и въ Пешито (см. *Бродовичъ*, 300). Пониманіе *katau*, какъ формы *praes. histor.* („я пишу ему множество законовъ“, *Keil*, 89; *Schmoller*, 78; *Novack*, 152) не измѣняетъ существенно мысли, заключающейся въ первомъ пониманіи; остается мысль, что въ руководствѣ религиозной жизни Израилю издавна даются писанныя откровенія Іеговы.

²⁾ Утвержденіе *Hitzig'a*.



еще болѣе странную мысль, будто Іегова тѣмъ болѣе могъ разсчитывать на послушаніе народа, чѣмъ болѣе далъ бы ему заповѣдей¹⁾. На прошедш. форму *katav* (именно въ значеніи *praeteritum*) указывается и *perf* נְהַשְׁבוּ, каковое слово послѣ двухъ *perfect.* предшествующаго стиха необходимо вынуждаетъ считать непослушаніе или отчужденіе Ефрема отъ тора Іеговы за подлинный, положительно совершившійся фактъ; но разъ этотъ фактъ существуетъ, тогда и выраженіе о написаніи заповѣдей не можетъ имѣть иного значенія, какъ только удостовѣреніа, что во дни прор. Осія тора Іеговы существовала въ писанномъ видѣ²⁾, какъ обширное, состоящее изъ многочисленныхъ заповѣдей³⁾ божественнаго авторитета законодательство.

¹⁾ *Smend*, Stud. u. Krit. 1876. S. 633. *E. König* (O. V. II, 344), защищая *Hitzig'a*, находитъ, впрочемъ, что гипотетическое „если напишу множество законовъ“ — не только не исключаетъ существованія писанныхъ законовъ въ прошломъ, но напротивъ, предполагаетъ таковыя законы (хотя и въ болѣе ограниченномъ количествѣ, чѣмъ какъ сказано въ разсматриваемой, условно выраженной фразѣ). См. также *Bredenkamp*, 36—40; *Hoonacker*, 84—85.

²⁾ Переводъ *Wellhausen'a* „если бы я предписалъ ему еще большее количество моихъ наставленій (*Weisungen*), то они сочтены будутъ, какъ наставленія чужаго“ — неудовлетворителенъ. 1) *katav*, какъ сказано, не значить „предписывать“; 2) слова „еще большее количество“ — суть совершенно произвольное измѣненіе стоящаго въ текстѣ слова „множество“ (*Bredenkamp*, 36—37). *Nowack* (*Handkomm.* III, 4, 55) соглашается, что изреченіемъ Ос. 8, 12 безъ сомнѣнія предполагается собраніе писанныхъ *thoroth*. *Marti* (*Dodekapheton*, 69) тоже признаетъ, на основаніи этого выраженія, что ко времени Осія была уже писанная тора.

³⁾ *Hoonacker*, 85, предлагаетъ вмѣсто *rubej thorathi* = множество моихъ законовъ“ читать *dibrej thorath* = „слова моего закона“, допуская, что въ первоначальномъ словѣ רבֿרֿי буква רֿ замѣнена была ошибочно схожей съ нею по начертанію буквой רֿ, а י была опущена случайно и что такимъ образомъ могло получиться теперешнее чтеніе רבֿרֿי=רבֿרֿי—чтеніе, не нарушающее смысла изреченія въ той его части, которою подтверждается существованіе древняго обычая излагать законы Іеговы письменно.

Итакъ, не только во мнѣніи пророковъ, но и въ глазахъ и по сознанію самого народа, формула „Іегова есть Богъ Израиля, Израиль есть народъ Іеговы“ заключаетъ въ себѣ не простое заявленіе, что Израиль „натурально“ связанъ съ Іеговой, но наоборотъ содержитъ рѣшительное утвержденіе, что эта связь стоитъ и держится на опредѣленномъ условіи, именно—на строгомъ послушаніи и точномъ исполненіи народомъ божественной воли, выраженной въ законодательныхъ положеніяхъ непреходящаго значенія. Израиль, если бы даже и хотѣлъ, не можетъ отстранить отъ себя обвиненія въ томъ, что онъ преступникъ. Онъ самъ знаетъ или долженъ знать, имѣя божественную тору, что судъ именно потому и долженъ неизбѣжно постигнуть его, что онъ нарушилъ волю своего Бога.

Послѣ этого понятво, почему пророкъ Осія, говоря объ обязательномъ значеніи *торы*, ставитъ ее рядомъ съ завѣтомъ. Напоминая современникамъ о *торѣ*, онъ въ великое преступленіе имъ ставитъ нарушеніе ея рядомъ съ нарушеніемъ завѣта: „они нарушили *завѣтъ Мой*, и преступили *законъ Мой* (*thorati*)“. Параллельное сопоставленіе здѣсь завѣта и тора не можетъ быть понято иначе, какъ только въ томъ смыслѣ, что *berith* по терминологіи пророка не есть выраженіе, однозначущее съ понятіемъ *тора*. Оба эти выраженія только въ своей сложности даютъ полное опредѣленіе существа религиозныхъ отношеній между Іеговой и Израилемъ: между Израилемъ и Іеговой существуетъ, говоритъ пророкъ, особенная религиозная связь (*berith*), установленная Богомъ на основѣ Имъ же данной и притомъ точно опредѣленной, постоянно дѣйствующей тора.

Этимъ утвержденіемъ съ нашихъ пророковъ снимается подозрѣніе, будто они „прервали естественную связь между Іеговой и Израилемъ и замѣнили ее обусловленнымъ отношеніемъ“. Что „они выдвинули на первый планъ прирону и содержаніе тѣхъ условій, которыя Іегова ставитъ



народу“, что они понимают тору „въ смыслѣ совокупности требованій Яеговы, отъ исполненія которыхъ исключительно зависитъ отношеніе Яеговы къ Израилю“ (Wellhausen), это вѣрно. Но послѣ сказаннаго совершенно очевидно, что сдѣлали они это не за счетъ личнаго пониманія или свободнаго перетолкованія религіозной сущности израильской вѣры и нимало не разрывая естественной связи между Яеговой и Израилемъ (такой связи, какъ мы видѣли, не чувствовалъ самъ народъ), а въ полномъ согласіи съ общенародной совѣстью, опираясь только на нее.—Вникая далѣе въ то, что и какъ говорятъ пророки своимъ современникамъ о характерѣ отношеній къ Яеговѣ, мы видимъ, что во всѣхъ своихъ требованіяхъ, обращенныхъ къ народу, пророки неотразимостью своей проповѣди чувствуютъ именно въ ссылкахъ на прошлую исторію. Вѣрно, что они разсматриваютъ современныя имъ религіозныя воззрѣнія вообще и въ частности воззрѣніе на характеръ отношеній къ Яеговѣ, какъ достояніе, полученное изъ прошлаго. Но совершенно невѣрно, будто своими личными религіозными убѣжденіями они думаютъ исправить ходъ прошлой религіозной исторіи, отведя ее въ новое русло. Наоборотъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда пророки апеллируютъ къ исторіи,—именно прошедшее время, когда возникли отношенія Израиля и Яеговы; именно раннѣйшая исторія Израиля сама по себѣ составляетъ, по ихъ убѣжденію, наисильнѣйшее доказательство истинности ихъ проповѣди и вмѣстѣ наилучшее основаніе для надежды на то, что ихъ рѣчь о завѣтѣ должна найти признаніе у народа. Именно исторіей, голосомъ которой пророки приглашаютъ самихъ современниковъ объективно провѣрить себя и свою проповѣдь, они и рассчитываютъ заставить своихъ слушателей непосредственно согласиться, что правда на ихъ (пророковъ) сторонѣ.—А это правда состоитъ въ томъ, что особыя отношенія, дѣйствительность и дѣйственность которыхъ обусловлены для народа исполненіемъ съ его сто-

роны торы Яеговы, со стороны Яеговы обусловлены и по своему историческому возникновенію.

Установленіе завѣтныхъ отношеній, какъ определенное событіе религіознаго прошлаго Израиля. Важность свидѣтельствъ пророка Амоса и Осіи объ особенныхъ отношеніяхъ между Яеговой и Израилемъ заключаются не въ томъ, что этими свидѣтельствами предполагается только фактъ существованія таковыхъ отношеній. Что Израиль только стоялъ въ религіозныхъ отношеніяхъ къ Яеговѣ, это не было бы признакомъ какого-либо своеобразія библейской религіи: „въ этомъ смыслѣ идея завѣта, какъ справедливо замѣчаетъ Smend¹⁾ есть нѣчто общечеловѣческое“. Важно то, что Амосъ и Осія утверждаютъ, какъ непререкаемую истину, что эти отношенія (или завѣтъ) покоятся на положительной исторической основѣ, что установленіе завѣта есть вполне определенное событіе религіознаго прошлаго Израиля, и принадлежитъ волѣ Яеговы. Рѣчь о завѣтѣ заключена у нихъ въ точныя хронологическія границы: особенныя отношенія Яеговы къ Израилю въ своемъ происхожденіи датируются определенно. Прообразовательно, такъ сказать, уже родоначальникъ израильскаго народа—патріархъ Іаковъ стоялъ подъ особенной защитой и руководствомъ Божиимъ (Ос. 12, 4). Но особенныя отношенія Яеговы къ Израилю, какъ къ народу, впервые установлены при выходѣ евреевъ изъ Египта: „только васъ призналъ Я изъ всѣхъ племенъ земли... васъ, сыны Израилевы, все племя, которое вывелъ Я изъ земли Египетской (Ам. 3, 2. 1); „когда Израиль былъ юнъ, Я любилъ его, и изъ Египта вызвалъ сына Моего“ (Ос. 11, 1; срв. Ам. 2, 10; 9, 7; Ос. 2, 15; 9, 10; 12, 9. 13; 17, 4). Въ общемъ содержаніи религіозно-историческихъ воззрѣній пророковъ это указаніе на Египетъ не есть простая справка изъ исторіи, но рѣшающій аргументъ въ пользу исключительнаго характера отношеній Яеговы къ Израилю:

¹⁾ Lehrbuch d. alttest. Religionsgeschichte, Freiburg, 1899, 119.



этою ссылкой религиозная связь Израиля съ своимъ Богомъ опредѣляется, какъ явленіе, безпримѣрное по сравненію съ религиозною исторіей языческихъ народовъ. Въ язычествѣ, гдѣ все проникнуто грубымъ натурализмомъ, нѣтъ памяти религиозной первоисторіи. Отдѣльные народы чувствуютъ связь съ своими богами, и въ этомъ смыслѣ позволительно говорить о существованіи и у нихъ своихъ собственныхъ отношеній къ почитаемымъ божествамъ, но историческаго дня рожденія своей религіи они не знаютъ: начало религіи у нихъ исчезаетъ въ мифологическомъ туманѣ или совсѣмъ непредставимо. Съ этой стороны религія каждаго языческаго народа не имѣетъ исторіи, она есть лишь просто извѣстная система вѣрованій. Ваальъ есть богъ финикійцевъ; Хамось—богъ моавитянъ; Дагонъ—богъ филистимлянъ. Этимъ указывается лишь на объекты религиознаго почитанія названныхъ народовъ. Но ни одна изъ языческихъ религій не включаетъ въ свое содержаніе указанія на историческій моментъ, когда именно возникли религиозныя связи у того или другого народа съ тѣмъ или инымъ божествомъ. Характерное же своеобразіе Израильской религіи, какъ оно отмѣчается въ рѣчахъ нашихъ пророковъ, въ томъ именно и состоитъ, что Иегова сдѣлался Богомъ израильскаго народа въ одинъ извѣстный историческій моментъ: Иегова избралъ Израиля изъ всѣхъ народовъ земли, и опредѣленно извѣстно, когда это случилось. Слѣдовательно, религія Израиля не можетъ быть поставлена въ одинъ уровень съ религіями языческими; если въ язычествѣ связь почитателей съ ихъ божествами есть явленіе вполне натуральное, есть нѣчто сразу данное, то у Израиля связь съ Иеговой имѣетъ историческое начало, и какъ таковая, имѣетъ значеніе чрезвычайнаго историческаго факта¹⁾. Чрезвычайность этого факта, затѣмъ, состоитъ въ томъ, что отношенія между Иеговой и Израилемъ, будучи по своему происхожденію исторически опредѣленными

¹⁾ Sellin, I, 60. 69—70,

событіемъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ по внутреннему характеру дѣло свободнаго рѣшенія Иеговы, а не слѣдствіе натуральной необходимости: Иегова вступилъ въ особыя отношенія къ Израилю потому, что Самъ пожелалъ этого, и всѣ частныя опредѣленія, даваемые пророками этому акту божественной воли, характеризуя ту или иную его сторону, выдвигаютъ впередъ, какъ главный моментъ, именно свободную инициативу Иеговы. То, что Израиль сдѣлался народомъ Иеговы, есть дѣло божественнаго избранія. „Только васъ (сыны Израилевы) призналъ Я изъ всѣхъ племенъ земли“ (Ам. 3, 2).¹⁾ Такимъ образомъ не Израиль сталъ самъ натуральнымъ порядкомъ въ религиозное общеніе съ Иеговой подобно тому, какъ это общеніе имѣетъ мѣсто въ языческихъ религіяхъ, а Иегова для Себя выдѣлилъ Израиля изъ всѣхъ народовъ земли. И то, что Онъ сдѣлалъ это, не лежало въ естественномъ порядкѣ вещей или не было вызвано какою-либо необходимостью, а свое объясненіе находитъ единственно въ благой волѣ Иеговы и въ Его любви къ Израилю. Иегова Самъ Своею любовью (Ос. 11, 1) нашелъ Израиля, какъ виноградъ въ пустынѣ; какъ первую ягоду на смоковницѣ въ первое время ея, увидѣлъ отцовъ его (Ос. 9, 10; 13, 5); Самъ привлекъ его къ Себѣ узами любви (Ос. 11, 4), какъ первенца своего особеннаго благоволенія (Ос. 11, 1), Самъ носилъ его на рукахъ Своихъ (Ос. 11, 3). Едва ли можно болѣе рѣшительно выразить коренное различіе между натуральнымъ союзомъ языческихъ народовъ съ ихъ божествами

¹⁾ Глаголь *יָדָע* не означаетъ здѣсь *узнать, познакомиться, приобрести знаніе о комъ-нибудь*, но— *признать кого члвч.* Божественное же признаніе есть рѣшительное, объемлющее челоѣка въ его внутреннѣйшемъ существѣ признаніе, когда божественная любовь обнимаетъ и проникаетъ все существо челоѣка; такъ что глаголь *יָדָע* заключаетъ въ себѣ не только понятіе любви и попеченія, какъ у Ос. 13, 5, но выражаетъ вообще милостивое общеніе Господа съ Израилемъ, какъ въ Быт. 18, 10, что по существу равно *избранію*, соединяющему въ себѣ мотивъ и дѣйствіе избранія (Keil, 185, Sellin, I, 61).



и союзомъ Іеговы съ Израилемъ, чѣмъ какъ это сдѣлано пророками въ указанныхъ изречѣніяхъ. Этими изречѣніями возвѣщается истина, что Израиль стоитъ къ Іеговѣ не какъ нація къ своему Богу въ физической связи, но что Іегова по свободной любви къ народу израильскому Самъ сталъ къ нему въ особенныя отношенія близости и отеческаго попеченія; что впервые именно черезъ это Онъ сдѣлался его Богомъ; и слѣдовательно вовсе не связанъ не-расторжимо съ этимъ народомъ, какъ народомъ. И въ данномъ пунктѣ Амосъ и Осія излагаютъ не свои собственные соображенія, а то, что хранится въ памяти самого народа, какъ священная и всѣмъ извѣстная традиція. Говоря объ избраніи Израиля и объ изведеніи его изъ Египта, какъ объ историческомъ фактѣ, пророки ссылаются во свидѣтельство безспорности своихъ историческихъ воззрѣній на знаніе самого народа. „Не Я ли вывелъ Израиля изъ земли Египетской?“ (Ам. 9, 7). Вопросъ обращенъ непосредственно къ „сынамъ Израилевымъ“ (ст. 7а) и поставленъ такъ, что не только исключаетъ всякое предположеніе о возможности незнанія народомъ этого основоположительнаго событія его исторіи, а наоборотъ, предполагаетъ это знаніе настолько всеобщимъ и несомнѣннымъ, что на немъ пророкъ обосновываетъ справедливость и неотвратимость божественнаго суда надъ Израилемъ. Причемъ предшествующія этому вопросу и послѣдующія за нимъ слова Божіи: „не таковыми, какъ сыны Египтянъ, и и вы для меня, сыны Израилевы?“... „Я вывелъ филистимлянъ изъ Кафтора, и Арамлянъ изъ Кира“ съ категорической опредѣленностью подчеркиваютъ, тоже, очевидно хорошо извѣстную народу мысль, что изведеніе Израиля изъ Египта не было для Іеговы только актомъ Его могущества, но было особеннымъ дѣйствіемъ свободнаго со стороны Іеговы избранія Израиля изъ ряда равноправныхъ предъ лицомъ Божіимъ народовъ, было дѣломъ какъ бы особеннаго божественнаго

предпочтенія Израиля предъ другими народами земли; причемъ въ свободной волѣ Іеговы лежало и то, что Іегова могъ сдѣлать Своимъ избранникомъ и всякій другой народъ, помимо Израиля. „Только васъ призналъ Я изъ всѣхъ племенъ земли... васъ сыны Израилевы, все племя, которое вывелъ Я изъ земли Египетской“ (Ам. 3, 2). Это указаніе на исторію вставлено въ рѣчь пророка, какъ предпосылка, изъ которой развивается и на которой построена въ дальнѣйшемъ обличительная проповѣдь пророка, и на которой вмѣстѣ съ тѣмъ пророкъ обосновываетъ неизбежность предрекаемыхъ имъ бѣдствій на сѣверное царство. Для современниковъ пророка рѣчь о божественномъ избраніи Израиля и объ особенной близости къ нему Іеговы слишкомъ была понятна: она была лишь освѣщеннымъ правильнымъ свѣтомъ напоминаніемъ о томъ самомъ, что, преломившись въ чувственномъ сознаніи народа, вылилось у него въ высококомѣрномъ признаніи себя первенствующимъ народомъ (Ам. 6, 1). Это высококомѣріе могло создаться и оно покоилось, очевидно, на твердомъ, традиціею завѣренномъ, убѣжденіи, что Израиль, дѣйствительно, исторически нѣкогда сдѣлался для Іеговы и по волѣ Его народомъ съ гораздо большимъ значеніемъ, чѣмъ всѣ другіе народы.

Слѣдовательно, въ исходномъ пунктѣ своихъ воззрѣній на существо особыхъ отношеній Іеговы къ Израилю пророки стоятъ на одномъ уровнѣ съ общенароднымъ сознаніемъ; языкъ исторіи, которымъ они говорятъ и смыслъ, который они вкладываютъ въ ея свидѣтельства, есть языкъ самого народа и есть смыслъ, ему понятный и извѣстный: Іегова есть Богъ Израиля, исторически, въ опредѣленный моментъ времени ставшій къ Израилю въ особыя отношенія, избравшій Израиля Своимъ народомъ по свободному рѣшенію и благоволенію; Израиль есть народъ Іеговы, избранный изъ всѣхъ народовъ и так. обр. тоже въ опредѣленный историческій моментъ ставшій народомъ Іеговы¹⁾.

¹⁾ См. Sellin, I, 57—62.



Съ этой стороны религіозная исторія Израиля выстаетъ въ изображеніи пророковъ, непрерываемомъ и ихъ современниками, тоже не имѣющей параллели въ религіяхъ языческихъ народностей, гдѣ, при совершенномъ отсутствіи мысли о началѣ религіи, совершенно же (и сама собой) отсутствуетъ мысль объ избраніи того или другого народа тѣмъ или инымъ божествомъ. вмѣстѣ съ тѣмъ не имѣетъ нигдѣ въ язычествѣ параллели и заключающаяся въ представленіи о такомъ союзѣ съ Іеговой мысль, что Божество свободно можетъ и расторгнуть отношенія съ своими почитателями, разъ послѣдніе окажутся недостойными своего избранія, т. е. станутъ нарушать условія установленнаго союза.

Но только-ли къ историческому факту спасенія изъ Египта наши пророки относятъ установленіе особыхъ религіозныхъ отношеній между Іеговой и Израилемъ, или когда они говорятъ о *завѣтѣ*, разумѣютъ нѣчто большее? Говоря яснѣе: входитъ ли въ кругъ ихъ религіозно-историческихъ возрѣній и синайское событіе въ смыслѣ историческаго акта заключенія особаго религіознаго союза между Іеговой и Израилемъ?

Доказать, что у пророковъ Амоса и Осіи нѣтъ свѣдѣній о синайскомъ событіи для библейской критики было бы очень важно, ибо тогда въ ея распоряженіи оказался бы сильный аргументъ въ пользу ея утвержденія о вполнѣ натуральномъ характерѣ древнеизраильской религіи; какъ и съ другой стороны доказать противное—значило бы освѣтить правильнымъ свѣтомъ самую важную страницу древне-библейской исторіи. Поэтому представляется дѣломъ серьезной важности объяснить, дѣйствительно-ли наши пророки знакомы съ синайскимъ завѣтомъ или это событіе выходило за черту ихъ исторической освѣдомленности?

Завѣтъ при Синаѣ.—Прямыхъ указаній на событіе, описанное въ книгѣ Исходъ гл. 19, 24 и 34,—у пророковъ Амоса и Осіи нѣтъ. Это можетъ обозначать одно изъ двухъ:

или синайскій завѣтъ слишкомъ хорошо извѣстенъ былъ и самимъ пророкамъ и ихъ современникамъ, и потому пророкамъ не представлялось надобности напоминать о немъ современникамъ,—или пророки о немъ совсѣмъ ничего не знали. Въ томъ и другомъ случаѣ рѣшающее слово принадлежитъ косвеннымъ соображеніямъ. Если совокупность мыслей, раскрываемыхъ пророками касательно отношеній Іеговы къ Израилю, не требуетъ историческаго истолкованія и такового истолкованія пророки дѣйствительно не дѣлаютъ, тогда вопросъ о Синаѣ самъ собою рѣшается отрицательно въ противномъ случаѣ—вѣрно первое предположеніе.

Изъ снесенія разныхъ пророческихъ изреченій, касающихся даннаго вопроса, очевидно, что оба пророка, при обращеніи къ древней исторіи Израиля, полагаютъ доказывающую силу своихъ обличеній противъ религіозныхъ грѣховъ современниковъ преимущественно не въ томъ, что израильскій народъ забылъ о великомъ благодѣяніи Іеговы, выразившемся въ изведеніи изъ земли Египетской. Пророкъ Амосъ, какъ извѣстно, этотъ актъ божественной милости не считаетъ исключительно опредѣляющимъ особенный характеръ религіозной исторіи Израиля: такъ же, какъ Израиля изъ Египта, Іегова вывелъ и филистимлянъ изъ Кафтора и Армянъ изъ Кира (Ам. 9, 9); такимъ образомъ, въ фактѣ изведенія Израиля изъ Египта пророкомъ отбѣняется болѣе моментъ могущества и благой воли Іеговы. Конечно, и то уже есть выраженіе высокой степени неблагодарности Израиля, что онъ отвѣтилъ такъ недостойно на заботы о немъ своего Бога, забылъ своего Спасителя (Ос. 13, 4) избавившаго его изъ рабства. Но паѳосъ пророческаго обличенія направленъ главнымъ образомъ на то, что Израиль грубо нарушилъ нѣчто большее, чѣмъ простое требованіе благодарности. Когда прор. Амосъ въ 3 гл., направляя свою обличительную проповѣдь прямо къ совокупному Израилю („все племя, которое вывелъ Я изъ земли Египетской“), го-



ворить объ изведении его изъ Египта, послѣднее обстоятельство у него упоминается лишь какъ историческій фактъ,— между тѣмъ логическое удареніе его рѣчи падаетъ на ст. 2 этой главы: „только васъ призналъ Я изъ всѣхъ племень земли; потому и взыщу съ васъ *за все* беззаконія ваши“. Стало быть, по убѣжденію пророка, вина Израиля состояла не въ томъ только, что, избавленный изъ рабства, онъ оказался неблагодарнымъ предъ Іеговой, но въ томъ что онъ, особеннымъ образомъ избранный Іеговой изъ всѣхъ народовъ земли, оказался повиннымъ противъ внутреннихъ основъ самого избранія: а быть повиннымъ противъ этого избранія, по мысли пророка, не исчерпывается только однимъ какимъ-либо грѣхомъ (имъ въ данномъ случаѣ могъ быть только грѣхъ неблагодарности къ Іеговѣ): пророкъ именемъ Іеговы подъ понятіе вины противъ призванія подводитъ „всѣ беззаконія“ Израиля. Съ этой точки зрѣнія, перелагая угрозу пророка: „потому взыщу съ васъ за всѣ беззаконія ваши“ въ форму объективной оцѣнки существа избранія, мы получаемъ чрезвычайно просто открывающуюся и вмѣстѣ весьма важную мысль: избраніе Израиля, очевидно, оговорено было въ свое время опредѣленными для него обязательствами,—и эти обязательства именно съ того времени получили непреходящій смыслъ и значеніе для всей послѣдующей религиозной жизни Израиля и сохраняютъ свой абсолютный характеръ, какъ религиозныхъ нормъ, и для современниковъ пророка, ибо нарушеніе ихъ современниками пророка и дало совокупность беззаконій, влекущихъ за собою неизбѣжный судъ. Такимъ образомъ, однимъ простымъ фактомъ изведения изъ Египта, по мнѣнію пророка, не покрывается все содержаніе понятія избранія. Это заставляетъ предполагать, какъ несомнѣнное, что пророку извѣстно было въ прошлой исторіи Израиля нѣчто большее, чѣмъ одно промыслительное дѣло спасенія Израиля изъ египетскаго рабства, нѣчто такое, что наложило на Израиля, избранный Іеговой народъ,

обязательства нравственнаго характера, т. е. заставляетъ предполагать, что пророкъ зналъ особенное возвѣщеніе Израилю воли Божіей, исполненіемъ которой онъ долженъ былъ оправдать свое чрезвычайное избраніе. Мысль объ этомъ возвѣщеніи не связывается у пророка непосредственно съ изведениемъ изъ Египта: о томъ, что избраніе Израиля обусловлено было именно *при выходѣ* изъ Египта, пророкъ ничего не говоритъ и ничѣмъ не намекаетъ на это, между тѣмъ особенную близость и продолжительное промыслительное участіе Іеговы въ судьбѣ избраннаго народа онъ относитъ къ странствованію по пустынѣ, когда Іегова „водилъ Израиля по пустынѣ сорокъ лѣтъ, чтобы ему наследовать землю Аморрейскую“ (2, 10).

Точно также и Осія, нѣсколько разъ отмѣчающій выходъ евреевъ изъ Египта (2, 15; 11, 1; 12, 9; 13, 4), какъ время, съ котораго начинается въ собственномъ смыслѣ исторически-промыслительная дѣятельность Іеговы по отношенію къ древнему Израилю, какъ время, когда Израиль становится возлюбленнымъ сыномъ Іеговы (11, 1),—считаетъ дѣломъ великаго благодѣянія Іеговы для Израиля не только изведение его изъ Египта, но преимущественно руководство его *по пустынь* черезъ пророковъ (12, 13); при чемъ время пустыни для пророка есть время, къ которому именно и относится особенное признаніе Іеговой Израиля: „Я призналъ (глаг. אָנִי) тебя *во пустынь*, въ землѣ жаждущей (13, 5 срв. Вт. 8, 15); „какъ виноградникъ *во пустынь* Я нашелъ Израиля (9, 10). Именно это было время, когда Іегова приучалъ Ефрема ходить, носилъ его на рукахъ Своихъ (11, 3), т. е. это было время особеннаго откровенія воли Божіей. Во образѣ брачныхъ отношеній между Іеговой и Израилемъ, и именно въ той сторонѣ этого образа, гдѣ идетъ рѣчь о возвращеніи милости невѣрной женѣ, для пророка типическимъ образомъ милости представляется пребываніе невѣрной жены, по волѣ Іеговы, *во пустынь*, а главнѣйшимъ моментомъ въ



отношеніяхъ Іеговы къ Израилю является въ этой картинѣ не просто привлеченіе Іеговой къ себѣ Израиля, но то, что Іегова тогда будетъ *говорить къ сердцу невѣрной жены*, т. е. будетъ, по смыслу образа, говорить ей такъ же, какъ говорилъ съ Израилемъ, когда онъ находится въ пустыни *въ первый* разъ. Изъ содержанія 2, 19—20, гдѣ описывается торжественное обрученіе Іеговы съ Израилемъ въ будущія времена съ вѣроятностью можно предполагать, что при изреченіи словъ Господнихъ пророку предносился образъ подобнаго же обрученія Іеговы и однородныхъ рѣчи Господа о свойствахъ и условіяхъ Его завѣта съ Израилемъ времени *первой пустыни*, т. е. съ несомнѣнностью нужно заключать, что время первой пустыни въ историческихъ воспоминаніяхъ пророка было такимъ же временемъ *заключенія завѣта*, какимъ въ счастливомъ будущемъ станетъ *обрученіе*, (=возстановленіе завѣта) прощеннаго Израиля съ его милосерднымъ Богомъ.

Къ такому заключенію ведетъ и то обстоятельство, что только съ аравійскимъ періодомъ пророкъ соединяетъ первое обнаруженіе всей полноты промыслительнаго дѣла Іеговы для Израиля и какъ милости избранія и какъ возвѣщеніе Своей воли. Къ этому времени относится упоминаніе о пророческой дѣятельности Моисея (12, 14). Время пустыни въ историческомъ возрѣніи Осія есть, слѣдовательно, время уже точно обозначенное, какъ именно время чрезвычайнаго откровенія божественной воли чрезъ особеннаго, Богомъ руководимаго, посредника.

Такимъ образомъ, главную часть историческихъ свѣдѣній нашихъ пророковъ составляетъ знаніе, что въ теократическомъ смыслѣ творческимъ дѣломъ Господа было не образованіе только Израиля въ единый народъ¹⁾, а главнымъ образомъ законодательство, имѣвшее мѣсто въ аравійской пустыни, связанное съ именемъ Моисея и обусловливавшее дѣйствительность избранія народа израильскаго.

¹⁾ Какъ думаетъ *Willhausen*, *Prolegomena*, 353.

А что откровеніе божественной воли при Моисеѣ и чрезъ Моисея, о чемъ говорится въ Ос. въ 12, 13 (срв. 13, 3—4), самъ прор. Осія понималъ не въ смыслѣ простого руководства народомъ еврейскимъ и наученія его истинамъ вѣры¹⁾, но именно въ смыслѣ установленія разъ навсегда завѣтныхъ (на законодательной основѣ) отношеній, это вполнѣ отвѣчаетъ тому, какъ онъ ссылается на Моисея и его дѣятельность. Говоря о Моисеѣ и ссылаясь на руководство имъ древняго Израиля, прор. Осія, какъ извѣстно, пользуется этою историческою справкою для объясненія своего права обличать современниковъ и съ надеждою пробудить въ нихъ чувство безответности за неисполненный долгъ предъ Господомъ и сознаніе полной заслуженности предстоящаго имъ наказанія. (См. 12, 1 срв. 13, 9; также 12, 2^b. 7. 14; 13, 4 срв. 7—8). Если онъ желалъ достигнуть своей цѣли, онъ долженъ былъ отгнѣнить при этой ссылкѣ не одну только вину Израиля—забвенія божественной любви къ нему и его неблагодарности къ Іеговѣ, но то главнымъ образомъ, что настоящая грѣховность его есть преступная измѣна противъ исторически-утвержденныхъ, ко днямъ Моисея восходящихъ и для Израиля съ того именно времени обязательныхъ на всю послѣдующую исторію религіозно-нравственныхъ узаконеній. Въ противномъ случаѣ т. е. если бы значеніе Моисея, какъ пророка и по его (Осіи) мнѣнію ограничивалось только однимъ простымъ разъясненіемъ воли Іеговы для отдѣльныхъ сомнительныхъ случаевъ, тогда Осія, конечно, не представлялось никакой надобности такъ далеко спускаться въглубь прошлой исторіи съ цѣлью тамъ отыскать основанія для обвиненія современниковъ и пробужденія въ нихъ раскаянія, ибо такого матеріала пророкъ могъ найти (какъ онъ и находилъ его въ другихъ случаяхъ) въ избыткѣ,

¹⁾ *Ibid.* 349.



разсматривая печальную картину и современного ему религиозно-нравственного разложения Израиля; равно как это разложение онъ могъ судить, тоже не обращаясь непременно къ исторіи Моисеева времени, если въ то время существовала тора только устная, непрерывно возвѣщавшаяся всякій разъ и на каждый отдѣльный случай,—ибо таковая тора, предполагается, существовала и во времена Осія. Очевидно, съ пророческою дѣятельностью Моисея Осія соединялъ нѣчто несравненно болѣе важное и основоположительное для всей послѣдующей исторіи Израиля, чѣмъ только пророческое назиданіе, судъ и рѣшеніе вопросовъ обиходной жизни,—хотя бы и отъ имени Іеговы;—именно соединялъ возвѣщеніе даннаго чрезъ Моисея въ особой формѣ и развѣ навсегда опредѣленнаго законодательства, съ точки зрѣнія котораго могла быть судима и дѣйствительно осуждалась грѣховность Израиля сѣвернаго царства времени Осія.

Но изъ времени пустыни исторія Израиля не знаетъ никакого другого основоположительнаго событія, кромѣ синайскаго законодательства, когда бы Господь вступилъ въ общеніе съ Израилемъ на основѣ возвѣщеннаго имъ закона и съ каковымъ событіемъ могли бы пр. Амосъ и Осія связывать происхожденіе извѣстной имъ и ихъ современникамъ торы, исполненіе которой, по ихъ мнѣнію, есть необходимое условіе существованія завѣта.

Имени Синая и великаго откровенія на немъ пророки не называютъ прямо, но что они подразумѣваютъ синайское законодательство въ своихъ рѣчахъ, это несомнѣнно.

Прор. Осія дѣлаетъ въ этомъ направленіи очень опредѣленное указаніе. Угрожая грѣшному Израилю, Господь устами пророка говоритъ: „Я Господь Богъ твой отъ самой земли Египетской, опять *поселю тебя въ кущахъ, какъ во дни праздника*“ (Ос. 12, 9). Выраженіе „поселю тебя въ кущахъ, какъ во дни праздника“ есть указаніе на прошлый фактъ библейской исторіи, когда Израиль жилъ въ ку-

№ 99

щахъ и торжествовалъ какой-то праздникъ. Пребываніе въ палаткахъ (кущахъ) не можетъ быть понято иначе, какъ только въ смыслѣ пребыванія Израиля въ кущахъ въ пустынѣ. Что касается *праздника* (פסח), упоминаемаго пророкомъ, то Осія оставляетъ безъ объясненія, какой это былъ праздникъ, конечно, потому, что онъ былъ слишкомъ хорошо запечатлѣнъ въ исторической памяти израильскаго народа; но вмѣстѣ съ тѣмъ и именно потому, что онъ прочно связанъ былъ съ общенародной традиціей (пророкъ не боится остаться непонятымъ своими слушателями, назвавши его просто *mo'ed*) надо полагать, онъ былъ днемъ (или днями) исключительной важности. Во всякомъ случаѣ подъ этимъ праздникомъ нельзя разумѣть праздника Кущей¹⁾, который былъ установленъ лишь *въ воспоминаніе* обитанія евреевъ въ шатрахъ и не былъ праздникомъ пустыни, а праздникомъ осѣдлой жизни. Не могъ онъ быть и праздникомъ Пасхи, такъ какъ извѣстно, что Пасха никогда не разсматривалась въ священномъ преданіи народа Вожія, какъ праздникъ пустыни²⁾. Пророкъ указываетъ два признака, по которымъ нетрудно угадать этотъ праздникъ или „дни“ этого праздника. „Дни праздника“ относятся пророкомъ ко времени *ближайшему* по выходѣ изъ Египта (ст. 9а), и въ частности, когда евреи по повелѣнію Божию жили въ палаткахъ („опять поселю тебя въ кущахъ“). Такими же первыми днями по выходѣ изъ Египта и днями, когда Богъ поселилъ евреевъ въ кущахъ, могутъ быть только дни пребыванія евреевъ у Синая,—когда евреи жили, по повелѣнію Божию, въ кущахъ (Лев. 23, 43: въ кущахъ поселить Я сыновъ Израилевыхъ, когда вывелъ ихъ изъ земли

¹⁾ Противъ Wellhausen'a, Skizzen, V. 129, см. Procksch., а. а. О. 24, Anm. 2; 126—127.

²⁾ Какъ разумѣть, напр., Nowack, Hosea 1880, 225; срв. Бродовичъ, 418.



Египетской“ срв. Исх. 33, 8. 10) и когда они торжествовали дѣйствительно величайшіе дни своей исторической жизни, — дни чрезвычайныхъ откровеній воли Господней, объявленной на всѣ времена въ качествѣ незыблимаго основанія завѣтныхъ отношеній.

Равнымъ образомъ только въ смыслѣ прямой ссылки на синайское событіе и на объявленіе въ то время особыхъ условий, опредѣлявшихъ избраніе Израиля изъ всѣхъ народовъ, можно понимать и извѣстное изреченіе пр. Амоса 3, 2.

Если соединить вмѣстѣ все, разъясненное касательно пониманія пророками Амосомъ и Осіей завѣтныхъ отношеній, то мы получимъ достаточно обоснованный выводъ, что нашими пророками религиозный союзъ между Іеговой и Израилемъ представляется по существу своему и историческому происхожденію въ тѣхъ же чертахъ, какъ онъ изображенъ въ пятокнижіи Моисея. Изреченіе Амоса 3, 2 въ этомъ случаѣ есть какъ бы историческій комментарий на тѣ *условія*, которыми оговоренъ былъ установленный при Синаѣ завѣтъ Господа съ народомъ еврейскимъ и которыя записаны въ 19 гл. кн. Исходъ: *и такъ, если вы будете слушаться гласа Моего, и соблюдать завѣтъ Мой, то будетъ Моимъ удовольствіемъ изъ всѣхъ народовъ* (ст. 5); и именно—комментарій съ той стороны, которая касается нарушенія Израилемъ *гласа* Іеговы и униженія имъ своего избранія *изъ всѣхъ народовъ*. Всѣ же изреченія пророковъ, касательно торы, какъ условія сохраненія завѣтныхъ отношеній, и постановленій, заключенныхъ въ письмени, суть не болѣе, какъ ясное указаніе на широкую извѣстность во дни нашихъ пророковъ въ писанномъ видѣ тѣхъ „словесъ“ Господнихъ, на основѣ которыхъ былъ заключенъ синайскій завѣтъ (Исх. 24, 8) и относительно которыхъ Моисей получилъ повелѣніе отъ Господа: *напиши себѣ слова сіи, ибо во сихъ словахъ Я заключаю завѣтъ съ тобою и съ Израилемъ* (Исх. 34, 27; срв. Втор. 5, 1—3).

Что же касается того обстоятельства, что пророки Амосъ и Осія въ проповѣди о завѣтѣ, его содержаніи и обязательной для израильскаго народа силѣ дѣйствительно выдвигаютъ идею завѣта такъ рельефно, какъ этого раньше нихъ никто ¹⁾ не дѣлалъ, то для объясненія этого обстоятельства совсѣмъ нѣтъ надобности дѣлать исторически необоснованнаго допущенія, будто идея завѣта въ смыслѣ нравственно обусловленнаго союза, есть произведеніе ихъ религиознаго творчества. Объясненіе этого явленія лежитъ гораздо ближе и по своему смыслу гораздо проще. Вѣра въ особенныя, исторически утвержденныя, отношенія между Богомъ и Израилемъ издавна глубоко вкоренена была въ сознаніи Израиля. Впервые же объ этихъ отношеніяхъ, какъ обязывающемъ союзѣ, заговорили съ особенною настойчивостью пророки Амосъ и Осія потому, что къ этому вынуждали ихъ особенныя историческія обстоятельства, среди которыхъ и въ виду которыхъ открылась ихъ дѣятельность. До ихъ времени не представлялось особеннаго повода и неотложной надобности говорить съ нарочитымъ напоминаніемъ объ его историческомъ установленіи и отгнѣненіемъ его обязывающаго значенія. Чѣмъ дальше, отъ момента установленія завѣта, завѣтныя условія существовали, какъ фактъ религиозной жизни Израиля, чѣмъ, такъ сказать, интимнѣе съ теченіемъ времени эти отношенія проникали собою жизнь народа израильскаго, тѣмъ менѣе являлось нужды приводить на память самый историческій фактъ, когда установлены были эти отношенія и упоминать о специальной ихъ формѣ и характерномъ содержаніи: въ томъ вѣдѣ между прочимъ и состояла исключительная особенность религіи Израиля, отличавшая ее отъ другихъ религій, что она была подлинно историческая жизненная религія въ томъ смыслѣ, что

¹⁾ Хотя о завѣтѣ, какъ историческомъ актѣ, которымъ опредѣлялись религиозныя отношенія евреевъ къ Господу говорится въ 3 Цар. 19, 10. 14.



она не опиралась всецѣло на единственный только исторически данный фактъ откровенія божественной воли, но питалась, какъ религія жизни, непрерывными явленіями божественной милости. Израиль не только зналъ о завѣтѣ, какъ историческомъ установленіи, но и въ каждый отдѣльный моментъ своей послѣдующей (за синайскимъ событіемъ) исторіи непосредственно въ многочисленныхъ опытахъ переживалъ свои отношенія къ Богу. Каждое поколѣніе народа Божія испытывало тысячи новыхъ доказательствъ силы и жизненнаго значенія нѣкогда установленнаго на Синаѣ завѣта. И воспринимая ихъ, какъ голосъ Бога и Его десницу въ своихъ судьбахъ, Израиль, понятно, жилъ этою близостью къ своему Богу въ большей степени, чѣмъ памятью объ начальномъ фактѣ, въ которомъ впервые особенно наглядно засвидѣтельствована была эта близость. Равнымъ образомъ и преемники Моисея по духовному руководству народомъ еврейскимъ, сопровождавшіе исторію своего народа во всѣхъ ея многообразныхъ превратностяхъ, каждый разъ вновь и вновь на конкретныхъ историческихъ фактахъ своего времени оживляли въ сознаніи народа требованія, вытекавшіе изъ завѣта, не чувствуя особенной надобности обращаться къ исторически заключенному на Синаѣ завѣту. Ничего нѣтъ поэтому удивительнаго, что эти вожди Израіля выступали въ его религіозной жизни и въ исторической письменности своего времени въ большей степени впередъ, чѣмъ ихъ родоначальникъ Моисей, и вмѣстѣ съ тѣмъ понятно, что древне-библейская послѣмоисеевская исторія, пока она была полна явленій, говорившихъ о существованіи завѣта, какъ объ коренномъ событіи израильской религіи, такъ бѣдна была до опредѣленнаго времени ясными ссылками на завѣтъ въ его историко-догматическомъ значеніи. Но дѣло должно было неизбежно измѣниться кореннымъ образомъ съ того времени, когда стало ясно, что по разнымъ печальнымъ обстоятельствамъ Израиль роковымъ образомъ пошелъ на полный

разрывъ завѣтныхъ отношеній съ Богомъ, когда нельзя уже было не видить, что завѣтъ перестаетъ быть опредѣляющимъ фактомъ его религіозной жизни. Тогда для руководителей Израіля должно было стать дѣломъ неотложной необходимости освѣтить несчастному народу полнымъ болѣе или менѣе историческимъ свѣтомъ глубину его преступности, — ссылкой на начало завѣта, его условія и религіозно-жизненный его смыслъ сдѣлать яснымъ для сознанія народа неизбежность печальнаго конца его религіозной исторіи. Нѣчто подобное случается и въ обыденныхъ человѣческихъ отношеніяхъ. Пока друзья живутъ вмѣстѣ, пока дружба есть для нихъ непосредственное переживаніе взаимной духовной близости, отсутствуетъ необходимость каждый разъ вспоминать о томъ днѣ, когда друзья впервые узнали другъ друга и заключили между собою союзъ любви. Но воспоминаніе объ этомъ днѣ само собою возникаетъ, разъ друзья разлучаются, становятся вдали другъ отъ друга, какъ бы отчуждаются одинъ отъ другого и вмѣстѣ желали бы опять быть въ общеніи дружественной близости¹⁾. Такъ было и въ историческомъ процессѣ усвоенія и переживанія Израилемъ завѣтныхъ отношеній: время прор. Амоса и Осія, по данной въ ихъ книгахъ характеристики соответствующее въ приведенной аналогіи назрѣвшей порѣ разобщенія, было именно такимъ моментомъ, когда нужно было съ особенною энергіей, какъ и дѣлали пророки Амосъ и Осія, и преимуществу раскрывать самыя основанія библейской религіи съ тѣмъ, чтобы всякій могъ изъ нихъ усмотрѣть неуклонную закономерность той катастрофы, которую предсказывали пророки. И потому, если время прор. Амоса и Осія было малоподходящимъ для ихъ рѣчей о завѣтѣ въ библейско-историческомъ смыслѣ, то остается совершенно непонятнымъ, какое же другое время могло быть для этого болѣе удобнымъ.

¹⁾ *Giesebrecht*, D. Gesch. d. Sinaibundes, 61—63.



V.

Учение пророковъ Амоса и Осіи о Богѣ.

Тѣмъ, что сказано до сихъ поръ объ условномъ характерѣ завѣта, самъ собою устанавливается и взглядъ нашихъ пророковъ на существо Иеговы—Бога завѣта. Въ пророческомъ ученіи объ историческомъ существѣ завѣта даны, какъ необходимыя предположенія, двѣ истины, раскрытыя пророками съ полною ясностью: а) истина объ универсальномъ единствѣ Иеговы, съ другой стороны, б) истина о духовно-нравственномъ характерѣ Его.

Избраніе Израиля изъ всѣхъ народовъ земли есть актъ міроуправляющей и мірообъемлющей силы Иеговы. Свободно, исключительно по побужденію любви и милости ставшій въ особенныя отношенія къ Израилю, Иегова обусловилъ однако Свою связь съ нимъ нравственными требованіями, и есть, слѣдовательно, Существо высочайшаго нравственнаго порядка. Первая истина выяснена пророками всесторонне тамъ, гдѣ они прямо говорятъ объ Иеговѣ въ духѣ строго-универсальнаго монотеизма, гдѣ подъ угломъ зрѣнія монотеистическаго ученія обличаютъ современный имъ религіозный синкретизмъ и гдѣ требуютъ отъ Израиля безраздѣльнаго служенія только Иеговѣ, какъ единственному Богу. Вторая истина со всею полнотою раскрыта пророками въ тѣхъ немногочисленныхъ выраженіяхъ, гдѣ они говорятъ о святости Иеговы, гдѣ обличаютъ современниковъ за преступное нарушеніе нравственныхъ требованій Его воли и гдѣ призываютъ Израиля слѣдовать нормамъ нравственнаго поведенія, Иеговою узаконеннымъ и единственно Ему угоднымъ.

А. Вѣроученіе пророковъ Амоса и Осіи. Богъ, съ Которымъ связаны всѣ мысли пророковъ, съ Которымъ они связываютъ и жизнь и религію своего народа, есть Иегова. Всѣ другія наименованія Бога Израиля суть лишь добавленія къ этому имени.

Изъ другихъ именъ Божіихъ пророки употребляютъ слѣдующія: а) *Adonaj*—Господь, Владыка. Пророкъ Амосъ употребляетъ его очень часто (1, 8; 3, 7. 8. 11. 13; 4. 2. 5; 5, 3; 6, 8; 7, 1. 2. 3. 4. (2 р.). 6. 7. 8. 8, 1; 3. 9. 11. 9, 1. 5. 8), причемъ всегда въ соединеніи *adonaj jehovah*, кромѣ трехъ случаевъ (7, 7. 8. и 9. 1), когда это имя стоитъ у него самостоятельно. У пророка Осіи употреблено оно всего одинъ разъ (12, 15), какъ самостоятельное имя Божіе. б) *El* только у Осіи (1, 10; 11, 9) в) *Elohim* (*Elohej*) у *Амоса*: трижды въ приложеніи къ ложному богу (Ам. 2, 8;¹⁾ 5, 26; 8, 14); дважды самостоятельно для обозначенія истиннаго Бога (4, 11. 12); 7 разъ въ соединеніи съ именемъ *jehovah Zebaoth* (4, 13; 5, 14. 15. 16. 27; 6, 8. 14) и одинъ разъ въ соединеніи просто съ *jehovah*. У пророка Осіи—о ложномъ богѣ трижды (8, 7; 13, 4б; 14, 4), самостоятельно—15 разъ (2, 24, 4, 1. 6. 12; 5, 4; 6, 8; 8, 2; 9, 1. 8. 17; 12, 3. 6—два раза; 14, 1. 2), въ соединеніи съ *jehovah*—пять разъ (1, 7; 3, 5; 7, 10; 12, 9; 13, 4) и одинъ разъ въ соединеніи съ *jehovah Zebaoth* (12, 5). Наконецъ, г) *Zebaoth* въ указанныхъ сочетаніяхъ.

Каждое изъ означенныхъ именъ не имѣетъ самостоятельнаго значенія, но или въ различныхъ отношеніяхъ опредѣляетъ свойства существа Иеговы, или просто служитъ замѣною имени Иеговы, не давая основанія для какихъ либо за-

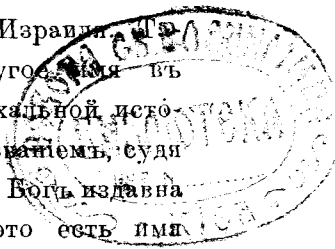
¹⁾ Какъ бы ни понимать употребленное здѣсь אֱלֹהִים, какъ обозначеніе одного или многихъ боговъ, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что логическое удареніе пророкъ дѣлаетъ на словѣ *своего* или *своихъ*, и ясно выражаетъ мысль, что обличаемые имъ грѣшники для религіозныхъ цѣлей собираются не въ домъ Иеговы, а въ святилищъ другого или другихъ боговъ (Bredenkaup, 7—3).



ключений о специальныхъ намѣреніяхъ, какія могли имѣть пророки, допуская такую замѣну. Последнее особенно касается имени *Elohim*, которое у обоихъ пророковъ употребляется въ соединеніи (какъ мы видѣли) съ *jehovah* и *jehovahzeboath* или если и отдѣльно, то такъ, что тотчасъ же смѣняется именемъ *jehovah* или предшествуется имъ, напр., Ам. 4, 11. 12 срв. 13 ст.; 8, 9 и 10, Ос. 4, конецъ перваго стиха срв. начало его; 6 ст. срв. 10 и т. д. Въ такомъ же отношеніи къ имени *jehovah* стоитъ и *adonaj*, съ тою разницей, что этимъ словомъ (въ его филологическомъ значеніи) опредѣляется Иегова, какъ *Kbrios*, Господь, Владыка. Такимъ образомъ, если считать очевиднымъ намекомъ на имя *Elijon* выраженіе Осія 7, 16: לַיְהוָה (אֱלֹהִים) אֲדוֹנָי=обращаться (не) вверхъ, то кромѣ *El-schaddaj* пророки Амосъ и Осія употребляютъ всѣ, наиболѣе извѣстныя въ Библии, имена Божіи.

Въ собственномъ же смыслѣ именемъ Бога Израиля оба пророка считаютъ *jehovah* и употребляютъ его наичаще. Специальныхъ разъясненій этому имени пророки не даютъ; они употребляютъ его такъ, что заставляютъ предполагать его извѣстность каждому своему современнику.—Но, твердо зная, что это имя есть историческое имя Бога Израиля, пророки даютъ понять, что ихъ современники далеки были отъ правительнаго разумѣнія его религіозно-историческаго смысла. Поэтому прямо не касаясь исторіи появленія этого имени въ религіозномъ языкѣ Израиля, пророкъ Осія напоминаетъ насколько это требовалось ходомъ его мыслей, что имя *jehovah* есть прежде всего имя Бога Самобытнаго, живого, открывающаго Себя въ мірѣ: *A Ieova* (есть) *Bois Savaoos*, *Ieova* или *Ejo* (12, 5); потомъ я преимущественно есть имя Бога откровенія. По связи съ предыдущимъ и послѣдующимъ стихомъ напоминательное провозглашеніе имени Иегова (въ ст. 5) съ выразительнымъ удареніемъ на внутреннемъ значеніи слова показываетъ, что пророкъ видитъ въ данномъ имени напоминаніе о Богѣ (память Его—евр. *zikhero*), неиз-

мѣнно пребывающемъ въ любви къ Израилю, несмотря на настоящее его грѣховное состояніе. Онъ есть тотъ же Богъ, Который удостоилъ Своего милостиваго общенія патриарха Иакова въ Веилѣ (послѣ слезнаго покаянія патриарха ст. 4),—и Который готовъ отозваться милостью и къ современному, грѣшному Израилю, — только бы послѣдній пожелалъ этого (ст. 6). Если къ этому прибавить, что пророкъ на протяжении немногихъ послѣдующихъ стиховъ трижды (12, 9. 13; 13, 4) упоминаетъ о началѣ религіознаго союза Иеговы съ Израилемъ, то изреченіе 12, 5 получить значеніе прямой ссылки на Ис. 3, 14—15, гдѣ имя Иеговы объявляется, какъ имя Бога патриарховъ и какъ память о Богѣ изъ рода въ родъ (срв. *zikhero* Ос. 12, 6 и *zikheri* Исх. 3, 15¹),—однимъ словомъ, въ теократическомъ своемъ значеніи, какъ имя Бога религіозной исторіи Израиля, въ которой же теократическій смыслъ имѣетъ и другое имя въ томъ же отдѣлѣ прилагаемое къ Богу патриархальной исторіи—имя *Maleach*—Ангель, подъ каковымъ названіемъ, судя потому, что пророкъ не поясняетъ этого слова, Богъ издавна извѣстенъ былъ израильскому народу. Что это есть имя Божіе, видно изъ сопоставленія ст. 3 и 4-го: „(Иаковъ) боролся съ Богомъ“ (ст. 3); „онъ боролся съ Ангеломъ“ (ст. 4). А что это имя указываетъ здѣсь на особенное отношеніе Бога къ народу еврейскому, видно изъ того, что во 1-хъ, во всемъ отдѣлѣ (12 гл.) рѣчь идетъ объ Иаковѣ, какъ символѣ будущей теократіи, во 2-хъ—нарицательное значеніе *Maleach*



¹) Достойно замѣчанія, что пророкъ Осія не случайно въ одномъ и томъ же отдѣлѣ (12, 2—14) употребляетъ то имя *elohim* (ст. 3, 9), то *Ieova* (2, 5. 13). Первое наименованіе онъ употребляетъ, когда рѣчь идетъ о Богѣ домоисеевскаго времени, второе,—какъ названіе Бога израильскаго народа, завѣтно связаннаго съ Своимъ народомъ. Но различіи между этими обозначеніями, поскольку они относятся къ одному и тому же Богу, пророкъ не полагаетъ и потому внушаетъ своимъ современникамъ, согрѣшившимъ противъ Иеговы—Бога завѣта, обратиться съ покаяніемъ „къ Богу Своему“ (*bbealohejcha*). (Противъ *Eerdmans'a*, а. а. О. 36. 71).



въ смыслѣ собственнаго имени Божія¹⁾ можетъ обозначать лишь то, что Богъ Израиля въ отношеніи къ исторіи избраннаго народа Своего есть въ особенномъ смыслѣ Богъ откровенія, устрояющій спасеніе Израилю чрезъ Ангела Своего, который есть Божественное лицо (= *Maleach Jehovah*)²⁾.

Что, наконецъ, Иегова, Богъ Израиля извѣстенъ былъ и съ нарицательнымъ обозначеніемъ *ваалъ*, это несомнѣнно слѣдуетъ изъ словъ пророка Осии 2, 16 („не будешь болѣе звать Меня: Ваали“ срв. ст. 17).

Итакъ, Богъ Израиля есть Иегова. Кто же Иегова въ обнаруженіи Своего существа?—Прежде всего другого для пророковъ Онъ есть Личность, съ волею, рѣшеніемъ, которое Онъ сообщаетъ рабамъ своимъ пророкамъ (Ам. 1, 2; 3, 7, 14; Ос. 1, 2; 4, 1), съ требованіями, которыя должны быть исполнены Израилемъ, въ особенности же съ нравственнымъ характеромъ, открывающемся во всѣхъ Его отношеніяхъ къ Своему народу. вмѣстѣ съ тѣмъ—и это составляетъ существеннѣйшую сторону вѣроученія нашихъ пророковъ—Иегова есть *единственное* Божественное Существо.

Мысль и сердце пророковъ полны только Иеговой. Всюду, куда ни проникаетъ ихъ взоръ, чего-бы ни касался ихъ умъ, во всемъ великомъ и маломъ они видятъ лишь единаго Иегову, Его всемогущую силу, разумъ и безмѣрное величіе. Нѣтъ силы, существа или предмета, которые бы не принадлежали Иеговѣ и не были въ зависимости отъ Него. Онъ есть Богъ Израиля, единопоклоняемое для него Существо, и вмѣстѣ есть Богъ природы и міровой человѣческой исторіи. Всѣ эти моменты въ ученіи объ еди-

¹⁾ *Maleach* безъ члена—именно и указываетъ на употребленіе слова въ значеніи собственнаго имени (*Scholz*, 166).

²⁾ См. А. *Глатолевъ*, Ветхо-зав. библ. Ученіе объ Ангелахъ, Киевъ 1900, 185.

номъ Иеговѣ выступаютъ въ рѣчахъ пророковъ (особенно Амоса) по отдѣльнымъ поводамъ, но такъ, что въ общей своей связи они отчетливо начертываютъ передъ нами одно цѣльное міровоззрѣніе, которымъ обнимается весь міръ, а въ немъ, лишь какъ избранная часть, находитъ свое особенное историческое мѣсто народъ израильскій.

а) Иегова, Богъ Израиля, есть единый Творецъ міра, единовластный Распорядитель стихіями вселенной. „Онъ образуетъ горы, творитъ вѣтеръ... утренній свѣтъ обращаетъ въ мракъ, и шествуетъ превыше земли (Ам. 4, 3). Онъ сотворилъ семизвѣздіе и Оріонъ, и претворяетъ смертную тѣнь въ ясное утро, а день дѣлаетъ темнымъ, какъ ночь, призываетъ воды морскія и разливаетъ ихъ по лицу земли (Ам. 5, 8). Онъ устроилъ горные чертоги Свои на небесахъ, и сводъ Свой утвердилъ на землѣ (Ам. 9, 6). Онъ вездѣсущъ. Конечно, Онъ—въ землѣ ханаанской; это—Его земля (Ос. 9, 3), но Онъ и на небѣ (Ос. 7, 16; 11, 7). Никто и ничто не можетъ укрыться отъ Его взора. Небо, земля, преисподняя и сердце человѣческое открыты для Него (Ам. 9, 2. 3; 4, 13; Ос. 7, 2; 13, 14). Онъ есть Богъ воинствъ небесныхъ, Саваоотъ имя Ему (Ам. 4, 13; срв. 3, 13; 5, 14. 15. 16. 27; 6, 8. 14; 9, 5; Ос. 12, 5). Все на небѣ и на землѣ зависитъ только отъ Него. Онъ одинъ верховный раздаватель вещественныхъ благъ. Въ Его божественномъ произволеніи дать человѣку и отнять у него эти блага: Онъ даетъ хлѣбъ, вино, елей, серебро и золото, шерсть и ленъ, виноградники и смоковницы, плодородіе землѣ (Ос. 2, 8. 9. 12. 15. 21. 22). Но Онъ же и отнимаетъ у недостойныхъ дары своей милости (Ос. 2, 9. 12): Онъ лишаетъ землю плодородія (Ос. 8, 7. 9. 2), посылаетъ голодъ, бездождіе, неурожай въ поляхъ и виноградникахъ, моровую язву, разрушенія на нечестивые города, саранчу, огонь (Ам. 3, 6—11; 5, 11—17; 6, 8—11; 7, 1—2. 4; Ос. 11, 6), даетъ чадородіе человѣку и отнимаетъ (Ос. 4, 3. 10, 9. 14. 16).



б) Богъ природы—Іегова есть вмѣстѣ и единовластный Богъ человѣческой исторіи. Въ этомъ отношеніи міровая исторія не есть неразумный рокъ, она есть откровеніе величія и промыслительнаго могущества Іеговы. Іегова верховный Владыка судебъ міра языческаго и Своего народа. Жизнь языческихъ народовъ—не область бытія, лишь случайно и по временамъ останавливающая на себѣ вниманіе Іеговы; еще менѣе—это жизнь или исторія народовъ, затрогиваемыя Іеговой попутно только потому, что Израиль неизбѣжно соприкасается съ ними своею исторіей и жизнію. Это сфера самостоятельнаго владычества Іеговы. Съ этой стороны въ очахъ всемогущаго и всеобъемлющаго Своею силою Правителя человѣчества равны и евреи, и арамеи и филистимляне. „Не таковы-ли, какъ сыны Египтянъ, и вы для Меня, сыны Израилевы? (Ам. 9, 7). Судьбы народовъ такъ-же въ рукахъ Іеговы, какъ и судьба Израиля. „Не Я-ли вывелъ Израиля изъ земли Египетской и филистимлянъ изъ Кафтора и Арамлянъ изъ Кира?“ Іегова, управляющій жизнію народовъ языческихъ, есть и высшій Судія ихъ нравственнаго поведенія. Его правосудный взоръ строго наблюдаетъ за исполненіемъ и язычниками законовъ правды и человѣчности. Суду Іеговы подвергнутся: Дамаскъ, Газа, Азотъ, Тиръ, Едомъ, сыны Аммоновы и Моавъ (Ам. 1, 3; 2 3). Наконецъ, міръ языческихъ народовъ, сосѣднихъ съ Израилемъ, имѣетъ въ планахъ божественнаго міроуправленія и особенное назначеніе. Оба пророка сходятся одинаково въ энергичномъ провозглашеніи истины, что въ судѣ надъ Израилемъ міроуправляющею волею Іеговы народы языческіе призываются быть орудіями осуществленія божественнаго правосудія. „Вотъ Я, говоритъ Господь Богъ Саваоѣ, *воздвигну народы противъ васъ, домъ Израилевъ*, и будутъ тѣснить васъ до входа въ Емаѣ, до потока въ пустынѣ“ (Ам. 6, 14). „По желанію Моему накажу ихъ, и *соберутся противъ нихъ народы* (Ос. 10, 10). „Ассуръ—онъ будетъ царемъ

надъ нимъ“ (Ефремомъ, 11, 5 срв. Ам. 5, 9. 27; Ос. 10, 5—6, 13, 15). „Хотя они посылали дары народамъ, но *Я соберу ихъ; и они начнутъ страдать отъ бремени царя князей* (Ос. 8, 10). Завершеніе же свое исторія народовъ языческихъ получитъ въ счастливомъ будущемъ, когда и среди язычниковъ „возвѣщено будетъ имя Іеговы“ (Ам. 9, 12). Исторія же самого Израиля во всѣхъ своихъ важнѣйшихъ моментахъ и на всемъ своемъ протяженіи есть, по засвидѣтельствуванію обоихъ пророковъ, непрерывное откровеніе всемогущества Іеговы. Изъ страны рабства Израиль былъ выведенъ всемогущею рукою Іеговы; рукою Іеговы устранены были съ пути его шествія до земли ханаанской всѣ препятствія (Ос. 10, 13); силою Іеговы истреблены были предъ лицомъ Израиля могущественный Амореи (Ам. 2, 9—10); могуществомъ Іеговы Израилю дана въ обладаніе земля ханаанская. И въ странѣ чужихъ народовъ сыновъ Израиля хранила сила Іеговы, Который спасалъ ихъ и укрѣплялъ мышцы ихъ (Ос. 7, 13. 15). Къ устроенію блага Израиля призывалась Іеговой природа, ущедрявшая его своими дарами (Ос. 2, 8—9). Могущественнымъ распорядителемъ былъ Іегова и въ политической жизни Израиля: въ Его рукахъ престолы и цари; Онъ поставляетъ царей и низвергаетъ ихъ (Ос. 10, 7; 13, 11; срв. 8, 4). Всемогущая рука Іеговы, правящая Израилемъ въ милости, поражаетъ его въ гнѣвъ. И здѣсь небо, земля, огонь и люди—въ десницѣ наказующаго Бога являются послушными слугами Его повелѣній. Его волею Израиль предается въ плѣнъ. Но и снова: по Его же волѣ и силѣ Израилю возвращены будутъ утерянныя имъ вещественныя и духовныя блага.

Итакъ, единство Іеговы въ религіозномъ представленіи пророковъ Амоса и Осіи не есть отвлеченный философскій монотеизмъ, но непоколебимое убѣжденіе, вытекающее изъ живаго настроенія вѣрующаго сердца, которое все охвачено благоговѣйнымъ чувствомъ всеприсутствія и всемогущаго



величія Бога,—для котораго Богъ не есть абстракція, но живая личность, и которое поэтому не можетъ говорить объ Іеговѣ—иначе, какъ только языкомъ торжественно-поэтическихъ гимновъ и славословія. Отсюда, единство Іеговы мыслится нашими пророками койкретно, во-первыхъ, какъ всеобъемлющее могущество и во-вторыхъ, какъ божественное міровое единоедержавіе, исключющее рядомъ съ собою всякую другую силу.

Въ первомъ случаѣ достойны особеннаго вниманія доксологии въ кн. пр. Амоса: 4, 13; 5, 8 и 9, 7—8. Это—рѣдкія по художественной яркости и внутренней глубинѣ гимны міровому величію Іеговы.

Попытку устранить ихъ, какъ вставки позднѣйшаго времени, надо считать вполне неудачною. Серіозныхъ основаній для такого выдѣленія названныхъ мѣстъ указать нельзя. Въ устахъ Амоса исполняемые религіознаго одушевленія гимны величію Божію вполне понятны: Амосъ былъ пастухъ. Прежде чрезвычайнаго призванія къ пророческому служенію онъ въ уединеніи пастушеской жизни научился постигать Бога въ Его творческомъ величіи, наблюдать чудеса природы и благоговѣть предъ дивною мудростью и силою Іеговы. Обычная въ такихъ случаяхъ ссылка на то, что подобными мѣстами нарушается связь рѣчи пророка¹⁾, именно по отношенію къ даннымъ изреченіямъ не только не убѣдительна, но приводитъ какъ разъ къ обратному выводу. Рѣшать вопросъ о подлинности такихъ мѣстъ только на основаніи стилистическаго языка совершенно невозможно: пророческая рѣчь, дышащая живымъ чувствомъ напряженнаго волненія, никогда не можетъ быть спокойна, и никогда не можетъ вылиться въ однообразныя словесныя формы: она бьетъ ключемъ и разбиваетъ обычныя правила стили и литературной

¹⁾ Giesebrech, Gesch. Sinai. 34, Anm. 3; срв. Duhm, 119; Stade, Geschichte I, 571. Anm. 1 и др.

техники. Въ частности, разсматриваемыя отдѣлы не нарушаютъ обычнаго способа выраженія пророка Амоса, какъ не нарушаютъ его мѣста 5, 27; 7, 1; 8, 8—10. Подобныя, оригинальныя по смѣлости и яркія по выраженію, мысли неожиданно врываются въ спокойное теченіе рѣчи, у пророка Амоса не составляютъ рѣдкости: онѣ являются у него под-разумѣваемымъ и углубленнымъ, какъ бы подпочвеннымъ фундаментомъ для всего его религіознаго міровоззрѣнія (срв. напр. 3, 2 и слѣд. 9, 7 и др.). Такое именно значеніе религіозно-философскаго фона для предыдущихъ или послѣдующихъ мыслей имѣютъ и подозрѣваемые доксологии Амоса. Насколько онѣ на своемъ мѣстѣ, видно изъ нижеслѣдующаго. Безъ 4, 13 стихъ 12 не имѣлъ бы необходимой ясности и полноты; въ связи же съ ст. 13 онъ получаетъ значеніе мотивированной угрозы послѣднимъ судомъ. Пренія наказанія грѣшнаго народа (ст. 6—11) оказались бесплодными,—Израиль не обратился къ своему Богу; поэтому Іегова, исчерпавъ болѣе слабыя средства вразумленія, объявляетъ Израилю наказаніе плѣномъ (ст. 2, 3) и требуетъ, чтобы Израиль приготовился и къ этому, для него чрезвычайному, несчастію. Поразить такимъ наказаніемъ—во власти Іеговы, *ибо Онъ всемогущъ*: „Онъ образуетъ горы и творитъ вѣтеръ, утренній свѣтъ обращаетъ въ мракъ и шествуетъ превыше земли“, т. е. Онъ владѣетъ землею и природою съ неограниченнымъ могуществомъ, какъ вышечірное и міроуправляющее существо. Онъ поразили преступный народъ такимъ

¹⁾ „Посему такъ Я поступлю съ тобою, Израиль; и какъ Я такъ поступлю съ тобою, то приготовься“... Какъ именно поступитъ Іегова, здѣсь не сказано. Догадываются и не безъ основанія (Юнгеровъ, 78, 2), что отвѣтъ на вопросъ: какъ поступитъ Іегова съ грѣшнымъ Израилемъ? можно видѣть въ грозныхъ пророчествахъ 5—6 главъ. И слово לַעֲשׂוֹת и мѣстоименіе אֲנִי указываютъ дѣйствительно на послѣдующее. Но, можетъ быть, не будетъ болѣею ошибкою предположить, что подъ этими неопредѣленными выраженіями пророкъ разумѣетъ уже въ ст. 2 и 3 высказанную угрозу плѣномъ.



наказаніемъ, несмотря на то, что народъ думаетъ угождать Ему усиленными (4 и 5 ст.) жертвоприношеніями,—*потому что Онъ всемогущъ*: Онъ „открываетъ человѣку намѣренія его“ (т. е. открываетъ людямъ чрезъ пророковъ дѣйствительное состояніе ихъ сердца) и потому судить человѣка не на основаніи внѣшнихъ поступковъ, но по сокровеннѣйшимъ движеніямъ сердца его. Такимъ образомъ именно въ этомъ признаніи величія Іеговы мы видимъ важнѣйшій пунктъ богословія Амоса, внутреннимъ смысломъ котораго освѣщаются главнѣйшія, подробно раскрываемыя имъ въ дальнѣйшихъ рѣчахъ, истины о бесполезности внѣшнихъ формъ культа самихъ по себѣ и о неотвратимости суда плѣномъ. Такъ что, если соблюдать при объясненіи пророческой проповѣди требованіе связности и логическаго развитія мыслей, то устраненіе стиха 13 и будетъ вопіющею погрѣшностью противъ этого требованія.

Родственное по внутреннему содержанію съ 4, 13 славословіе 5, 8 равнымъ образомъ только путемъ примѣненія механическаго масштаба въ объясненіи можетъ быть выдѣляемо изъ контекста пророческой рѣчи. На самомъ же дѣлѣ это славословіе, какъ и 4, 13, стоитъ въ тѣснѣйшей внутренней связи съ предшествующими изреченіями (ст. 9 и 7), и составляетъ вмѣстѣ съ ними логическое сочетаніе мысли о божественномъ творческомъ величіи съ мыслию о величіи правосудномъ. Руководители нравственной жизни народа превращаютъ судъ въ отраву и правду попираютъ ногами (ст. 7). Между тѣмъ они должны знать, что Іегова есть Богъ всемогущій (ст. 8) и можетъ вдругъ поразить ихъ погибелью. Предъ Его всемогущимъ судомъ не можетъ устоять никакая твердыня (ст. 9). Даже частные моменты славословія ст. 8 согласованы замѣчательно точно съ содержаніемъ ст. 7 и 9. Разверженные судья попираютъ правду, повергаютъ ее на землю; пророкъ устрашаетъ ихъ угрозою, что Іегова можетъ повергнуть и ихъ самихъ во прахъ: Онъ,—Творецъ и

112 113

Управитель неба, есть тотъ, кто „претворяетъ смертную тѣнь въ ясное утро, а день дѣлаетъ темнымъ, какъ ночь“. Его дѣйствія въ природѣ свидѣтельствуютъ, что Онъ всякій мракъ можетъ побѣдить свѣтомъ¹⁾ (срв. 4, 13 объявляетъ человѣку намѣренія его“), и слѣдовательно, скрытую во тьмѣ нравственной распущенности правду озарить свѣтомъ обличенія и такимъ образомъ превратить глубочайшее бѣдствіе въ счастье и спасеніе, какъ и наоборотъ,—въ Его власти и волѣ ясный день счастья (злыхъ и неправедныхъ судей) обратить въ несчастье; въ Его власти и волѣ повелѣтъ морскимъ водамъ разлиться по лицу земли и уничтожить безбожныхъ²⁾. Какъ молнія, гибель отъ Него поражаетъ сильныхъ и опустошеніе разрушаетъ крѣпости (на которыя безпечные израильтяне возлагаютъ большія надежды (6, 13). Такимъ образомъ и здѣсь (какъ и въ 8, 8) доксология не нарушаетъ связи пророческой рѣчи, а наоборотъ сообщаетъ главнымъ мыслямъ всей проповѣди Амоса логическую устойчивость и смысловую полноту.

Полная умѣстность въ кн. Амоса и славословія 9, 5—6, особенно рядомъ съ мыслями предшествующихъ стиховъ

¹⁾ Онъ „претворяетъ смертную тѣнь въ ясное утро, а день дѣлаетъ темнымъ, какъ ночь“. Эти слова, по объясненію Keil'я, не относятся къ правильной смѣнѣ дня и ночи; ибо *zalemaveth*-сѣнь смертная т. е. густая тьма никогда не обозначаетъ правильно наступающаго мрака ночи, но обозначаетъ полную ужаса тьму ночи (Іов. 24, 17), особенно смертную ночь (Іов. 3, 5; 10, 21, 22; 38, 17; Пс. 43, 20), безпросвѣтную глубину преисподней (Іов. 28, 3), мракъ темницъ (Ис. 106, 10, 14), зла (Іов. 12, 22; 34, 22),—страданій (Іов. 16, 16; Іер. 13, 16; Пс. 22, 4) и духовную темноту (Ис. 9, 1). Посему эти слова указываютъ на судящую власть Всемогущаго въ мірѣ (Klein. Proph., 200).

²⁾ Keil, *Ibid.* 200—201. Переводъ 7 ст. у LXX: „Господь, творяй въ высоту судъ, и правду на земли положи“ несомнѣнно сдѣланъ ошибочно (Юнгеровъ, 89—90). Форма обращенія, которая придана стиху русск. переводомъ, во всѣхъ отношеніяхъ удобна и не вызываетъ противъ себя серьезныхъ возраженій даже по грамматическимъ основаніямъ. Что причастная форма 7^a во второй половинѣ стиха переходитъ въ 3 лицо (м. ч. *hinnihi*), не можетъ быть препятствіемъ къ переводу стиха въ формѣ обращенія, срв. 4, 1 и 5, 10--12 (Kleinert, *Theol. Stud. u. Kritik.* 1898, 29).



2—4,— непосредственно очевидна уже при простомъ послѣдовательномъ чтеніи всего отдѣла (2—6 ст.). И здѣсь, какъ и въ 4, 13 и 5, 8 (пожалуй, здѣсь даже болѣе опредѣленно, чѣмъ въ этихъ мѣстахъ) обращеніе пророка къ величію и всемогуществу Божію есть объясненіе праведнаго суда Іеговы изъ самыхъ глубокихъ основаній религіознаго исповѣданія пророка. Отъ грознаго суда Іеговы, предрекаемаго пророкомъ, никто и нигдѣ не укроется (2—5), ибо Господь вездѣ-сущъ и всемогущъ: Онъ все видитъ въ мірѣ, потому что Онъ Самъ есть Творецъ міра и верховный его управитель. Если прервать рѣчь только на 4 стихѣ, то она лишится необходимаго и естественнаго заключенія, въ которомъ именно и лежитъ опредѣляющій акцентъ всей рѣчи и безъ котораго предшествующіе стихи въ своемъ содержаніи дѣлали бы впечатлѣніе недоговоренности¹⁾.

Впрочемъ, если бы даже мы не имѣли въ книгѣ пр. Амоса пререкаемыхъ славословій, отъ этого пониманіе пророкомъ универсальнаго могущества Іеговы нимало не утратило бы своей высоты. Ни съ чѣмъ несравнимое величіе, вездѣприсутствіе и всемогущество Іеговы выступаетъ въ совершенно раздѣльныхъ чертахъ и въ (неоспариваемомъ)

¹⁾ Трудно аргументировать неподлинность славословія 9, 5—6 и по основаніямъ стилистическимъ. Wellhausen (Skizzen, 93) въ этомъ отношеніи выдвигаетъ единственный доводъ.—именно, что пророкъ Амосъ обычно употребляетъ יהוה אלהי צבאות, а не просто יהוה צבאות (какъ въ ст. 5). Доводъ мало убѣдительный: а) употребленіе имени Божія и въ первомъ составѣ словъ въ 4, 13 не спасаетъ отрицаемую Wellhausen'омъ подлинность этого стиха; б) подобный аргументъ могъ бы имѣть видимость правдоподобія только въ томъ случаѣ, какъ справедливо замѣчаетъ Kleinert (Theol. St. и Krit. 1898, 30 Anm. 1), „еслибы было доказано, что выраженіе „Іегова Саваоѣ“ вообще чуждо древнему словоупотребленію. Въ виду же такихъ мѣсть, какъ 1 Цар. 1, 3. 11; 4, 2 Цар. 6, 2; Пс. 23, 10; Іез. 3, 1. 15; 5, 7, 9, 16 и др., Мих. 4, 4, это допущеніе было бы такъ же смѣло, какъ ошибочно пытаться категорически установить словоупотребленіе пророка на основаніи девяти краткихъ главъ“.

отдѣлѣ Ам. 9, 2—4. „Хотя бы они зарылись въ преисподнюю, и оттуда рука Моя возьметъ ихъ; хотя бы взошли на небо, и оттуда свергну ихъ. И хотя бы они скрылись на вершинѣ Кармила, и тамъ отыщу и возьму ихъ; хотя бы скрылись отъ очей Моихъ наднѣ моря, и тамъ повелю морскому змѣю уязвить ихъ“. Грозный Судія Своего народа Іегова единовластно распоряжается всею міромъ; Его всемогуществу подчинены небо, земля и преисподняя. Къ такимъ опредѣленіямъ существа Іеговы немного новаго прибавляютъ черты божественнаго величія, содержащіяся въ разсмотрѣнныхъ доксологіяхъ (4, 13; 5, 8; 9, 5—6). Затѣмъ, нижеслѣдующія изреченія изъ кн. Амоса служатъ лишь поясненіемъ (срв. конецъ 5 ст. 9 гл. и 8, 8) содержанія доксологій: 1, 2: *Господь возирумитъ съ Сіона, и дастъ илакъ Свой изъ Іерусалима, и восплачутъ хижины пастуховъ, и изсохнутъ вершина Кармила*; 7, 4: *Вотъ Господь Богъ произвелъ для суда огонь, и онъ пожралъ великую пучину¹⁾, пожралъ и часть земли*; 8, 7—9: *Клялся Господь славою Іакова: поистинѣ не забуду ни одного изъ дѣлъ ихъ! Не поколеблетъ ли отъ этого земля, и не восплачетъ ли каждый живущій на ней? Взмолнется вся она, какъ рѣка, и будетъ подни-*

¹⁾ Объясненіе бл. Теодорита и св. Ефрема Сирина, что подъ *пучиною великою* надо разумѣть языческой міръ, „безчисленные народы“ (Пс. 45, 3; 92, 3—4), а подъ частью земли—Израиля, находить оправданіе въ текстѣ стиха. *Thehôm rabbah* по Быт. 7, 11; Ис. 51, 10 и др. обозначаетъ бездонный океанъ (*thehôm* по Быт. 1, 2—неизмѣримая бездна, которая вначалѣ творенія окружала и покрывала землю). *Cheleg* не значитъ тутъ *поле* (какъ Ам. 4, 7), ибо поле не можетъ быть соответственной противоположностью океану (противъ Wellhausen'a, Skizzen, V, 88), не значить и *земля*, потому что такого значенія это слово вообще не имѣетъ, но значить *удѣлъ* т. е. удѣлъ Іеговы-Израиль (Втор. 32, 9). Какъ огонь здѣсь не есть вещественный огонь, но огонь Божія гнѣва, образъ разрушительнаго суда, и *hacheleg* не есть земля Израиля, но самъ Израиль, народъ Іеговы, такъ и *thehôm rabbah* означаетъ не водный океанъ, а міръ языческой, море народовъ. Мысль пророка такая: на это море народовъ подаетъ огонь отъ Господа и пожираетъ его (срв. Ам. 1, 3; 2, 3), и послѣ того онъ началъ пожирать и удѣлъ Іеговы, народъ израильскій (*Keil*, 219—220).



маться и опускаться, как рѣка Египетская¹⁾. И будетъ въ тотъ день, говоритъ Господь Богъ: произведу закатъ солнца въ полдень, и омрачу землю среди свѣтлаго дня.

Наконецъ, на употребляемую у обоихъ пророковъ (у Ос. 12, 5) формулу *Jehovah elohej zebaoth* нельзя смотрѣть иначе, какъ на обобщеніе представленія о всемогущей силѣ Ягевы, дѣйствующей въ явленіяхъ міра. Каково бы ни было первоначальное значеніе слова *zebaoth*, въ устахъ пророка Амоса, который наичаще пользуется имъ, оно отнюдь не можетъ обозначать Бога земного, израильскаго воинства. Во всѣхъ мѣстахъ книги пр. Амоса Ягова—Саваоѣъ изображается, въ согласіи съ общимъ обличительнымъ тономъ пророческихъ рѣчей, Богомъ, судящимся съ Израилемъ, его наказующимъ или готовящимъ поражение воинскому могуществу, на которое Израиль возлагаетъ преувеличенныя надежды (6, 13)—т. е. Богомъ, стоящимъ внѣ дружественнаго воспообляющаго общенія съ народомъ,—и стало быть ни въ какомъ случаѣ пророкъ не могъ соединять съ этимъ наименованіемъ значенія „Богъ воинствъ израильскихъ“ (въ такомъ сочетаніи мыслей имя „Ягова-Саваоѣъ“ могло въ представленіяхъ пророка скорѣе обозначать „Богъ ассирійскихъ

¹⁾ *Wellhausen* (*Skizzen*, V, 91) считаетъ ст. 8^в неподлиннымъ, такъ какъ сравненіе землетрясенія съ поднятіемъ и опусканіемъ воды въ Нилѣ, по нему, очень неудачно, ибо Нилъ сначала поднимается въ теченіе мѣсяца, потомъ опять въ теченіе мѣсяца падаетъ; а земля поднимается и падаетъ большое количество разъ въ теченіе нѣсколькихъ минутъ, и иронически замѣчаетъ по этому поводу, что тотъ, „кто придумалъ это сравненіе, хотѣлъ использовать (неумѣло?) свое знакомство съ чудесами міра“. Какъ будто авторъ этого сравненія въ самомъ дѣлѣ могъ не знать ничего о такой простой вещи, какъ разлитіе Нила? Иронія *Wellh'* а рискована и легко можетъ быть возвращена ему назадъ, разъ (какъ это и естественно) предположить, что сравненіе распространяется пророкомъ не на продолжительность, а только на фактъ поднятія и опусканія воды и земли. Тогда отрицаніе подлинности даннаго мѣста только на такомъ основаніи можетъ дать иному охотнику до ироніи поводъ говорить о хорошемъ знакомствѣ критики съ болѣе странными „чудесами“... въ дѣлѣ изслѣдованія текста священныя памятниковъ.

или вообще, непріятельскихъ силъ“¹⁾). Съ другой стороны формулою *Jehovah elohej zebaoth* пророкъ заключаетъ или сопровождаетъ такіа изреченія, гдѣ наиболѣе выразительно отдѣляются проявленія могущества Ягевы при посредствѣ силъ міра въ широкомъ значеніи этого слова. Соединяетъ ли пророкъ съ именемъ *Zebaoth* представленіе о звѣздахъ (какъ во Втор. 4, 19; 17, 3; 4 Цар. 17, 16 и др.) и ангелахъ (какъ 3 Цар. 22, 19; 2 Цар. 18, 18; Быт. 32, 2—3; Ис. Нав. 13, 14—15; Ис. 45, 12), въ виду отсутствія прямыхъ основаній для рѣшенія этого вопроса, сказать съ увѣренностью нельзя. Можно лишь предполагать, что въ изреченіи Ам. 9, 6 („Онъ устроилъ горніе чертоги Свой на небесахъ, и сводъ Свой утвердилъ на землѣ“) терминъ Богъ-Саваоѣъ близокъ къ истолкованію въ смыслѣ „Богъ небесныхъ воинствъ“ т. е. звѣздъ. А на основаніи Ос. 12, 4, гдѣ упоминается *Ангелы* Ягевы, можно догадываться, что 8-му вѣку нечуждо было ученіе объ ангелахъ и ихъ служебномъ значеніи для израильской теократіи. Во всякомъ же случаѣ несомнѣнно, что въ религіозномъ исповѣданіи прор. Амоса Ягова Саваоѣъ есть Богъ-всемогущій, Повелитель всѣхъ силъ міра. Такъ истолковали употребленіе этого слова у прор. Амоса и LXX, которые переводили Господь *Zebaoth* то—*Kύριος δυνάμεων* (6, 8. 14), то *Kύριος Παντοκράτωρ* (3, 13; 4, 13; 5, 14—16. 27; 9, 5).

То же обстоятельство, что пророки, говоря о міровомъ единовластительствѣ Ягевы, не упоминаютъ прямо о міротвореніи, какъ актѣ божественнаго всемогущества, не есть доказательство неполнаго совершенства ихъ воззрѣній на существо Ягевы: а) для того, кто исповѣдуетъ Ягову повластнымъ Владыкой вселенной, ненужно было дополнять это исповѣданіе специальнымъ поясненіемъ, что Ягова есть и Творецъ міра: въ такомъ исповѣданіи эта мысль сама собой подразумѣвается; б) въ живомъ сознаніи проро-

¹⁾ *E. König*, *Hauptprobleme*, 49—50; *Kleinert*, *Teol. St. u. Kr.* 1898, 30—31; *Smend*, *Handbuch*, 202—204; *A. Глаголевъ*, 241—243.



ковъ, имѣвшихъ опредѣленную задачу обличать народъ за преступленія противъ исторически усвоенной вѣры въ Бога, естественно выступала впередъ менѣ мысль объ Іеговѣ, какъ Творцѣ міра, чѣмъ о всемогущемъ и мудромъ его Провидѣніи,—и это не было недостаткомъ, а скорѣе высокимъ преимуществомъ пророческаго боговоззрѣнія: божественное всемогущество, проявленное только въ твореніи міра, менѣ приближаетъ сознание къ мысли объ универсальномъ единствѣ Божества, чѣмъ божественное промыслительное управленіе историческими судьбами всего человечества, осуществляющееся не только въ сферѣ космическаго бытія, но и въ нравственномъ міропорядкѣ.

Вѣра въ универсальное единство Іеговы выражена пророками Амосомъ и Осіей и въ той части ихъ проповѣди, гдѣ они касаются вопроса объ отношеніи Іеговы къ „инымъ богамъ“. Въ этомъ случаѣ оба пророка одинаково считаютъ абсолютной формулу: рядомъ съ Іеговой нѣтъ мѣста никакому иному божеству.

Поэтому все напряженіе своего обличенія и священнаго гнѣва Амосъ и Осія направляютъ на современное имъ идолослуженіе—явленіе, стоящее въ самомъ рѣшительномъ противорѣчій съ идеей абсолютнаго единства Божества. Этотъ грѣхъ Израиля въ своихъ обличеніяхъ пророки рассматриваютъ не только, какъ актъ высшей неблагодарности къ Іеговѣ—Спасителю и Благодѣтелю, но какъ выраженія отказа со стороны Израиля *отъ истиннаго богопознанія*. Истинное богопознаніе состоитъ въ томъ, чтобы не знать никакого другого Бога, кромѣ Іеговы и исповѣдывать, что нѣтъ другого Спасителя, кромѣ Его одного (Ос. 13, 4). Въ этомъ требованіи—исходная точка для сужденія пророковъ о „другихъ богахъ“.

Какой же взглядъ имѣютъ пророки на этихъ боговъ? Кромѣ изреченія Осіи 13, 4: „Вы не должны знать другого бога, кромѣ Меня, и нѣтъ Спасителя, кромѣ Меня“ и тѣхъ,

гдѣ „боги иные“ называются у Осіи любовниками Израиля, въ книгахъ нашихъ пророковъ мы находимъ очень немного мѣстъ, гдѣ упоминаются „другіе боги“. Эти мѣста слѣдующія: Ам. 3, 8: „вино, (взыскиваемое) съ обвиненныхъ, пьютъ въ домѣ *боговъ своихъ*“; 8, 14: „клянутся (дѣвы и юноши) грѣхомъ самарійскимъ и говорятъ: *живъ богъ твой, Данъ!*“ Ос. 3, 1: „любитъ Господь сыновъ Израилевыхъ, а они обращаются *къ друиимъ богамъ*“; 9, 8: вражда въ домѣ *бога его* (Ефрема)“. Если устранить изреченіе Ам. 8, 14, гдѣ клятвенная формула: *живъ богъ твой, Данъ!* есть выраженіе народной вѣры, то остающіяся изреченія можно съ перваго взгляда истолковать въ смыслѣ генотентическихъ выраженій, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, что пророки, такъ какъ не высказываютъ прямо своего взгляда на бытіе или небытіе „другихъ боговъ“, съ тѣмъ вмѣстѣ не отрицаютъ и ихъ существованія. Но замѣчательно уже то обстоятельство, что пророки въ этихъ немногихъ изреченіяхъ отнюдь не сравниваютъ Іегову и другихъ боговъ и не говорятъ о необходимости почитать Іегову, какъ Бога только болѣе могущественнаго, чѣмъ „другіе боги“. Такъ какъ для нихъ Іегова есть универсально единый Богъ, то о сравненіи Его съ иными богами не можетъ быть и рѣчи. Пророки только противопоставляютъ Іегову другимъ богамъ и именно въ такомъ смыслѣ, какъ истина противопоставляется лжи, дѣйствительное существо вымышленному, не имѣющему никакой реальности. Противопоставленіе дѣлается ими не между Іеговой, какъ божественнымъ Существомъ и „иными богами“ тоже, какъ божественными существами, а между законнымъ почитаніемъ Іеговы и незаконнымъ (по суду пророковъ) почитаніемъ „другихъ боговъ“; т. е. между должнымъ въ области религіозной жизни Израиля и тѣмъ, что не должно быть тамъ. Такимъ образомъ мы сразу застаемъ пророковъ Амоса и Осію стоящими въ ихъ сужденіяхъ о „другихъ богахъ“ на очень высокой точкѣ зрѣнія, которая



исключаетъ всякую необходимость дѣлать указанный выше искусственно тонкій выводъ о генотеистическомъ, будто бы, оттѣнкѣ ихъ выраженій, касающихся „другихъ боговъ“. Истина религіозной жизни Израиля въ томъ, чтобы признавать и почитать одного Яегову, потому что только Онъ есть единый Владыка міра и всего человѣчества.

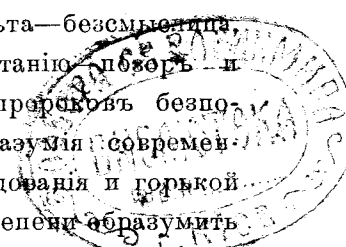
Всякое отклоненіе отъ этой истины независимо отъ того, въ какихъ формахъ проявляется тутъ религіозное чувство, къ кому оно направляется и какъ выражается, — есть ложь. Въ границахъ этого сопоставленія законнаго почитанія Яеговы и ложнаго культа современниковъ пророки и ведутъ свою обличительную полемику противъ „боговъ иныхъ“. Израиль не имѣетъ богопознанія: онъ оставилъ служеніе Господу (Ос. 4, 10) и обратился къ другимъ богамъ (Ос. 3, 1)

Кого же изъ „другихъ боговъ“ и какъ почитаетъ Израиль? И какъ смотрятъ пророки Амосъ и Осія на это почитаніе?—Совокупность изреченій изъ книгъ пр. Амоса и Осіи даетъ такую картину идолослуженія Израиля сѣв. царства. Въ Веилѣ, Данѣ, Вирсави, Галгалѣ, Самаріи, Массифѣ и на Фаворѣ (Ам. 3, 14; 4, 4; 5, 5; 7, 13; 8, 14; Ос. 4, 15; 5, 1; 9, 15; 12, 11) Израиль устроилъ святилища, капища съ жертвенниками, настроилъ жертвенниковъ на высотахъ (Ам. 2, 8; 3, 14; 7, 9, Ос. 8, 16; 9, 1; 12, 16) совершаетъ жертвы и кажденія (Ам. 4, 4, 5; Ос. 4, 13, 14, 19; 8, 13; 11, 2; 12, 11 и др.), устраиваетъ паломническія странствованія къ святилищамъ (Ам. 4, 4; 5, 5; Ос. 4, 15). Предметами его религіознаго почитанія служатъ Вааль (Ос. 13, 1) или Ваалы (Ос. 8, 5, 6; 10, 5—6; 13, 2) въ изображеніяхъ, сдѣланныхъ изъ золота и серебра (Ос. 8, 4; 13, 2); также (какъ видно изъ Ос. 3, 4) *терафимы*, *mazzeboth* (срв. 4, 12) и *efodъ*. Это было идолослуженіе Вааламъ со всѣми его языческими чертами: чувственными изображеніями божества (телець), храмами, жертвами, сопровождаемыми пѣніемъ и музыкой (Ам. 5, 23; 6, 5; 8, 10), культовымъ персоналомъ (первосвященникомъ—Ам. 7, 10; срв.

Ос. 3, 4), священниками (Ос. 4, 4, 8, 5, 1; 6, 9), пророками (Ос. 4, 5), можетъ быть, съ кедешами (Ос. 5, 12—14) и бого-служебными временами (Ам. 4, 4; 5, 21, 23; 8, 5; Ос. 7, 14, Ос. 2, 11; 9, 5). Чисто языческимъ этотъ культъ не былъ; онъ былъ формою религіознаго синкретизма: подъ образомъ телець Израиль чтитъ Яегову.

Какую же оцѣнку съ точки зрѣнія пониманія существа подлинныхъ вѣрованій въ Яегову даютъ пророки культу своихъ современниковъ? Оцѣнка ихъ безусловна и категорична. Для обоихъ пророковъ религіозное служеніе Израиля есть по отношенію къ предметамъ его культа—безсмысленно, а по отношенію къ истинному богочитанію—поборъ и безславіе. Въ первомъ случаѣ приговоръ пророковъ беспощаденъ. Въ разоблаченіи религіознаго неразумія современниковъ пророки не жалѣютъ словъ негодованія и горькой ироніи, чтобы хоть только до известной степени образумить ихъ. „Другіе боги“, которыхъ почитаютъ сыны Израиля, для пророковъ суть *простые идолы*, вполне тождественные съ тѣмъ матеріаломъ, изъ котораго они сдѣланы. Тѣ, кого Израиль называетъ: „боги наши!“ суть просто издѣлія рукъ человеческихъ (Ос. 14, 4: „не будемъ болѣе говорить *издѣлію рукъ нашихъ: боги наши*). Въ частности телець самарійскій, предметъ особеннаго почитанія Израиля (а стало быть и другіе почитаемые Израилемъ телець), есть произведеніе художниковъ, а не богъ: „онъ дѣло Израиля; художникъ сдѣлалъ его, и потому *онъ не богъ*“ (Ос. 8, 6). Они просто дерево (4, 12), или самими израильтянами вылитые изъ золота или серебра истуканы (Ос. 8, 4: „изъ серебра своего и золота своего сдѣлали для себя идоловъ“; 13, 2: „сдѣлали для себя литыхъ истукановъ изъ серебра своего, по понятію своему,—полная работа художниковъ“; Ам. 5, 26, „вы носили образы, которые сами сдѣлали“).

Какъ таковыя, *идолы не илѣютъ жизни*: все, что характеризуетъ духовное и живое существо, имъ чуждо вполне:





какъ сдѣланъ телець самарійскій изъ вещественнаго матеріала, такъ въ свое время и обратится въ куски (Ос. 8, 6). Они бессильны, не могутъ защитить себя, не могутъ помочь ни въ чемъ и своимъ почитателямъ.

Когда настанетъ судъ Божій надъ Израилемъ, веилльскій телець не окажетъ помощи своимъ почитателямъ, напротивъ, самъ Израиль будетъ плакать о немъ вмѣстѣ съ жрецами его, которые будутъ сокрушаться о славѣ его, ибо она отойдетъ отъ него (Ос. 10, 5), и самъ онъ будетъ отнесенъ въ Ассирію, въ даръ царю Сареву. А нечестивое почитаніе его ляжетъ позоромъ и стыдомъ на голову Ефрема (Ос. 10, 5—6) и приготовить ему погибель (Ос. 13, 1 срв. 10, 14—15). Конечная судьба этихъ истукановъ-боговъ вообще та, что они погибнутъ, такъ какъ на таковую погибель обречены золото и серебро, изъ котораго идолы сдѣланы Израилемъ¹⁾.

Поэтому пророкъ Амосъ съ негодованіемъ относится къ тѣмъ, которые клянутся: *живъ* Богъ твой, Данъ! (8, 14). Жизнью обладаетъ лишь истинный Богъ Іегова (Срв. Ос. 1, 10: „Сыны Бога живаго“). Для него, какъ и для Осіа, богъ котораго почитаютъ подъ образомъ, внѣ этого образа идола не имѣетъ никакого реальнаго бытія, никакой жизни²⁾.

Такому пониманію „боговъ иныхъ“ соответствуютъ и разныя наименованія, которыя отгнѣняютъ ничтожество и безжизненность боговъ. Пророкъ Амосъ (2, 4), говоря о пре-

¹⁾ Русск. переводъ: *оттуда погибель*; слав.: *яко да потребятся*. Последнее есть передача евр.: „что бы это (=серебро и золото=идолы) погибло“ (срв. ст. 6 й). Мысль изреченія: Израиль устроилъ себѣ кумировъ изъ золота и серебра, для того только, чтобы оно (золото и серебро) погибло (См. *Keil*, 82).

²⁾ Или какъ объясняется бл. Теодоритъ: „Идолы для бытія своего имѣютъ нужду въ веществѣ и искусствѣ и Израилтяне, вещество—дерево, камень, золото, серебро, олово заимствуя у земли, внѣшній же видъ испрашивая у искусства, боготворятъ рукотворенные истуканы животныхъ“.

ступности Іудеевъ, ставить имъ въ тяжкій грѣхъ то, что ихъ совратили съ пути ихъ лжебоги (*kkisebejchem*), вслѣдъ которыхъ ходили отцы ихъ. Употребленный имъ терминъ, по буквальному переводу, „ихъ ложь“, „ложные ихъ боги“ (русск. пер. „идолы“ не выражаетъ смысла подлиннаго слова¹⁾) показываетъ, какъ смотритъ пророкъ на дѣйствительное существо „другихъ боговъ: они суть ложь тѣхъ, кто ихъ почитаетъ,—не только, какъ *res, quae fallunt* (*Gesenius*), но вообще, какъ вымышленные, ничтожные предметы, какъ *elilim* и *habalim*, которые не имѣютъ сами по себѣ никакой реальности и потому не могутъ дать того, чего отъ нихъ ожидаютъ²⁾. Подобнымъ образомъ и Осія намѣренно избѣгаетъ называть Веилль его именемъ „домъ Божій“ и нѣсколько разъ (4, 15; 5, 8; 10, 5) называетъ его презрительнымъ именемъ *beth-aven*—домъ идольскій; причемъ для обозначенія „идоловъ“ употребляетъ слово, которое имѣетъ рѣшающее значеніе для опредѣленія взгляда пророка на „другихъ боговъ“. Идолъ или идола, почитаемые въ Веиллѣ,—а тамъ именно и почитался золотой телець еще съ временъ Іеровоама I и находилось главное святилище для с. п. временъ пророка (срв. Ам. 7, 13)—есть *aven* т. е. *суета, ложь, ничтожество, обманъ*; самъ же Веилль есть *beth-aven*,—домъ почитанія ложныхъ, ничтожныхъ идоловъ,—т. е. въ смыслѣ истинно религіозномъ онъ теперь—ничто, пустое мѣсто, подобно тому, какъ послѣ суда Божія надъ Израилемъ, онъ, по слову Амоса (5, 5), обратится дѣйствительно въ ничто и въ смыслѣ потери всякаго своего государственнаго и политическаго значенія. Въ такомъ же, очевидно, смыслѣ пророкъ называетъ (12, 11) *aven*’омъ и

¹⁾ Пер. LXX: *мѣтна автѣв*—точнѣе.

²⁾ Пророкъ говоритъ объ іудеяхъ, но его взглядъ въ данномъ случаѣ съ полнымъ правомъ можетъ быть перенесенъ отъ Іуды на идолослуженіе сѣвернаго царства, ибо онъ говоритъ объ одинаковомъ по существу идолослуженію и тамъ и здѣсь (*Keil*, 179).



Галаадъ т. е. въ томъ, что и этотъ городъ¹⁾, какъ мѣсто богослужебныхъ священнодѣйствій, есть пустота, ничтожество или, какъ говоритъ о немъ пророкъ въ 6, 8, есть городъ, дѣлающихъ авен. Если принять мнѣніе Иеронима²⁾, что въ Рамоеѣ Галаадскомъ стоялъ идолъ, къ которому совершали путешествія жители страны, то изреченіе пророка „Галаадъ сдѣлался авен’омъ“ и „Галаадъ-городъ дѣлающихъ авен“ пріобрѣтаетъ надлежащую ясность, какъ выраженіе взгляда пророка на тельцеслуженіе, которое есть, по мысли пророка, служеніе пустотѣ, ничтожеству. Для всякаго разумнаго существа почитать такихъ боговъ значитъ подвергать себя посмѣянію. И Осія съ нескрываемымъ сожалѣніемъ и даже ироніей говоритъ о безразсудномъ отношеніи Израиля къ бездушнымъ идоламъ 13, 2: „они сдѣлали для себя литыхъ истукановъ изъ серебра своего по повятію своему, и говорятъ приносящимъ жертву людямъ: *цѣлуйте тельцевъ!*“ 4, 12; „народъ мой вопрошаетъ *свое дерево* и жезлъ даетъ ему отвѣтъ“ т. е. сдѣлали себѣ изъ серебра бездушныхъ истукановъ и обращаются съ ними, какъ съ живыми существами, имѣють передъ глазами простое дерево, а желаютъ отъ него получить откровеніе.

Для Израиля же, народа Иеговы, почитаніе такихъ боговъ—идоловъ есть *мерзость*. Пророкъ Осія выражаетъ это неоднократно въ разныхъ опредѣленіяхъ. Вспоминая событіе на поляхъ моавитскихъ, когда евреи принимали участіе въ

¹⁾ Мнѣніе (*Keil's*, 73, срв. Бродовичъ 237—39), что подъ Галаадомъ въ данномъ изреченіи, какъ и 12, 1, пророкъ разумѣетъ не городъ Рамоеѣ Галаадскій, какъ допускаютъ многіе комментаторы (Mauger, Wünsche, Scholz, Knaebelbauer и пр.), а страну, именно восточно-іорданскую область израильскаго царства, обоснованно не сильно. Едва ли пророку для того, чтобы выразить мысль, что страна переполнена беззаконниками, потребовалось бы натянутое сравненіе страны съ городомъ: развѣ онъ не могъ бы, если то было его намѣреніе—прямо сказать: Галаадъ—страна, дѣлающихъ авен? И развѣ отъ этого его мысль стала бы менѣе выразительной?

²⁾ *Scholz*, 78.

жертвоприношенійхъ моавитскимъ богамъ и блудодѣйствовали съ дочерями моавитскими въ честь ихъ боговъ, особенно Вааль—Фегора (Числ. 25), пророкъ замѣчаетъ: они предались (букв.: *посвятили себя*) *постыдному* (*boschet*) т. е. Вааль—Фегору, и стали мерзостью (или мерзкими—*schiqquzim*), какъ ихъ любовники (9, 10). Такимъ образомъ, Вааль—Фегоръ (одна изъ разновидностей въ культѣ Ваала) есть, по энергичному выраженію пророка, мерзость самъ по себѣ и потому компрометирующему значенію, которое онъ имѣетъ для почитающихъ его. Потомки евреевъ, блудодѣйствовавшихъ на поляхъ моавитскихъ,—современники пророка продолжаютъ дѣло своихъ отцовъ. „Ефремъ захотѣлъ ходить въ слѣдъ *суетныхъ*“, букв.==*грязи, сквернаго*¹⁾ (Ос. 5, 11). Телець самарійскій есть нѣчто отвратительное: когда Израиль клянется имъ, онъ клянется какъ бы своимъ позоромъ (Ам. 8, 14).

Такимъ образомъ „другіе боги“, которыхъ почитаетъ Израиль, по взгляду пророковъ, не могутъ даже и претендовать на названіе какихъ бы то ни было, тѣмъ болѣе божественныхъ существъ, и почитаніе ихъ есть служеніе пустотѣ.

Правда, Израиль примѣшиваетъ къ своему позорному служенію идоламъ имя Иеговы. Современный пророкамъ Израиль подобенъ современникамъ пророка Иліи: какъ тѣ, по слову пророка Иліи, хромали на оба колѣна, колеблясь между Иеговой и Вааломъ (3 ц. 18, 21)²⁾, такъ и Израиль времени Амоса и Осія *раздѣлился сердцемъ* (Ос. 10, 2).³⁾

¹⁾ *Nowack*, Handkomm z. A. T. III, 40; Срв. *Umbreit*, 37; Бродовичъ, 208—209.

²⁾ По объясненію св. Кирилла Алекс.: „хотя они (Израильтяне) утратили любовь къ Богу и поклонялись Ваалу и золотымъ тельцамъ, однакоже они не совсѣмъ отвергли установленія Моисея. Напротивъ, они продолжали хромать на обѣ плеснѣ, по слову пророка (3 Ц. 18, 21)“ (Толкованіе на пр. Ос. 70 срв. 187).

³⁾ Эта раздвоенность въ богочитаніи опредѣленнѣе въ смыслѣ наглядности образа отмѣчена тѣмъ же пророкомъ (въ примѣненіи къ



Иегову Израиль не отвергъ совершенно, напротивъ, онъ вѣритъ, что Господь Богъ Саваоѣ среди нихъ и Онъ есть первый, истинный его Богъ—супругъ (Ос. 2, 9); Израиль ожидаетъ для себя великихъ милостей съ наступленіемъ дня Иеговы; болѣе того, онъ считаетъ Иегову славою своею, своею гордостью¹⁾ (Ос. 5, 5 срв. 8, 7). Онъ даже думаетъ угождать именно Ему. Всѣ подробности и стороны государственнаго культа носятъ на себѣ печать имени Иеговы. Самъ Иегова устами пророковъ свидѣтельствуеъ объ этомъ. Сыны Израилевы *Ему* приносятъ жертвы (Ос. 8, 13 срв. 9, 4); *Ему* возносятъ всесожженія, хлѣбное приношеніе и благодарственныя жертвы изъ тучныхъ тельцовъ; въ *Его* честь устраиваютъ праздники, торжествен-

Иудѣ): „водители Іудины стали подобны передвигающимъ межи“ (5, 10). Въ связи съ Ос. 4, 15 это значитъ: они нарушили границы, отдѣляющія Иегову отъ Ваала, единаго истиннаго Бога отъ идоловъ, чрезъ участіе въ грѣхѣ Ефрема т. е. чрезъ идолопоклонство (св. Кириллѣ Алекс. 162; Θεοδωριτѣ, 272, *Keil*, 67; см. у *Бредовича*, 236).

¹⁾ Выраженіе *гордость Израиля* (Ос. 5, 5), какъ и слава Іакова (Ам. 8, 7), правдоподобіе объяснять въ смыслѣ указанія на *Иегову*, который, по сознанию самого Израиля, есть Его гордость и слава. Попытку поколебать сдѣланное въ этомъ смыслѣ толкованіе данныхъ мѣстъ *Hitzig'a* и *Keil'a* (см. *Бредовичъ*, 196 стр., срв. проф. Юнгеровъ, 162) едва ли можно признать удачною: 1) что слово *קִדְיוֹ* у Ам. 6, 8 переведено „высокомѣріе, гордость“ такъ же, какъ и 8, 7, не можетъ препятствовать отнесенію этого слова къ Иеговѣ (въ смыслѣ Иегова—гордость Израиля). Не надо забывать, что Иегову предметомъ (объектомъ) своей гордости считаетъ Израиль. Пусть онъ въ это прославленіе Иеговы привноситъ субъективный элементъ высокомѣрнаго превозношенія своего Бога надъ язычниками божествами, пусть даже Израиль, такъ гордящійся Иеговой, въ дѣйствительности въ другихъ случаяхъ не оправдываетъ даннаго отношенія къ своему Богу (измѣна, отступничество),—это не можетъ служить серьезнымъ возраженіемъ противъ даннаго толкованія. Израиль хвалится Иеговой съ высокомѣріемъ, но онъ хвалится *Имъ*, Его считаетъ своею славою. Какъ вообще всякое высокомѣріе, и эта горделивая похвальба своимъ Богомъ, особенно при нравственномъ и религіозномъ недостоинствѣ народа, конечно, есть „тяжкій, непріятный Богу грѣхъ“ (проф. Юнгеровъ), но данныя выраженія остаются все же въ силѣ, какъ опредѣленіе фактическаго отношенія Израиля къ Иеговѣ.

ныя собранія, поютъ шумныя пѣсни и играютъ на гусляхъ (Ам. 5, 21—23). Они клянутся именемъ Иеговы (Ос. 4, 15).

Но этотъ синкретизмъ не умаляетъ вины Израиля. Пророки подвергаютъ его критикѣ по существу, и въ этой критикѣ взглядъ пророковъ на „иныхъ боговъ“ раскрывается съ новой стороны, именно съ точки зрѣнія пророческаго пониманія дѣйствительнаго отношенія Иеговы къ смѣшанному культу сѣвернаго царства. Пророки провозглашаютъ со всею рѣшительностью людей, держащихся глубокой исторической и религіозной традиціи, что соединеніе образаго языческаго богопочитанія съ началами религіи Иеговы есть вещь нетерпимая, не потому, что Израиль въ образномъ служеніи ставилъ какъ бы на одну линію съ Вааломъ Иегову, или унижалъ Иегову до Ваала, а потому, что почитаніемъ Иеговы исключается вообще всякая другая натуральная, съ чувственными формами, религія. Или почитаніе Иеговы, и тогда Иегова—все, вездѣ и во всемъ, или хотя бы малѣйшій намекъ на языческое богопредставленіе и образное богопочитаніе, и тогда такая религія, какъ выраженіе общенія съ божествомъ, перестаетъ быть религіей. Какой бы то ни было компромисъ тутъ немислимъ. Отсюда, въ изреченіяхъ, гдѣ пророки выражаютъ мысль объ отчужденіи Израиля отъ общенія съ Иеговой (*удалились отъ Иеговы, оставили Его, отпали отъ Него*) и въ другихъ, гдѣ Самъ Господь говорить, что и Онъ удалился отъ Израиля, оставилъ Его, заключается въ первомъ случаѣ больше, чѣмъ простая мысль, что Израиль перешелъ отъ одного богопочитанія къ другому (=почитаніе Ваала); во второмъ больше, чѣмъ простое утвержденіе, что Господь наказываетъ вѣроломный народъ за измѣну Себѣ. Въ томъ и другомъ случаѣ мысль пророковъ базируется на общей предпосылкѣ болѣе широкаго значенія. Идолопоклонство Израиля даже въ формѣ религіознаго синкретизма есть прежде всего *само по себѣ* естественное удаленіе отъ Иеговы, такъ какъ въ идолопоклонствѣ,



какъ его понимаютъ пророки, нѣтъ никакого религіознаго содержанія; нѣтъ, стало быть, и религіозныхъ отношеній къ Ягговѣ. Также само по себѣ естественно и удаленіе Господа отъ идолопоклонствующаго Израилія: оно есть фактическое упраздненіе религіозныхъ отношеній Яггову къ Израилю,—прежде, чѣмъ стать по историческимъ основаніямъ мотивомъ для суда и наказанія.

Выводъ изъ сказаннаго ясенъ: съ воззрѣніемъ Амоса и Осіи совершенно несоединима мысль, что „другіе боги“ въ религіи Израилія—соперники Яггову: и слабыхъ намековъ на эту мысль нельзя найти въ ихъ изреченіяхъ: „*другихъ боговъ*“, какъ *боговъ, несуществуетъ*. Есть только одинъ истинный Богъ Ягова, все наполняющій Своимъ присутствіемъ и силою и потому единопоклоняемый Богъ. Потому и религіозный синкретизмъ, т. е. ваалоподобное, въ чувственномъ образѣ, почитаніе Яггову, для пророковъ вполне равносильно чистому идолопоклонству,—есть почитаніе, совершаемое въ пустомъ пространствѣ.

Ягова, затѣмъ, есть Существо духовное, непричастное никакой матеріальности, и потому неизобразимое. Идолъ или чувственное изображеніе и Божество не имѣетъ ничего общаго между собою. Когда наступятъ новыя времена, Израиль самъ пойметъ это и рѣшитъ, что Ягова, единственный духовный и живой Богъ, и чувственное изображеніе Его, суть понятіе несоединимыя между собою: *что мнѣ за дѣло до идоловъ?* скажетъ тогда Ефремъ (Ос. 14, 9).

Едва-ли послѣ сказаннаго возможно понять утвержденіе библейской критики, что монотеизмъ пророковъ Амоса и Осіи въ сущности еще неполный, что съ одной стороны онъ нелишенъ значительнаго оттѣнка религіознаго партикуляризма („генотеистически звучація“ выраженія объ Ягговѣ рядомъ съ „иными богами“), съ другой еще не достигаетъ вершины универсальности, которая провозглашена (будто бы) лишь въ послѣдствіи во Второзаконіи, у Іереміи

и Девтеро-Исаи (40—66 гл.), и что поэтому монотеизмъ Амоса и Осіи правильнѣе было бы назвать лишь „образующимся, возникающимъ монотеизмомъ“¹⁾. Насколько справедливо подобное утвержденіе въ отношеніи вообще вѣроченія пророковъ Амоса и Осіи, видно будетъ при разсмотрѣніи ихъ нравственныхъ воззрѣній. Что же касается вопроса объ ихъ универсальномъ монотеизмѣ въ смыслѣ отрицанія реального бытія „другихъ боговъ“, то нельзя не видѣть, что вполне законное стремленіе библеистовъ-теоретиковъ представить процессъ развитія религіозныхъ воззрѣній Израилія безъ рѣзкихъ скачковъ не достигаетъ цѣли. Заявленіе, что прор. Амосъ и Осія не могутъ быть названы выразителями абсолютнаго монотеизма, потому что у нихъ нѣтъ еще опредѣленно поставленнаго вопроса, имѣютъ-ли „иные боги“ реальное бытіе, какъ теперь ясно, не соответствуетъ прямому даннымъ пророческой проповѣди. Что Амосъ и Осія въ *такой* формѣ не ставили вопроса объ „иныхъ богахъ“, это вѣрно. Но изъ разсмотрѣннаго содержанія ихъ рѣчей очевидно, что вполне отрицательное рѣшеніе этого вопроса не только дано ими, но и составляетъ основное положеніе ихъ догматики. Они не разсуждаютъ, принадлежитъ ли реальное бытіе „чужимъ богамъ“, но единственно потому, что „чужіе боги“, по ихъ сознанію, вообще не имѣютъ мѣста въ мірѣ: его сполна занимаетъ Ягова. А

¹⁾ *Marti*, Geschichte der Israelit. Religion, Strassburg, 1897, 143; *Kuenen*, а а. О. 317—318; подробное раскрытіе этой мысли у *Baudissin's* Studien, I, 49—148. „Я усматриваю, говорить *Kuenen*, у пророковъ (8 вѣка) дѣйствительный монотеизмъ, но только отрицаю, чтобы они обладали имъ, какъ прочнымъ достояніемъ; кое-гдѣ они поднялись до признанія единственности Яггову и отрицанія „другихъ боговъ“, но обычно еще держатся монолатріи, въ которой они, по крайней мѣрѣ древнѣйшіе изъ нихъ (?), выросли“ (318). „Монотеизмъ пророковъ 8 ст. я признаю, какъ образующійся (werdender) монотеизмъ, какъ частое переступаніе границы между монолатріей и признаніемъ только *одного* Бога“ (317).



что абсолютное единство Иеговы въ Его отношеніи къ „инымъ богамъ“ нельзя выразить болѣе совершенно, чѣмъ это сдѣлано пророками Амосомъ и Осіей, показываетъ богословская терминологія священныхъ памятниковъ послѣдующаго времени или отдѣловъ, хронологически отодвигаемыхъ по своему происхожденію въ эпоху послѣамосовскую. Достаточно параллельно сопоставить слѣдующія изреченія изъ книгъ позднѣйшей эпохи съ приведенными уже изреченіями изъ книгъ прор. Амоса и Осіи, чтобы видѣть, въ какой мѣрѣ можно рекомендовать „критическое“ обращеніе съ библейскими свидѣтельствами. Девтерономистъ (Втор. 4, 28) говоритъ¹⁾: „и будете тамъ (въ чужой землѣ) служить (другимъ) богамъ, сдѣланнымъ руками человеческими изъ дерева и камня, которые не видятъ и не слышатъ, и не ѣдятъ и не обоняютъ“ (срв. Втор. 28. 36. 84; 29, 16—17). Аввакумъ восклицаетъ (2, 18—19): „горе тому, кто говоритъ дереву: встань! и безсловесному камню: пробудись! Что за польза отъ истукана, сдѣланнаго художникомъ, этого литаго лжеучителя, хотя ваятель, дѣлая нѣмые кумиры, полагается на свое произведеніе? Научить ли онъ чему-нибудь?... Вотъ онъ обложенъ золотомъ и серебромъ: но дыханія въ немъ нѣтъ“ (срв. Іер. 10, 14). Іеремія называетъ языческихъ боговъ „не боги“ и потому вѣруетъ, что нѣкогда язычники скажутъ о своихъ богахъ: только ложь наслѣдовали наши отцы, пустоту и то, въ чемъ никакой нѣтъ пользы (срв. 4 Цар. 19, 18; 23, 17 и особ. Ис. 44, 9—11; 46, 5—7). Отличаются ли отъ этихъ изреченій выраженія пророковъ Амоса и Осіи: *Ос. 14, 3—4. 9*: „Обратитесь къ Господу; говорите Ему: Ассуръ не будетъ уже спасать насъ... и не будемъ болѣе говорить издѣлію рукъ нашихъ: боги наши... Что мнѣ еще за дѣло до идоловъ? скажетъ Ефремъ“; *Ос. 13 2*: „я нынѣ они прибавили ко грѣху,—сдѣлали для себя *литыхъ истукановъ*

¹⁾ Намѣренно беремъ цитаты, указанная у *Marti*, 145—147.

изъ серебра своего, по понятію своему — *полная работа художниковъ*, и говорятъ они приносящимъ жертву людямъ: *цѣлуйте тельцовъ!*“. *Ос. 8, 4—6*: „Изъ серебра своего и золота своего сдѣлали для себя идоловъ для того, чтобы они поиббли“. *Ос. 4, 12*: „Народъ Мой вопрошаетъ дерево“; *Ам. 2, 4* „и ложные ихъ боги...“ совратили ихъ съ пути“? (срв. также *Ос. 10, 5. 9, 13, 9; 7* и др.).

Точно также прор. Амосъ и Осія, когда желаютъ отмѣтить ихъ ничтожество и пустоту или когда желаютъ указать на позоры и безславіе ихъ почитанія, даютъ „другимъ богамъ“ вполне такія же названія, какія встрѣчаются въ позднѣйшей письменности. Какъ Исаія (41, 29; 63, 3) и Іеремія (18, 15), такъ и Осія (4, 15; 10. 5. 8; 12. 11) одинаково называетъ ихъ *aven*; какъ Аввакумъ (2, 18), Іезекиль (30, 13), Лев. (19, 3; 26, 1), такъ и Амосъ (2, 4) именуетъ ихъ *ложью*, суетою; какъ Іеремія (3, 24; 11, 13), такъ и Осія (9, 10) называетъ ихъ *bosehet*; какъ Іеремія (4, 1; 7, 30) Іезекиль (20, 7—8 срв. 3 Цар. 11, 5. 7), такъ и Осія (9, 10) называетъ ихъ *schiquzîm* (срв. *Ос. 5, 3; 6, 10*).

Въ такомъ же точно положеніи находятся пророки Амосъ и Осія и касательно употребленія партикуляристически звучащихъ выраженій. Если очень (какъ мы видѣли) немногія изъ таковыхъ выраженій, стояція рядомъ съ изреченіями вполне монотеистическаго содержанія, даютъ основаніе сомнѣваться въ полномъ монотеизмѣ нашихъ пророковъ, то справедливость требуетъ допустить одно изъ двухъ: или признать, что такія выраженія отнюдь не могутъ уменьшать высоты монотеистическаго исповѣданія, или согласиться, что граница монолатріи не была побѣждена даже въ послѣднѣе время, ибо „партикуляристическихъ“ выраженій о Богѣ, притомъ количественно болѣе многочисленныхъ и гораздо болѣе рѣзко формулированныхъ, можно найти въ любой книгѣ позднѣйшаго времени. Для примѣра достаточно



указать; Исх. 15 11¹⁾, 3 Цар. 8, 23 (D); Втор. 3; 24; Пс. 94, 3; 95, 4 („гдѣ существованіе другихъ боговъ, повидимому, предполагается“²⁾), также Вг. 4 17. 19; 10, 17; 29, 23; Иер. 22, 9; 23, 16; Исх. 12, 12 (P. C.); 2 Цар. 28, 23, срв. ст. 25 и мн. др. Если, какъ мы видимъ, въ „заключительный періодъ“ религиозной исторіи Израиля религиозный партикуляризмъ нимало не препятствуетъ признанію этого періода временемъ вполне созрѣвшаго (абсолютнаго) монотеизма, точно также, очевидно, мало онъ можетъ препятствовать считать вполне законченнымъ и монотеизмъ пр. Амоса и Осіи.

При одномъ условіи „партикуляристическія“ выраженія могли бы быть усчитаны при объясненіи богословія Амоса и Осіи въ качествѣ свидѣтельства о двухъ ступеняхъ религиозныхъ воззрѣній, извѣстныхъ въ 8 ст., если бы удалось доказать, что прор. Амосъ и Осія съ своимъ ученіемъ о мірообъемлющемъ могуществѣ Іеговы выступаютъ *впервые* въ библейской исторіи, что съ своимъ монотеизмомъ они стоятъ въ оппозиціи къ чистой монолатріи своихъ современниковъ, исторически унаслѣдованной ими отъ предшествующаго времени, или что ихъ „образующійся монотеизмъ“ есть результатъ естественной борьбы между старымъ низкимъ и новымъ, болѣе высокимъ, боговоззрѣніемъ. Между тѣмъ фактическихъ доказательствъ въ этомъ направленіи привести нельзя. Наоборотъ, все, что намъ извѣстно изъ книгъ прор. Амоса и Осіи, свидѣтельствуетъ какъ разъ о противномъ.

¹⁾ *Marti*, 145, относитъ пѣснь эту ко времени послѣ прор. Амоса и Осіи.

²⁾ Слова того же *Marti*.

³⁾ За подробными справками по этому вопросу отсылаемъ къ изслѣдованію *Baudissin'a*, Studien, I, 49—177, особенно съ 150 S. и къ очень обстоятельному сочиненію *Möller'a*, Die Entwicklung d. A. T. chen. Gottesidee, 91—95; см. также *I. Robertson*, a. a. O. XII, 219 и дал.; *E. Kö nig*, Hauptprobleme, 98—42; *F. Büthgen*, Beiträge z. Sem. Religionsgeschichte, 131 и далѣ; *Sellin*, I, 85 и дал.

Съ проповѣдью объ универсальномъ единствѣ Іеговы пророки Амосъ и Осія обращаются къ современникамъ не съ цѣлью преподавать имъ *новое* ученіе о Богѣ: они пользуются ею, лишь какъ аргументомъ, значеніе и доказательственную силу котораго они полагаютъ въ томъ, что противъ него, какъ и противъ другихъ сторонъ пророческой проповѣди, не посмѣетъ возражать никто, считающій себя исповѣдникомъ Іеговы. Несомнѣнно, ихъ полемика съ современниками, какъ и въ другихъ случаяхъ, и здѣсь есть борьба, но борьба эта не имѣетъ характера защиты или теоретически-философскаго обоснованія необходимости признавать только одного истиннаго Бога: въ этомъ смыслѣ пророки нигдѣ не противопоставляютъ свое пониманіе существа Іеговы, какъ новую и болѣе совершенную религиозную концепцію, старому наслѣдственному заблужденію своихъ современниковъ. Борьба тутъ идетъ въ иномъ направленіи. Пророки—вѣстники грядущаго на Израиль суда Божія. Судъ Божій *нефлѣтливо* постигнетъ грѣшный народъ, постигнетъ между прочимъ за то, что Израиль пренебрегъ лучшимъ достояніемъ своей религиозной исторіи, именно, высокую истину духовнаго, живого необъятнаго существа Іеговы принизилъ до идолопоклонническаго—въ чувственныхъ формахъ—совершаемаго нечистаго тельцеслуженія. Борьба пророковъ, стало быть, ведется не въ направленіи обезпеченія торжества новому религиозному боговоззрѣнію, а на почвѣ и во имя исконнаго идеала, народомъ пренебреженнаго и извращеннаго. Сообразно съ этимъ и обличаемыя пророками религиозныя заблужденія ихъ современниковъ (идолопоклоннической культъ) воспринимаются, пророками не какъ низшая ступень въ естественномъ развитіи религиознаго сознанія, а какъ вопіющій грѣхъ противъ исторической правды, нѣкогда положительно усвоенной народомъ и опытно провѣренной имъ. Отсюда съ одной стороны идея мірового единовластительства Іеговы неизмѣнно всегда у пророковъ связывается, какъ



мы видѣли, съ исторической истиной божественнаго водительства въ исторіи Израиля; отсюда же, съ другой стороны, беспощадность ихъ приговора надъ наличнымъ, практически воплощаемымъ въ недостойномъ культѣ, боговозрѣніемъ современниковъ. Идолопоклоннический культъ Израиля клеймится пророками не столько самъ по себѣ, не столько какъ религиозное недомысліе, сколько потому, что онъ стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчьи съ исторически пережитыми Израилемъ откровеніями всемогущей и всеобъемлющей силы Іеговы. И только полная увѣренность, что народъ можетъ принять ихъ слова за вполне правильно обоснованный упрекъ, даетъ право пророкамъ такъ жестоко бичевать своихъ современниковъ. Израиль *осквернился, опозорилъ себя* (Ос. 5, 3; 6, 10) тельцеслуженіемъ, наполнилъ домъ свой *мерзостью блудодѣянія*. Такія и имъ подобныя беспощадныя удары обличенія пророки не осмѣлились бы направить на современниковъ, если бы не знали, что народъ вполне заслужилъ ихъ и возражать имъ поэтому не станетъ. Только таже увѣренность, что народъ въ состояніи на основаніи своихъ знаній объ Іеговѣ воспринять, какъ слѣдуетъ, пророческія угрозы, даетъ поводъ пророку Амосу усиливать мысль о неотразимости надвигающагося суда ссылками на всемогущую силу Іеговы, единаго Творца и Міроправителя (Ам. 4, 12—12; 5, 8. 9. 11; 9, 1—6). Это не всегда даже есть только безмолвное (хотя всегда необходимое) предположеніе пророковъ. Иногда это предположеніе въ устахъ пророковъ является прямымъ удостоверненіемъ факта полного согласія народа съ пророческимъ религиознымъ исповѣданіемъ. Когда Амосъ отъ имени Іеговы обращается къ Израилю съ вопросомъ: „не таковы-ли какъ сыны Египтянъ и вы для Меня, сыны Израилевы? Не Я ли вывелъ Израиля изъ земли Египетской, и филистимлянъ изъ Кафтора и Арамлянъ изъ Кира“? (9, 7), въ самомъ вопросѣ уже заключено утвержденіе, что Израилю извѣстно могущество Іеговы, распространяющееся на міръ язы-

ческихъ народовъ, что это могущество само по себѣ неограничено тѣсными предѣлами какого либо народа, въ томъ числѣ и израильскаго. Въ предсказаніи суда Іеговы надъ чужими народами (1 и 2 гл. Ам.) современники пророка также не могли не слышать давно знакомой имъ и ихъ національному самолюбію очень пріятной истины, что судьба враговъ Израиля—въ рукахъ ихъ всемогущаго Бога. Эту истину Израиль всегда лелѣялъ въ глубинѣ своей души и она, хотя и въ ненадлежащей формѣ національнаго высокомерія и суетныхъ упованій, но очень опредѣленно выражалась въ ожиданіи великаго дня Іеговы, какъ дня блеска и славы Израиля¹⁾. Самъ народъ, однако, вмѣстѣ съ этимъ вѣрилъ, что нѣтъ несчастія, которое не было бы отъ силы Іеговы (Ам. 3, 6—8). Затѣмъ, не одному только Амосу, но и всему Израилю извѣстна была истина, возвѣщенная пророкомъ (3, 2), что Іегова нѣкогда призналъ Израиля *изъ всѣхъ народовъ земли*. Равнымъ образомъ вѣра, что *вся природа* въ своихъ явленіяхъ повинуется могуществу Господа, есть, по убѣжденію пророковъ, вѣра всего Израиля. Идолопоклонствомъ Израиль искажилъ подлинный ликъ истиннаго Бога. Но и при этомъ искаженіи существа Божія у него осталась неизмѣнною вѣра, что и небо и земля и все, что на землѣ,— во власти именно Іеговы. Израиль только перенесъ на обезображеннаго синкретическими представленіями Іегову то, что должно и можно было, по взгляду пророковъ, соединить лишь съ существомъ дѣйствительнаго Іеговы. Такой именно смыслъ имѣетъ изреченіе Ос. 2, 5—8: „блудодѣяствовала 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... А не знала она, что Я, Я давалъ ей хлѣбъ и вино и елей и умножалъ у нея

¹⁾ Sellin, 1, 96.



серебро и золото“. Замѣчательнъ въ этомъ отношеніи также отдѣлъ Ос. 6, 1—3, гдѣ пророкъ представляеть говорящимъ народъ. Израиль стоитъ подѣ дѣйствіемъ несчастія, наложившаго на его лицо печать скорби. Несчастіе навелъ на него въ Своемъ гнѣвѣ Господь. Несчастіе велико, но еще больше здѣсь крѣпкая вѣра народа во всемогущество Иеговы, Которой, уязвилъ, и исцѣлить, поразилъ, и перевяжетъ раны, оживить чрезъ два дня, и въ третій день возставитъ.

Итакъ, направление, въ которомъ развиваются прор. Амосъ и Осія свои сужденія о міровомъ единствѣ Иеговы, приводитъ къ заключенію, что эти сужденія отнюдь не есть провозглашеніе новыхъ путей въ развитіи религиозныхъ представленій объ Иеговѣ. Данныя изъ ихъ книгъ ясно указываютъ, что допророческій періодъ библейской исторіи, поскольку отраженіемъ его были религиозныя убѣжденія Израиля сѣв. царства 8 стол. до Р. Хр., нельзя представлять періодомъ, когда монотеизма впервые была побѣждена монотеистическою вѣрою пророковъ.

Насколько монотеистическое исповѣданіе въ „допророческую“ пору, дѣйствительно, было глубоко заложено въ сознаніи Израиля и не только въ сознаніи выдающихся представителей его (какими были пророкъ Ілія, Елисей, Михей, сынъ Гемвляя, еще раньше Самуиль, Нафанъ, Гадъ и др.), но и въ сознаніи среднихъ массъ его, и какъ ясно оно выражено было въ формѣ признанія Иеговы Богомъ міра, свидѣлствуютъ Иеговистическій и Елогистическій отдѣлы пятокнижія, тѣ самые документы, которые, по суду критики, были единственными письменными памятниками времени ближайшаго къ прор. Амосу (J—до Амоса, E—послѣ него, но раньше Осія). Оба документа заключаютъ въ себѣ данныя для характеристики воззрѣній на Иегову всего народа еврейскаго (южн. и сѣв. царствъ). Авторъ перваго документа стоитъ на высотѣ универсальнаго моно-

теизма¹⁾ и оцѣниваетъ сущность и значеніе религиозныхъ воспоминаній своего народа тоже съ универсальной точки зрѣнія,—исповѣдуя Иегову Бога Израиля, подобно нашимъ пророкамъ, Богомъ вселенной и осуществителемъ особеннаго плана въ управленіи міромъ и человѣческой исторіей (Быт. 2, 4 и слѣд., 24, 3—8 срв. Быт. 12, 2—3; 18—19 гл., 24 и 26 гл.; Числ. 14, 9 и др.), И, конечно, это высокое почитаніе религіи Иеговы не было исключительнымъ достояніемъ воззрѣній самого автора J. Документъ J (какъ признаетъ и критика) имѣлъ дидактическую тенденцію и написанъ былъ для широкихъ круговъ, и такъ какъ онъ былъ народною книгою, то предполагалъ среду, которой излагаемая въ немъ воззрѣнія были уже извѣстны.

Второй документъ такъ же, какъ и J, сплошь проникнутъ идеей, что Богъ праотцевъ есть изначала единый Богъ Израиля, что поэтому Израиль не можетъ и не долженъ знать никакого другого Бога, кромѣ Иеговы,—что Онъ держитъ въ Своихъ рукахъ и міръ язычскій. Слѣдовательно, такъ же, какъ и автора J, (предполагаемый) составитель елогистическаго отдѣла есть представитель высокой по содержанию ступени вѣры въ Бога. Но также, какъ и того, и его мы не можемъ разсматривать выразителемъ только его боговоззрѣнія: сообщаемая имъ историческая матерія не принадлежитъ лично ему, но есть запись народныхъ религиозныхъ воспоминаній, и глубокія идеи, лежація въ основѣ этой матеріи, уже давно были слиты съ общенароднымъ преданіемъ²⁾.

Съ тѣмъ вмѣстѣ по отношенію къ пророкамъ Амосу и Осіи должно само собою отпасть утвержденіе, будто они

¹⁾ См. объ этомъ подробно: *I. Rothstein*, *D. Gottesglaube im alt. Israel*, 31—36; *Möller*, *Die Entwicklung*, 106 и слѣд.; особенно *Sellin*, I Kap. II, 76—112.

²⁾ *Rothstein*, а. а. О. 43.



впервые вносят в понятие религии понятие „мира“. Как мы видим, в религию понятие мира внесено полностью уже Иеговистомъ; и у пророковъ оно не было и не могло быть поэтому продуктомъ ихъ религіозной спекуляціи, но составило готовую часть религіозныхъ воззрѣній той среды, изъ которой они сами вышли. Съ этой стороны совершенно понятно, почему Амосъ и Осія говорятъ съ такою твердостью о связи своей проповѣди вообще и въ частности своего ученія о міровомъ владычествѣ Иеговы съ религіозными вѣрованіями предшествующихъ поколѣній. Они дѣлаютъ это потому, конечно, что, какъ это теперь ясно, фактически дѣло съ вѣрою въ Иегову именно и обстояло у Израиля такъ, что печальная картина разложенія монотеистической религіи въ 8 в. не покрывала основного фона религіозныхъ познаній Израиля того времени,—что при нарушеніи народомъ религіозныхъ нормъ и несмотря на него, въ лучшей части народа Божія крѣпко держалась вѣра въ универсально единого Бога, глубоко коренившаяся въ исторической почвѣ далекихъ религіозныхъ преданій¹⁾.

Нравственное существо Иеговы. Вторая главная истина, съ которою пророкъ Амосъ и Осія связываютъ библейское пониманіе завѣта, есть истина нравственного характера Иеговы. Если въ ученіи объ универсальномъ единствѣ Иеговы идея завѣта выяснена пророками Амосомъ и Осіей съ фактической стороны этого акта, какъ историческаго дѣла свободного произволенія Иеговы и съ принципиальной стороны, какъ акта обусловленнаго и потому подлежащаго по волѣ Иеговы расторженію, то въ нравственномъ ученіи объ

¹⁾ Основательное въ научномъ отношеніи и тщательнѣйшее по выполнению освѣщеніе вопроса о полномъ качественномъ родствѣ религіозныхъ воззрѣній допророческаго времени съ проповѣдью первыхъ пророковъ-писателей см. въ неоднократно цитованномъ сочиненіи *Sel-lin'a*, а также у *I. Rothstein*, *D. Gottesglaube...* и статья того же автора *Theolog. Stud. u. Kritik*. 1905, 3.

Иеговъ центръ тяжести пророческой проповѣди лежитъ въ уясненіи нравственнаго содержанія тѣхъ условій, которыми обеспечивается сила и дѣйствительность завѣтныхъ отношеній. И подобно тому, какъ раскрытіе истины богопознанія въ религіозномъ ученіи совершается пророками на основаніи и по поводу господствующихъ заблужденій ихъ современниковъ, такъ и въ развитіи нравственныхъ понятій пророки исходятъ, какъ отъ точки отправленія изъ того нравственнаго состоянія, въ которомъ они застаютъ современное имъ общество сѣвернаго царства. Нравственное состояніе сѣвернаго царства, какъ оно изображено пророками въ ихъ обличительныхъ рѣчахъ, представляло крайне печальную картину сознательнаго попранія всѣхъ человѣческихъ и божескихъ законовъ. Начиная съ головъ народа—царей, князей и священниковъ и кончая низшими слоями общества, все было нравственно развращено до такой степени, что пророки призываютъ даже языческіе народы во свидѣтельство нечестія Израиля (Ам. 3, 8). Нравственное паденіе израильскаго общества съ одной стороны создавалось на сознаніи имъ своего политическаго могущества (Ос. 13, 10, 13), а съ другой—обусловленно было притокомъ въ военное время большихъ богатствъ и соединеніемъ ихъ въ рукахъ немногихъ (Ос. 12, 8). Несчастныя войны предшествующихъ Иеровоаму II царствованій всею своею тяжестью легли, какъ это всегда почти бываетъ въ подобныхъ случаяхъ, на простой народъ; послѣдній обнищалъ. Между тѣмъ матеріальныя выгоды счастливыхъ войнъ Иеровоама II (и его двухъ непосредственныхъ предшественниковъ), пали только на долю царя и вельможъ царства, которые и во дни тяжелыхъ политическихъ испытаній не чувствовали себя матеріально обездоленными. Никогда еще социальная противоположность—со всѣми сопутствующими ее ненормальностями—между богатыми и бѣдными не чувствовалась такъ рѣзко, какъ въ тѣ дни. Состоятельные классы преданы были любостыжанію и



неудержимой роскоши. Цари, вельможи и богачи воздвигли себѣ величественные дворцы зимніе и лѣтніе (Ам. 3, 15) изъ тесанныхъ камней (Ам. 5, 11) съ украшеніями изъ слоновой кости. Убранство чертоговъ богачей поражало неразумною роскошью: сами они безпечно предавались чувственнымъ удовольствіямъ безъ мѣры: возлежали на ложахъ изъ слоновой кости, нѣжились на постеляхъ своихъ причудливой дамской работы (Ам. 3, 12), ѣли лучшихъ овецъ изъ стада и тельцовъ съ тучнаго пастбища, пили вино изъ жертвенныхъ чашъ, угощались лучшими сластями (Ам. 6, 6) и веселились подъ звуки гуслей (6, 5), тщеславясь и гордясь своимъ богатствомъ (Ос. 12, 7—8, 13, 6). Избытокъ богатства приводилъ ихъ къ пьянству, разврату и другимъ порокамъ. Даже женщины самарійскія не уступали въ распущенности своимъ мужьямъ: онѣ, эти „телицы Васапскія“ (по опредѣленію пророка Амоса) сами требовали: „подавай, и мы будемъ пить!“ (Ам. 4, 1). Накопленіе богатствъ шло изъ нечистыхъ источниковъ. Сокровища въ чертогахъ богачей собирались насиліемъ и грабежомъ (Ам. 3, 10). Въ этомъ отношеніи страдающею стороною были бѣдные, неимущіе классы. Къ нимъ богачи относились съ жестокимъ безсердечіемъ, съ полнымъ презрѣніемъ къ ихъ человѣческому достоинству. Богатые, по словамъ пророка Амоса, алчутъ поглотить бѣдныхъ и погубить нищихъ (Ам. 8, 4), продаютъ праваго за серебро, покупаютъ неимущихъ за серебро и бѣдныхъ за пару сандалій (Ам. 8, 6 срв. 2, 6), попираютъ бѣднаго и берутъ отъ него подарки хлѣбомъ (Ам. 5, 11); жаждутъ, чтобы прахъ земной былъ на головѣ бѣдныхъ, извращаютъ путь кроткихъ (Ам. 2, 7), притѣсняютъ и угнетаютъ нищихъ (Ам. 4, 1 рѣчь о женщинахъ самарійскихъ); они даже какъ бы издѣваются надъ бѣдняками: возлежатъ на одеждахъ, взятыхъ въ залогъ при всякомъ жертвенникѣ и пьютъ вино, взысканное съ обвиненныхъ въ домѣ боговъ

своихъ (Ам. 2, 8). Вѣдствія обнищавшаго народа не трогаютъ ихъ (Ам. 6, 4).

||Руководители народа—священники и князья, тѣ именно, которые должны были давать народу образцы добра и благочестивой жизни, сами погрязли глубоко въ распутствѣ (Ос. 5, 1). Они кормятся грѣхами народа и къ беззаконіямъ его стремится душа ихъ (Ос. 4, 8). Какъ птицеловы, священники разставляютъ силки въ Массифѣ и раскидываютъ сѣти религіозно-нравственного развращенія по всей странѣ, чтобы уловить въ нихъ народъ (Ос. 5, 1). Въ частности нравственное паденіе священниковъ дошло до того, что они подобно разбойникамъ, подстерегающимъ людей, составляютъ банды и занимаются убійствами съ цѣлью грабежа на дорогахъ въ Сихемъ и предаются противоестественнымъ мерзостямъ (Ос. 6, 9). Неудивительно, если при такомъ безнадежномъ нравственномъ состояніи священниковъ простой народъ дошелъ до полного непониманія опасности своего положенія и неудержимо стремился къ гибели (Ос. 4, 14). Равнымъ образомъ и князья являли собою примѣры нравственной распущенности (Ос. 7, 4), коварства и мздоимства: они, по своему назначенію, щитъ и охрана народа, покрыли себя безславіемъ (Ос. 4, 18), коварствомъ своимъ дѣлаютъ сердце свое подобнымъ печи (Ос. 7, 6), лицемерно привѣтствуя царей на торжествахъ, они строятъ противъ нихъ козни и устраиваютъ кровавые дворцовые перевороты (Ос. 7, 6—7 срв. 10, 3). Что касается руководства народомъ, то нравственное чувство и сознаніе ответственности за духовное благо народа притупилось у правителей и князей до того, что они увеселяются проявленіемъ злодѣйства и обмана (Ос. 4, 1). Судьи думаютъ только объ умноженіи сокровищъ въ своихъ чертогахъ (Ам. 3, 10) и преступно пренебрегаютъ самыми простыми требованіями справедливости: когда это для нихъ выгодно по матеріальнымъ расчетамъ, они становятся врагами праваго, берутъ взятки и



извращаютъ въ судахъ дѣла бѣдныхъ (Ам. 5, 11. 12 срв. 2, 6). Поэтому судъ, призванный быть поддержкой неправоугожденныхъ и утѣшеніемъ ихъ, они превращаютъ въ отраву (Ам. 5, 7 срв. 6, 12). Правду они попираютъ ногами и до такой степени утвердились въ своемъ нечистивомъ настроеніи, что съ ненавистью встрѣчаютъ всякій смѣлый голосъ, поднимающійся противъ несправедливости и гнушаются всякимъ, кто говоритъ правду (Ам. 5, 10).

Безнравственная жизнь правящихъ классовъ не могла естественно не вліять пагубно и на общее состояніе народа. Израиль отвергъ доброе (Ос. 8, 3) и умножилъ беззаконія: тяжкіе грѣхи его растутъ съ его численнымъ размноженіемъ (Ос. 4, 7) и проявляются въ разнообразныхъ формахъ; ложь и насиліе надъ ближнимъ (Ос. 12, 1), лукавство, клятва, обманъ, убійство, воровство, прелюбодѣйство крайне распространились среди народа (Ос. 4, 2; срв. 6, 4; 7, 1; 10, 4. 13. 11. 12; 12, 1). Развратъ осквернилъ семью, ему предаются отцы, сыновья, дочери и невѣстки. Безстыдство дошло до того, что отецъ и сынъ ходятъ къ одной женщинѣ (Ам. 2, 7); отцы семейства приносятъ жертвы съ блудницами и съ ними трапезуютъ (Ос. 4, 14). Помыслы всѣхъ устремлены только къ обогащенію неправыми путями: купцы съ нетерпѣніемъ ожидаютъ, когда пройдетъ новолуніе, чтобы продавать хлѣбъ и субботы, чтобы открыть житницы, чтобы уменьшить мѣру, увеличить цѣну сикля, обманывать невѣрными вѣсами и продавать даже высѣвки (Ам. 8, 5—6 срв. Ос. 12, 7—8).

Такая безотрадная картина всеобщаго развращенія даетъ поводъ нашимъ пророкамъ въ пламенныхъ обличеніяхъ (прор. Амосъ), прерываемыхъ изрѣдка нотами задушевной скорби и состраданія къ неразумному народу (пр. Осія) очертить полными линиями тотъ идеаль нравственнаго совершенства, отъ котораго такъ далеко отошли ихъ современники. По полнотѣ, съ которой выступаетъ этотъ идеаль

въ изображеніи пророковъ, по преимущественному вниманію, которое пророки удѣляютъ его раскрытію, наконецъ по той глубокой внутренней связи, которую они устанавливаютъ между нравственными требованіями и нормою религіознаго исповѣданія въ ея широкомъ значеніи,—они справедливо называются выдающимися выразителями этического богосознанія.—Въ этомъ отношеніи, какъ и въ отношеніи религіозныхъ воззрѣній, достоинство нравоучительныхъ положеній пророковъ Амоса и Осія заключается не въ томъ только, что они обращаютъ къ Израилю рядъ добрыхъ наставленій, порицаній и предостерегающихъ угрозъ, а именно и прежде всего въ томъ, что эти положенія извлекаются ими, какъ слѣдствія изъ основоположеній всего ихъ богословія и вслѣдствіе чего у нихъ нравственные идеи имѣютъ религіозный характеръ, а религіозныя истины—нравственный. Когда они увѣщываютъ, грозятъ и обличаютъ, ихъ мысль течетъ по строго опредѣленному направленію, въ которомъ не трудно отмѣтить основной источникъ и производныя развѣтвленія. Центральное положеніе, какъ это и понятно, въ правоученіи обоихъ пророковъ занимаетъ понятіе объ Иеговѣ въ Его нравственномъ существѣ и въ Его отношеніи къ человѣческой исторіи вообще и въ особенности—къ исторіи избраннаго народа. Это понятіе выясняется въ своемъ содержаніи въ связи и по мѣрѣ развитія обличительной проповѣди пророковъ.

Пророки имѣютъ дѣло съ конкретною грѣховностью своихъ современниковъ. Израиль—грѣшное царство (Ам. 9, 8). Своими грѣхами онъ сообщилъ жизни рѣзкій отпечатокъ мрачной безнадежности. *Злое это время*—(Ам. 5, 13) такова краткая характеристика всему, что совершается среди Израиля. Время тяжелое, достойное горькаго плача (Ам. 5, 1), трудное для всякаго, кто хотѣлъ бы идти путемъ божественной правды, такъ что благоразумные люди принуждены со скорбью лишь покорно созерцать паденіе нравовъ Изра-

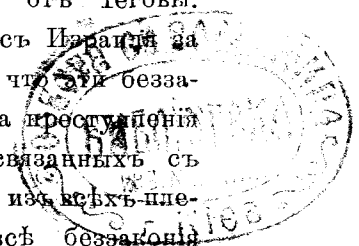


или: практически благоразумный и боязливый безмолвствуетъ въ это время. Но не могутъ безмолвствоватьъ пророки: они Богомъ призваны объявить грѣшному народу судъ и наказаніе. Господь Богъ сказалъ: кто не будетъ пророчествовать? (Ам. 3, 8).

Откуда же такое безотрадное состояніе Израиля?— Пророки Амосъ и Осія несомнѣнно знаютъ, что чело- вѣкъ по природѣ слабъ и легко подверженъ паденію: это знаніе достигается простымъ наблюденіемъ надъ чело- вѣческой жизнью. Если бы дѣло у нихъ шло лишь объ естественныхъ недостаткахъ Израиля, рѣчь ихъ не звучала бы такъ беспощадно сурово и не заканчивалась бы угрозой неотвратимаго наказанія, а разрѣшалась бы только увѣща- тельными призывами грѣшнаго народа къ покаянію и испра- вленію. Ужасъ нравственнаго развращенія пророки усматри- ваютъ въ иномъ источникѣ. Это тотъ же источникъ, изъ котораго вытекаетъ и религіозное развращеніе Израиля. Его отмѣчаетъ пророкъ Осія. Израиль утратилъ истинное богопознаніе, сыны Израилевы не познали Господа (Ос. 4, 1, 6; 5, 4). Такъ же, какъ и въ отношеніи религіознаго познанія, терминъ „знать Иеговы“ и здѣсь имѣетъ у пророка Осія специальное значеніе. Смыслъ этого термина, какъ объясняетъ пророкъ, не тотъ, будто Израиль не имѣетъ никакого познанія объ Иеговѣ. Въ минуты отрезвленія, подъ давленіемъ наказанія, Израиль представляется у пророка говорящимъ: „Боже мой! Мы познали тебя, мы—Израиль“ (Ос. 8, 2). Пророкъ, какъ это совершенно очевидно, влагаетъ въ выраженіе *знать Иегову* самому Израилю понятное нрав- ственное значеніе: „интересоваться Иеговой, Его одного пола- гать предметомъ своего благоговѣйнаго вниманія“, и именно въ связи съ ясно сознаваемыми завѣтными отношеніями къ Нему: „Мы познали Тебя, *мы Израиль*“ (Ос. 8, 2). „Мы по- знали тебя“ (мы знаемъ Тебя) это значитъ—Израиль оставитъ прежнее равнодушіе или преступное забвеніе своего особен- наго положенія по отношенію къ Иеговѣ и къ Нему одному,

какъ истинному Богу, обратится всѣмъ сердцемъ—сознавая, что, какъ народъ Иеговы, онъ иначе и не можетъ относиться къ „своему Богу“. Что это познаніе не только знаніе рели- гіознаго союза съ Иеговой и обязательствъ предъ Нимъ, какъ Богомъ Израиля, но въ частности и обязательствъ нравственнаго характера, видно изъ того, что тотъ же Иегова говоря о возникновеніи завѣта въ будущемъ, въ числѣ свойствъ этого завѣта указываетъ не только на вѣрность, но и на правду и судъ, благость и милосердіе (2, 19—20) Въ такомъ же смыслѣ о беззаконіяхъ своихъ современниковъ выражается и пророкъ Амосъ. Богъ избралъ сыновъ Израи- ля изъ всѣхъ племенъ земли; Израиль поэтому есть Его народъ (3, 2; 9, 14). Но это избраніе налагаетъ на Израиля нравственныя обязательства предъ Иеговой. Израиль обязанъ знать эти обязательства, какъ происходящія отъ Иеговы. И когда Иегова грозитъ, что Онъ взыщетъ съ Израиля за всѣ беззаконія его, то онъ самъ объясняетъ, что эти безза- конія не просто общечеловѣческія слабости, а преступленія противъ условій завѣта и обязательствъ, связанныхъ съ избраніемъ Израиля. „Васъ только призналъ я изъ всѣхъ пле- менъ земли, и *потому* взыщу съ Васъ за всѣ беззаконія ваши“ (Ам. 3, 2). Такимъ образомъ, оба пророка источникъ нравственной преступности Израиля, подлежащей божествен- ному суду, видятъ въ извращеніи завѣта. Грѣхи народа есть грѣхи забвенія нравственнаго существа Того, Кто вступилъ иѣкогда съ нимъ въ особенный союзъ и пренебрегъ нравственными основаніями, на коихъ заключенъ былъ этотъ союзъ.

Съ раскрытіемъ нравственнаго содержанія идеи завѣта ученіе нашихъ пророковъ достигаетъ законченной полноты въ смыслѣ богословской системы, построенной на основномъ исповѣданіи: Иегова—всемогущій и единоподержавный Владыка міра и человѣческой исторіи, выдѣлившій по свободному





опредѣленію изъ всѣхъ народовъ земли Израиля, есть вмѣстѣ съ тѣмъ Богъ высшаго нравственнаго порядка.

Въ частнѣйшемъ изложеніи мысли о нравственномъ существѣ Іеговы прежде всего выступаетъ у пророковъ опредѣленіе Его, какъ Бога святаго. Это опредѣленіе устами пророка Осіи усваиваетъ Себѣ самъ Іегова: „Я Богъ, а не человѣкъ; среди тебя *святой* (qadosch) (11, 9). Второй разъ это наименованіе прилагается къ Богу у Осіи 11, 12: „Иуда, говоритъ Осія, доселѣ еще строптивъ въ отношеніи къ Богу и въ отношеніи къ вѣрному *святому* (qedoschim)“. Въ книгѣ Амоса терминъ „святой“ употребляется тоже всего лишь дважды 4, 2: „*клялся Господь святостію Своею*“ (שׁוֹרֵר), что у пророка однозначуще съ выраженіемъ: клялся Господь Самимъ Собою (6, 8) и 2, 7: гдѣ говорится о святомъ имени Іеговы „которое безславятъ развращенные грѣшники“. То, что опредѣленіе „святой“ пророками оставлено безъ спеціальнаго и подробнаго объясненія, несмотря на то, что примѣнено ими къ опредѣленію существа Іеговы всего по два раза, заставляетъ признать, что среди богословскихъ понятій пророковъ это слово имѣло значеніе *terminus technicus*.

Какой же смыслъ соединяли съ этимъ терминомъ пророки? Что касается Ос. 11, 9, рѣшить этотъ вопросъ можно лишь на основаніи содержанія выраженія этого мѣста въ контекстѣ съ предыдущимъ. Ходъ мыслей пророка въ разсматриваемомъ отдѣлѣ таковъ: милость Божія къ Ефрему оказалась напрасною. Его царемъ сдѣлается Ассуръ и мечъ непріятеля поразитъ сыновъ Израиля (1—7). Но Господь не поступитъ съ Своимъ упрямымъ народомъ, хотя онъ закоснѣлъ въ отпаденіи отъ него, такъ, какъ поступилъ съ Адамою и Сегоимомъ т. е. не подвергнетъ его окончательному истребленію. Противъ этого возстаетъ Его милость (ст. 8). Іегова не сдѣлаетъ по ярости гнѣва Своего, не истребитъ Ефрема. „Ибо, говоритъ Іегова, Я Богъ, а не человѣкъ, среди тебя—Святой; Я не войду въ городъ“ (ст. 9). Краткое выраженіе ст. 9 въ

связи съ предыдущимъ заключаетъ въ себѣ точное опредѣленіе святости Божіей: Іегова есть Существо отрѣшенное отъ всего нравственно несовершеннаго, требующее совершенства и отъ Своихъ почитателей, не терпящее въ нихъ грѣха. Израиль оказался упоренъ, закоснѣлъ въ своихъ грѣхахъ. Какъ Богъ святой, Іегова не можетъ поэтому пребывать среди грѣшниковъ; Онъ стоитъ какъ бы вдали отъ нихъ и это—лучше для Израиля, потому что, еслибы Онъ вошелъ въ городъ, Онъ, нетерпящій грѣха (святой), поступилъ бы по ярости гнѣва Своего и истребилъ бы Ефрема. Параллелью къ этому стиху, по скольку въ немъ рѣчь идетъ объ абсолютной непричастности Іеговы нравственному несовершенству, можетъ служить мѣсто Ос. 5, 6. Израиль пойдетъ искать Господа съ овцами и волами своими и не найдетъ Его; Онъ удалился отъ Израиля и не можетъ жить въ средѣ его, несмотря даже на то, что Израиль ищетъ Его и думаетъ снискать Его благоволеніе къ себѣ жертвами, потому что и жертвы Израиля и стремленіе его къ Іеговѣ не соединяются съ нравственной чистотой (8, 5: доколѣ они не могутъ очиститься? срв. 6. 6). Такою же параллелью къ данному мѣсту можетъ служить и Ос. 5, 15. Іегова не можетъ присутствовать среди грѣшниковъ; Онъ грозитъ уйти отъ нихъ въ Свое мѣсто (на небо), лишитъ ихъ Своего богатнаго присутствія, ибо Онъ можетъ являть Свое присутствіе только среди людей, хотя и грѣшныхъ, но признающихъ себя виновными. Въ обоихъ случаяхъ образныя выраженія объ удаленіи Іеговы изъ среды Израиля, очевидно, обозначаютъ, что Іегова по Своей святости стоитъ надъ міромъ; имѣетъ самобытное бытіе, есть Существо свободное, пребывающее внѣ преходящихъ условій времени и пространства.

Въ отдѣлѣ Ос. 11, 12,—какъ бы ни понимать въ немъ слова объ Іудѣ (въ хорошемъ или дурномъ смыслѣ), слово *qedoschim* употреблено о Богѣ и въ соединеніи съ *El* (Богъ)



есть обозначение имени Божия—„Святой“ (мн. ч. здѣсь *pluralis majestatis*, какъ мн. *elohim* срв. Притч. 9, 10; 30, 3). употребленное въ данномъ сочетаніи словъ въ смыслѣ собственнаго имени, къ которому присоединенъ эпитетъ *върный* для отмѣненія главной мысли выраженія, что Иегова, какъ Святой, неизмѣненъ въ Своихъ завѣтныхъ обязательствахъ¹⁾.

Что касается пророка Амоса, то у него понятіе святости Иеговы разсматривается тоже въ непосредственномъ отношеніи къ нравственному состоянію людей: Иегова клянется Своею святостью, т. е. Самимъ Собою (срв. 4, 2 и 6, 8), т. е. торжественно свидѣтельствуемъ Самъ о Себѣ, какъ о Богѣ святомъ и именно тогда, когда предъ лицомъ Его стоитъ подлежащее Его суду нравственное развращеніе (ст. 1 гл. 4: преступная измѣненность, притѣсненіе бѣдныхъ, угнетеніе нищихъ, пьянство; 6, 8: высокомеріе и роскошь).

Равнымъ образомъ *святое имя* Иеговы (=Бога, открывшагося Израилю) безславится (2, 7), когда люди предаются разврату („отецъ и сынъ ходятъ къ одной женщинѣ“). Свято *имя* Иеговы—это обозначаетъ, что святость принадлежитъ *всему* существу Бога, открывшагося Израилю, всей совокупностью Его свойствъ, и всякій видъ нравственной распущенности Израиля есть оскорбленіе самого существа Божія.

Такимъ образомъ, занимая центральное мѣсто въ изображеніи нравственнаго существа Иеговы опредѣленіе Его, какъ Бога *святого*, у обоихъ пророковъ заключаетъ въ своемъ содержаніи два момента, соединяемое обычно съ этимологическимъ значеніемъ термина *qadosch* קדוש: отрицательный, поскольку Иегова, будучи Владыкою небснаго и земного, по существу непричастенъ земному въ его нравственной нечистотѣ, грѣховности и несовершенствѣ, и положительный, поскольку,

¹⁾ Бродовичъ, 398—400; Baudissin, Studien II, 112—113 срв. 79.

будучи обособленъ отъ міра и безмѣрно и свободно возвышенъ надъ нимъ, Онъ есть Существо высочайшаго нравственнаго совершенства. Оба эти момента, какъ въ высшемъ синтезѣ, объединяются такимъ образомъ въ понятіи божественнаго совершенства вообще.

Изъ опредѣленія существа Иеговы, какъ Бога святого, само собою понятно, почему у пророковъ Амоса и Осіи въ рѣчахъ объ Иеговѣ мировое величіе Его, какъ Бога единого въ могуществѣ и силѣ, неотдѣлимо мыслится отъ Его нравственнаго совершенства. Для пророческаго сознанія Иегова есть прежде всего святое Существо и, какъ таковое, Онъ сразу и одновременно есть и Существо надмѣрное, и Существо безграничное. Пророки не дѣлаютъ приэтомъ и не подразумеваютъ умозаключенія отъ нравственнаго существа Иеговы къ Его мірообъемлющей силѣ. Иегова обладаетъ этимъ свойствомъ, поскольку *Онъ есть, существуетъ*, какъ Богъ святой.

Въ какомъ же направленіи раскрывается пророками понятіе святости Иеговы, когда они примѣняютъ его къ выясненію конкретныхъ отношеній, существующихъ между Иеговой и Израилемъ? Данныя для отвѣта на эти вопросы мы находимъ у пророка Осіи въ указанномъ уже мѣстѣ. Здѣсь въ сжатыхъ положеніяхъ начертана вся схема развитія нравственнаго ученія, которое предлагаютъ пророки въ своихъ книгахъ. „Не сдѣлаю по ярости гнѣва Моего, не истреблю Ефрема; ибо Я Богъ, а не человѣкъ; среди тебя—*Святый*; Я не войду въ городъ“. Святый Иегова есть прежде всего Богъ *справедливый*: по требованію своей справедливости Онъ, какъ правосудный, не можетъ оставить безъ наказанія беззаконіе Израиля,—и для правосуднаго гнѣва Божія Израиль созрѣлъ: Онъ состоитъ на чергѣ гибели. Но Богъ святой въ своемъ гнѣвѣ (=правосудный), Иегова не человѣкъ. У послѣдняго чаще правда въ прямолинейномъ обнаруженіи обращается въ беспощадную жестокость; справедливый



Иегова есть *Богъ состраданія и любви* („*Повернулось во Мнѣ сердце Мое; возгорѣлась вся жалость... Я не войду въ города*“...), по соотвѣтствію Ам. 5, 17: *я пройду среди тебя=поражу*); правосудіе и любовь—два свойства божественной святости и составляютъ главную тему, вокругъ которой вращается все нравоученіе нашихъ пророковъ.

Иегова—Богъ правды. Понятіе правды примѣняется пророками двояко: въ отношеніи къ Богу, какъ опредѣленіе Его нравственнаго существа и въ отношеніи къ человѣку, какъ требованіе, съ которымъ должно согласоваться человѣческое поведение.—Иегова, по самому Своему существу, есть Богъ правды, и все, что Онъ осуществляетъ въ мірѣ, покоится въ началѣ правды. *Правы пути Господни* (Ос. 14, 10). Эти, заключительныя ко всей книгѣ, слова пророка Осіи обозначаютъ, что во всѣхъ Его дѣйствіяхъ, словахъ, угрозахъ и обѣтованіяхъ—и въ прошломъ, и въ настоящемъ и въ будущемъ,—поскольку не одна исторія есть проявленіе Его дѣятельности и осуществленіе Его плана міроуправленія („пути Господни“), Иегова выступаетъ, какъ основоположникъ правды и защитникъ ея. Правда и судъ (פְּרָטָה, מִשְׁפָּט) (Ос, 2, 19 срв. Ам. 5, 24) поэтому прежде всего относятся къ нравственному существу Иеговы; правда или праведность, какъ личное свойство Иеговы или начало (принципъ) Его дѣятельности, и судъ, какъ выраженіе этого начала въ самой дѣятельности,—справедливость. При этомъ справедливость не есть у пророковъ лишь случайно или однажды присоединенный къ имени Божію эпитетъ правосуднаго: пророки, если не называютъ прямо, то непременно подразумеваютъ проявленіе этого свойства вездѣ, гдѣ только рѣчь ихъ касается оцѣнки нравственной жизни; а такъ какъ всѣ ихъ рѣчи содержатъ именно эту оцѣнку, то божественное правосудіе есть постоянное и необходимое понятіе въ ихъ проповѣди. И правосудіе, которое они проповѣдуютъ, есть правосудіе въ полномъ значеніи.

этого слова. Это—строгая справедливость, которая состоитъ въ томъ, чтобы воздавать каждому, что онъ заслуживаетъ, не взирая ни на какія преимущества,—преслѣдовать повсюду зло, распознавать всюду добро. Это есть какъ бы высшее божественное мѣрило нравственнаго совершенства человѣка, начало, съ точки зрѣнія котораго опредѣляется жизнь человѣка въ ея практическомъ проявленіи. вмѣстѣ съ тѣмъ правосудіе Иеговы не рассматривается пророками внѣ или около Иеговы, но неразрывно связывается съ Его бытіемъ, какъ единаго міроуправляющаго Бога. Такъ же вѣрно, что Иегова справедливъ, какъ вѣрно то, что Онъ существуетъ. Онъ проявляетъ свое бытіе и Онъ справедливъ—это одно и то же. Какъ обнаруженіе воли міроуправляющаго Существа, правда Иеговы осуществляется въ абсолютномъ значеніи: именно потому что Иегова есть Богъ всѣхъ людей, Его судъ распространяется и на язычниковъ. Раскрытіе этой мысли занимаетъ у Амоса цѣлое введеніе къ его обличительной проповѣди на Израили. Божественному суду и наказанію подвергнутся *Дамаскъ* за то, что жители его „молотили Галаадъ желѣзными молотилами“ (1, 3); *филистимляне* (1, 6—8)—за то, что „вывели всѣхъ въ плѣнь, чтобы предать ихъ Едому“; *тиряне* (1, 9)—за то, что предали всѣхъ плѣнныхъ Едому, и не вспомнили братскаго союза“; *Едомъ* (Идумей ст. 11)—за то, что преслѣдовалъ брата своего мечемъ, подавилъ чувство родства, свирѣпствовалъ постоянно во гнѣвѣ своемъ, и всегда сохранялъ ярость свою“; сыны *Аммоны* (ст. 13)—за то, что „разсѣкали беременныхъ въ Галаадѣ, чтобы расширить предѣлы свои“; *Моавъ* (2, 1)—за то, что онъ „пережегъ кости царя Едомскаго въ извести“. Пусть нарушенная во всѣхъ этихъ случаяхъ правда—общечеловѣческая, основанная на естественномъ законѣ. Но требованія ея обязательны для язычниковъ, ибо всѣ язычники подчинены власти праведнаго Иеговы и естественный законъ въ нихъ—отъ Него и есть начало, обязывающее и ихъ къ



нравственной жизни. Всѣ эти истины не формулированы, конечно, пророкомъ въ такой логической связности, но тѣмъ не менѣе составляютъ необходимыя предположенія его нравственнаго ученія. И по отношенію къ Израилю *должное* въ нравственной области есть прежде всего *правда* въ общечеловѣческомъ значеніи, какъ требованіе, проистекающее изъ врожденнаго человѣку чувства совѣсти.— „Вѣгають ли кони по скалѣ? Можно ли распахивать ее волами? Вы между тѣмъ *судѣ* превращаете въ ядъ и плодъ *правды* въ горечь (Ам. 6, 12)“. Нарушеніе правды путемъ сознательнаго ея извращенія есть и для Израиля нѣчто въ такой же мѣрѣ противоестественное, какъ бѣгъ коней по скаламъ или распаханіе ихъ волами. Съ другой стороны и потому же божественное правосудіе, когда оно имѣетъ цѣлью наказаніе за нарушеніе законовъ справедливости, не полагаетъ различія между народами: съ точки зрѣнія абсолютной въ глазахъ правосуднаго Іеговы сыны Израилевы не лучше сыновъ филистимлянъ, арамеевъ и египтянъ.

Но божественная справедливость, какъ требованіе, обращенное специально къ Израилю, обозначаетъ несравненно больше. Понятіе справедливости въ отношеніи къ Израилю пророки разъясняютъ съ двухъ сторонъ: отрицательной и положительной. Выраженная въ отрицательной формѣ божественная правда (или судъ) есть осужденіе всякаго вида несправедливости въ социальныхъ или сословныхъ отношеніяхъ. Эту сторону вопроса пророки тщательно изслѣдуютъ (особенно пророкъ Амосъ). Жизнь Израиля должна быть построена на *нравственныхъ основаніяхъ*, чѣмъ она существуетъ теперь. Въ ней не должны имѣть мѣста факты попранія правъ человѣческихъ. Богатый въ отношеніи къ бѣдному; сильный въ отношеніи къ слабому; судья въ отношеніи къ тяжущимся,— князь въ отношеніи къ царю и низшимъ себя; дари въ отношеніи къ подданнымъ и всѣ между собой не должны нарушать требованій справедливости. Разъ это не соблю-

дается, совершается грѣхъ, влекущій за собой наказаніе. Нѣтъ пощады тѣмъ, которые „продаютъ праваго за серебро и бѣднаго за пару сандалій“, которые жаждутъ, чтобы прахъ земной былъ на головѣ бѣдныхъ (Ам. 2, 6—7). Горе притѣсняющимъ бѣдныхъ, угнетающимъ нищихъ (Ам. 4 1—3). Гроза Божія на тѣхъ, кто попираетъ бѣдныхъ и беретъ отъ нихъ подарки хлѣбомъ (Ам. 5, 11). Тяжкій грѣхъ въ томъ, что судьи Израиля—враги праваго, берутъ взятки, и извращаютъ въ судѣ дѣла бѣдныхъ (ст. 12). Горе тѣмъ, которые „насиломъ и грабежомъ собираютъ свои сокровища (Ам. 3, 10—11 срв. 6, 3b), пользуются до пресыщенія всеми благами жизни и не чувствуютъ вопиющей несправедливости, когда видятъ рядомъ съ собой бѣдствующій народъ (6, 4—6 срв. 8, 4),—которые считаютъ всѣ средства позволительными до полнаго обмана включительно, лишь бы приобрѣсти богатства (Ос. 7, 1; 12, 2; Ос. 12, 7—8) (8, 5—6 срв. Ос. 41—2). Наказаніе Божіе надъ головой *священниковъ* за то, что они пользуются своимъ исключительнымъ положеніемъ лишь для того, чтобы извлекать личную пользу изъ грѣховъ народа Божія (Ос. 4, 8. 19) и спускаются до постыднаго разбойничьяго промысла (6, 4).—Безпощадному осужденію подлежатъ *цари*, утратившіе чувство справедливости въ сужденіи о преступленіяхъ подданныхъ (Ос. 7, 3 срв. 10, 7), ищущіе помощниковъ на сторонѣ (7, 11; 8, 9, 10) и играющіе двуличную политику въ отношеніи къ союзникамъ (12, 2), *князья*—лицемѣры, обманщики и убійцы (Ос. 7, 3—7); *подданные*—съ одной стороны видимо полагающіеся на царей своихъ (Ос. 8, 4 срв. 10, 13), съ другой — пренебрежительно относящіеся къ нимъ (10, 3). Однимъ словомъ, очи Господа Бога на грѣховное царство: оно будетъ истреблено съ лица земли (Ам. 9, 8).

Изъ того, что нарушается въ Израилѣ, само собой вытекаетъ положительный идеаль правды. Пророки очень скудно освѣщаютъ эту сторону своего правоученія, но и



при краткости ихъ рѣчи положительныя требованія справедливости вытекають у нихъ съ тѣмъ большею внушительностью, что они касаются самой глубины вопроса. Вопросъ объ осуществленіи Израилемъ справедливости есть вопросъ объ истинной его жизни. Въ такомъ направленіи разсуждаетъ пророкъ Амось: „*ищите добра, а не зла, чтобы вамъ остаться въ живыхъ. Возненавидьте зло, и возлюбите добро и возстановите у воротъ правосудіе*“ (Ам. 5, 14—15). Добро есть то, чтобы поступать справедливо, зло—заключается въ попраніи правды (срв. 10—12 ст.). А дѣлать добро значитъ *жить*.—И если Израиль мечтаетъ о счастливой жизни, связывая ее съ наступленіемъ дня Господня, т. е. воображая, что счастливая жизнь сама собой наступитъ по опредѣленію Иеговы, то онъ ошибается. Счастливую жизнь обезпечиваетъ лишь полное торжество правды среди Израиля. Также точно излагаетъ положительныя требованія добраго или справедливаго поведения и Осія—10, 12: *стойте себѣ въ правду (zedaqah, срв. 12, 6—7: „наблюдай судъ“)* т. е. для себя самихъ позаботьтесь о плодахъ, которые даетъ справедливая жизнь.

Но требованіе доброй или справедливой жизни по отношенію къ Израилю не есть только требованіе подчиненія божественному правосудію: въ этомъ случаѣ положеніе Израиля ничѣмъ не отличалось бы отъ положенія язычниковъ, которые тоже, по выраженію пророковъ, отвѣтственны предъ *божественнымъ* судомъ. И мѣра наказанія за нарушение божественной воли примѣняются къ Израилю особенная, сравнительно съ язычниками, вслѣдствіе особенныхъ мотивовъ. То и другое требованіе мотивируется и обосновывается пророками въ отношеніи Израиля на началахъ особенной обязательности, связывающей Израиля съ Иеговой и потому въ томъ и другомъ случаѣ божественное правосудіе получаетъ отпечатокъ исключительной строгости. Израиль обязанъ исполнять требованія божественной правды потому, что онъ

кромѣ того есть народъ Иеговы и что божественная воля ему извѣстна, какъ положительно данная ему норма благоповеденія. Въ этомъ случаѣ разница между Израилемъ и міромъ языческимъ, хотя она прямо и не выражена пророками, въ пророческомъ пониманіи подразумѣвается въ формѣ новозавѣтнаго ученія: язычники, не зная закона положительнаго исполняютъ законное по природѣ (Рим. 2, 14). Израиль законъ нравственный имѣетъ въ положительной формѣ откровенія и онъ въ исключительной мѣрѣ и отвѣчаетъ за нарушение Божьей воли.

Какъ Богъ правосудный, Иегова предъявляетъ нравственныя требованія къ Израилю въ силу завѣтныхъ отношеній, существующихъ между ними. „*Ищите добра, а не зла*“, говоритъ пророкъ Амось, не только для того, чтобы вамъ жить достойною человѣческой жизнью, но для того, чтобы могли нерушимо сохраняться отношенія особенной близости между вами и Иеговой: „*и тогда Господь Богъ Саваоѣъ будетъ съ вами, какъ вы говорите*“ (Ам. 5, 14). Искать доброе и сѣять правду означаетъ искать Иегову, а искать Иегову, значитъ *жить*. *Взыщите Господа, и будете живы* (Ам. 5, 4); *обратитесь къ Господу, наблюдайте судъ (mischapat, Ос. 12, 6)...* Сѣйте себѣ въ правду... ибо время взыскать Господа, чтобы Онъ, когда придетъ, дождемъ пролилъ на васъ правду“ (Ос. 10, 12), т. е. дѣйствительно счастливая жизнь только,—пока Израиль съ Иеговой; день Иеговы, если его представлять днемъ будущаго счастья, дѣйствительно, можетъ наступить только по волѣ Иеговы, но исключительно въ зависимости отъ исполненія Израилемъ требованій справедливости. Быть справедливымъ, быть добрымъ и быть съ Богомъ такимъ образомъ суть понятія по содержанію одностороннія.

Въ силу этихъ же отношеній Иегова объявляетъ Израиля виновнымъ предъ Собой и подлежащимъ строгой карѣ: Иегова *избралъ* Израиля Своимъ особеннымъ народомъ и именно потому долженъ взыскать и взыщеть съ него за

всѣмъ беззаконіямъ его (3, 1—2).—Судъ Божій на Израиля есть, такимъ образомъ, воздаяніе ему за измѣну своему назначенію—быть во всемъ достойнымъ своего избранія. „Такъ какъ ты отвергъ вѣдѣніе, то и я отвергну тебя отъ священнодѣйствія предо Мною; такъ какъ ты забылъ законъ Бога твоего, то и Я забуду дѣтей твоихъ“ (Ос. 4, 6). Израиль избранъ для великой миссіи священнаго служенія предъ Іеговой т. е. поставленъ былъ къ Іеговѣ въ особенную религиозную близость, подобную той, какая существуетъ между священниками и Богомъ. При этомъ ему дано было вѣдѣніе т. е. *знаніе о Богу (haddaath)* съ опред. членомъ—богопознаніе, упомянутое въ 1 ст.), заключенное въ законѣ. Это сказано о священникахъ, но распространяется, конечно, и на весь израильскій народъ. Израиль будетъ отвергнутъ Іеговой т. е. подвергнется тягчайшему для него наказанію за то, что согрѣшилъ предъ Іеговой, какъ Богомъ, давшимъ ему опредѣленные правила нравственности (срв. также Ос. 8, 1. 12).—Отсюда вездѣ, гдѣ только пророки касаются мотивовъ суда Іеговы надъ Израилемъ, на первомъ планѣ у нихъ выступаетъ указаніе на безответственность Израиля, забывшаго или пренебрегшаго нравственными условіями завѣта, которыхъ онъ долженъ былъ неуклонно исполнять, *какъ народъ Іеговы*. Отсюда же и наказанія, предрекаемыя Израилю, неизмѣнно всегда сопровождаются ссылками на гнѣвъ Іеговы, вызванный попраніемъ правды, обязательство хранить которую лежало *въ самомъ существѣ завѣтныхъ отношеній*.

Итакъ, допуская многочисленныя преступленія противъ ближнихъ, Израиль вдвойнѣ виноватъ предъ Іеговой: какъ преступникъ противъ правды вообще и какъ нарушитель опредѣленныхъ, данныхъ ему въ завѣтѣ, правилъ доброй жизни. Обманъ, ложь, воровство потому подлежатъ особенному наказанію со стороны Іеговы, что они служатъ отличительнымъ признакомъ народа другого богопочитанія и

другого настроенія. Израиль, позволяющій себѣ ложь, обманъ, несправедливую наживу, соединяемую съ обидою ближнихъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ лишенный чувства вины за свои нечистыя дѣла, утрачиваетъ черты своей исторической, религиозно-нравственной личности: онъ перестаетъ быть народомъ Іеговы, а дѣлается *хананеяниномъ* (Ос. 12, 7—8).

Іегова—Богъ любви. Но Іегова—не Богъ только неумолимый справедливости. Это было бы неправильнымъ заключеніемъ даже изъ хода мыслей Амоса, который приводитъ идею возмездія особенно послѣдовательно. То, что помнѣнію Амоса, Іегова склоняется на молитвенное представительство пророка за грѣшнаго, но слабого Іакова (первыя два видѣнія 7, 1—6), свидѣтельствуетъ несомнѣнно о противномъ. Іегова, преслѣдующій въ нравственномъ міропорядкѣ законъ правды, есть вмѣстѣ Богъ любви. Это божественное свойство имѣетъ въ пророческомъ изображеніи тоже всеобъемлющій характеръ. Въ общемъ своемъ значеніи божественнаго попеченія о благѣ людей любовь Божія распространяется одинако какъ на Израиля, такъ и на язычниковъ. Если Израиля Богъ вывелъ изъ Египта, то въ такой-же степени Онъ обнаружилъ Свое божественное промышленіе и объ филистимлянахъ, выведши ихъ изъ Кафтора, и объ Армянахъ, выведши ихъ изъ Кира. Если Израиль стоитъ подъ покровомъ милости Божіей, то въ этомъ отношеніи онъ съ точки зрѣнія божественнаго міроуправленія занимаетъ одинаковое положеніе съ сынами Египтянъ (Ам. 9, 7). Осія, съ исключительною полнотою и законченностью раскрывшій въ своей проповѣди понятіе божественной любви въ отношеніи къ Израилю, для обозначенія его употребляетъ особенное слово. Любовь Іеговы есть *אֱהָבָה*. Последнее слово можетъ имѣть многообразныя значенія: состраданіе, жалость, милосердіе (1 Ц. 15, 6), благоволеніе (Есѣ. 2, 19; Дан. 1, 9). Но у пророка Осіи, который особенно часто употребляетъ его ¹⁾,

¹⁾ 2, 19; 4, 1; 6, 4. 6; 10, 12; 12, 6.



оно имѣть техническое значеніе; это не любовь въ общемъ значеніи этого слова ¹⁾, а *взаимное отношеніе лицъ*, соединенныхъ между собою союзомъ благоволенія, преданности и дружбы. Въ этомъ значеніи данное слово употребляется для обозначенія душевнаго настроенія, которое должно господствовать между членами одной семьи или между гражданами благоустроеннаго государства. Такъ какъ Осія понимаетъ *chesed* именно въ такомъ значеніи, то оно у него соединяется чаще съ другими объяснительными или дополнительными опредѣленіями: *chesed* и милосердіе (2, 19), — *chesed* и истина (4, 1), *chesed* и правда (10, 12), *chesed* и справедливость (12, 6), и обозначаетъ любовь, которая не исчерпывается нѣжными и дружественными словами, но согласуется закономерно справедливымъ гнѣвъ съ состраданіемъ, и имѣетъ цѣлью только истинное благо и спасеніе любимаго предмета²⁾.

Понимаемая въ этомъ смыслѣ любовь Иеговы къ Израилю въ своемъ историческомъ обнаруженіи есть со стороны Бога свидѣтельство объ особенныхъ (завѣтныхъ) отношеніяхъ между ними. Начало завѣта есть вмѣстѣ и первое проявленіе любви Иеговы. Иегова избралъ Израиля Своимъ народомъ изъ всѣхъ племенъ земли, но это не было актомъ, не мотивированнымъ нравственно, не было дѣломъ холоднаго предпочтенія одного народа другому. Въ дѣло избранія Иегова вложилъ Свою преимущественную *любовь* къ Израилю. Иегова вывелъ Израиля изъ Египта именно потому, что возлюбилъ его (Ос. 11, 1). И въ томъ, какъ Онъ вступилъ въ союзъ съ Израилемъ, какъ принялъ его въ особенныя отношенія съ Собою, выражена была особенная степень Его благоволенія къ Своему избраннику. Съ особенною теплотою Осія примѣняетъ для выраженія любви Иеговы къ Израилю три образа: отца, пастыря и мужа. Какъ нѣжный отецъ не любитъ любимаго первенца, такъ Иегова любилъ и не любилъ Израиля въ его юности

¹⁾ Для этого въ евр. языкѣ существуетъ другое слово אהבה .

²⁾ *Sellin*, I. 57; *Valeton*, 138—139.

(9, 10; 11, 1—4; 13, 5). Подобно доброму пастырю Онъ оберегалъ и питалъ сыновъ израилевыхъ, какъ агнцевъ на пространномъ пастбищѣ (4, 16). Какъ любящій мужъ, Онъ щедрялъ Израиля божественными дарами Своего расположенія (2, 8. 9. 12). Предсказаніе объ удаленіи имени Ваала изъ устъ членовъ будущаго царства Иеговы и о томъ, что въ счастливое время наилучшихъ отношеній Иеговы съ Его народомъ, Израиль будетъ называть Своего Бога не *Vaali*—мой господинъ, а *ischi*—мой супругъ, есть прямое указаніе на то, что составляетъ истинное основаніе завѣта: *ischi* есть имя любви по преимуществу, *vaali* есть обозначеніе общенія, основаннаго на идеѣ владѣтельства съ одной стороны и рабской покорности съ другой¹⁾. Идеальное общеніе между Иеговой и Израилемъ есть общеніе любви, и если оно фактически съ обѣихъ сторонъ осуществится въ царствѣ будущаго, то исторически оно выразилось въ безчисленныхъ дѣлахъ милости со стороны Иеговы къ народу израильскому.

Изъ того, что сказано о любви Иеговы, какъ Бога завѣта, къ Своему народу и того, въ какихъ сторонахъ по божественному слову Израиль оказывается невѣренъ нравственнымъ условіямъ своего общенія съ Иеговой, вытекаетъ и положительная норма жизни и поведенія Израиля, поскольку она опредѣляется любовью Иеговы. Въ основу своихъ отношеній къ Богу любви и Израиль долженъ положить любовь-же, прежде всего отвѣтную—по отношенію къ Иеговѣ; затѣмъ и вмѣстѣ съ тѣмъ любовь въ общественныхъ отношеніяхъ. Отвѣтная любовь къ Иеговѣ должна выражаться въ безраздѣльной преданности Ему, какъ любящему Отцу или какъ вѣрному супругу. Какъ таковая, эта преданность шире обыкновенной благодарности облагодѣтельствованнаго къ своему благодѣтелю: она должна не только покоиться на естественномъ чувствѣ благодарности, но въ своей силѣ и характерѣ должна опредѣляться завѣтными отношеніями и въ такомъ

¹⁾ *Valeton*, 56. 142. 143; *Oetli*, Beiträge, 1901, 30; *Бродовичъ*, 93—95; *Möller*, Die Messian. Erwart 112—113; *Hoonacker*, 28—29.



своемъ качествѣ она есть ненарушимая вѣрность Іеговѣ какъ единому источнику всякаго блага для Израиля. Іегова состоитъ съ Израилемъ въ брачномъ союзѣ, утвержденномъ на любви. Любить Іегову поэтому для Израиля равносильно—признавать только Его одного, только Ему одному служить, только на Него одного опираться, отвергая всецѣло всякую другую силу, чужую или свою, „божескую“ или человѣческую. Въ томъ состояніи измѣны и удаленія отъ Іеговы, въ какомъ Израиль находится теперь, это требованіе обозначаетъ отказаться отъ идоловъ—любowników и обратиться къ Іеговѣ (Ос. 10, 12 срв. 12, 7; 14, 2 срв. 2, 7; 3, 3). При этомъ и обращеніе къ Нему должно быть истиннымъ. Можно искать Іегову со множествомъ жертвъ, и не найти Его (Ос. 5, 6); можно, лежа на постели, вопіять къ Нему подъ тяжестью испытываемыхъ несчастій, и безуспѣшно (7, 14). Можно ссылаться на особенныя отношенія къ Нему и во имя ихъ просить объ отвращеніи суда, и не получить просимаго (8, 2). Все зависитъ отъ того, соединяются ли такія обращенія къ Іеговѣ съ любовью. Истинное обращеніе къ Іеговѣ свидѣтельствуется именно любовью (*chesed*) къ Нему. „Милости (*chesed*) хочу, а не жертвы“ (Ос. 6, 6), говоритъ Іегова.

Какъ выражается эта любовь? Во-первыхъ, она противоположна легкомысленному упованію на милость Божию. Устами пророка Самъ Господь осуждаетъ легкомысленную любовь, указывая на ея несовершенный источникъ. Сыны Израилевы, когда обращаются къ Богу, слишкомъ спокойны и излишне тверды въ своей увѣренности; они полагаютъ, что стоитъ только имъ обратиться къ Іеговѣ, и Онъ сейчасъ же придетъ къ нимъ со всеми дарами Своей благостыни (6, 3). Въ такой любви отсутствуетъ нравственная серьезность или благоговѣйный страхъ передъ Богомъ. И потому она у Израиля мимолетна,—подобна утреннему туману и росѣ, скоро высыхающей (Ос. 6, 4). Въ противоположность этому

истинная любовь къ Іеговѣ должна быть постояннымъ настроеніемъ благоговѣнія къ Нему.

Во-вторыхъ, искреннее чувство любви къ Іеговѣ должно выражаться въ полномъ сознаніи Израилемъ своей грѣхности. Израиль долженъ чувствовать, что онъ грѣшенъ предъ Іеговой (Ос. 12, 8) и Іегова ожидаетъ, что онъ признаетъ свою вину: „пойду, возвращусь въ Мое мѣсто, *доколь они не признаютъ себя виновными, и не възвѣщутъ лица Моего*“ (5,15).

Въ заключительномъ обращеніи къ Израилю пр. Осія эту мысль о покаянномъ настроеніи, какъ необходимомъ выраженіи любви къ Богу, раскрываетъ особенно отчетливо. „Обратись, Израиль, къ Господу Богу Твоему“ (14, 2). Это, по объясненію пророка, равносильно: „возьмите съ собою (молитвенныя) слова, и обратитесь къ Господу; говорите Ему: отыми всякое беззаконіе, и прими во благо, и мы принесемъ жертву устъ нашихъ“ (ст. 3). Мысль пророка ясна: доказать любовь къ Господу можно сознаніемъ нужды въ прощеніи грѣховъ. Полное примиреніе съ Богомъ возможно лишь подъ условіемъ, что все беззаконія, которыя теперь раздѣляютъ Іегову и Израиля, отняты прощеніемъ. А прощеніе достигается сердечнымъ раскаяніемъ во грѣхахъ, смиренной мольбой о прощеніи, искреннимъ, добрымъ молитвеннымъ расположеніемъ (прими во благо¹⁾), принесеніемъ, какъ жертвеннаго дара, покаянной молитвы („и мы принесемъ жертвы устъ нашихъ“). Выраженіе слѣдующаго 4 ст. исчерпываетъ кратко сущность всехъ раскрытыхъ въ книгѣ мыслей пророка о любви къ Богу, какъ всецѣлой преданности только Ему одному. Если вопіющимъ нарушеніемъ любви къ Богу со стороны народа израильскаго было обращеніе къ чужимъ богамъ и къ другимъ источникамъ помощи, то,

¹⁾ Что „прими?“ не сказано. По связи съ предыдущимъ естественнѣе понимать здѣсь молитвенное обращеніе „прими молитву, какъ благо, какъ то, что отъ искренняго (добраго) сердца тебѣ приносится“.



наоборотъ, обратить любовь свою къ Господу значить для Израиля разорвать рѣшительно со всѣмъ, чему онъ до сихъ поръ отдавалъ свое сердце: а) должны быть отвергнуты имъ суетныя надежды на стороннюю помощь, къ которой такъ часто и такъ бесполезно обращался Израиль. б) Израиль больше не долженъ искать, какъ дѣлалъ раньше (10, 13), опоры въ какихъ бы то ни было внѣшнихъ силахъ: (*не будетъ садиться на коня*), ибо у него одна опора—Иегова (13, 9 срв. 1, 7). в) Израиль долженъ вырвать самый корень того зла, которое породило всѣ его несчастія,—свою преступную и безмысленную привязанность къ идоламъ: (*не будетъ больше говорить издѣлію рукъ нашихъ: боги наши*“), ибо Израиль, какъ народъ завѣта, имѣетъ только одного Иегову своимъ Богомъ (8, 2; 13, 4) и на Него одного долженъ уповать (12, 6). Израиль долженъ, наконецъ, признать, что съ этой стороны нелѣпо рассчитывать ему на спасеніе: *„Ассуръ не будетъ уже спасать насъ“*.

Въ-третьихъ, обращеніе къ Богу въ смыслѣ выраженія безпредѣльной преданности Ему, какъ Богу любви, соединяется съ любовью къ другимъ. „Сѣйте въ правду, пожинайте по любви“ (*chesed*, Ос. 10, 12). „Обратись и ты (Израиль, къ Богу твоему; *наблюдай милость* (*chesed*) и судъ, и уповай на Бога Твоего всегда“ (12, 6). Сочетаніе мыслей, внѣшне мало связанныхъ между собой, послѣ сказаннаго, представляется логически яснымъ провозглашеніемъ коренныхъ понятій нравственнаго ученія пророка, поскольку они касаются нормы нравственнаго отношенія Израиля къ ближнему. Въ основу этихъ отношеній должна полагаться любовь. Какъ она должна проявляться въ жизни, пророкъ объясняетъ на образѣ посѣва и жатвы. Справедливость должна проходить вглубь жизненныхъ отношеній и всходить, какъ посѣвъ. Плодомъ этого должна быть *chesed* т. е. снисходительная любовь къ ближнему. Для того, чтобы быть достойнымъ благоволенія Божія и получить отъ Него благодатный дождь

милости, надо, чтобы настроеніе Израиля было наново переработано. Если подъ влияніемъ языческихъ культовъ онъ пожиналъ, какъ плодъ своей неправды въ житейскихъ отношеніяхъ, беззаконіе (нечестіе), то съ обращеніемъ къ Иеговѣ, онъ долженъ осуществлять любовь. Въ какихъ формахъ должна выражаться любовь къ ближнему, пророкъ Осія положительно не говоритъ, достаточно полно опредѣливъ это указаніемъ грѣховъ, противоположныхъ любви (4, 2. 13—14; 5, 8—9; 6, 3—7 срв. Ам. 2, 6—8; 3, 9—10; 4, 1; 5, 7. 10 и др.).

И когда строгій судъ поразитъ Израиля, то это будетъ между прочимъ и за пренебреженіе имъ закона любви.

Но и въ самомъ судѣ и наказаніи грѣшнаго народа Господь согласуетъ начало Своей божественной правды съ началомъ любви. Гнѣвъ Иеговы не есть ни слѣбое возбужденіе аффекта, ни проявленіе сухого начала *justiciae vindicatricis*; Иегова выше аффекта и болѣе полонъ жизненными проявленіями чувства любви, чѣмъ формальной карающей правды. Въ проповѣди прор. Амоса эта мысль выступаетъ менѣе опредѣленно, у Осія, наоборотъ, очень ясно.

У пророка Амоса судъ Иеговы надъ грѣшнымъ народомъ и наказаніе есть главнымъ образомъ обнаруженіе во всей строгости божественнаго правосудія. Между наказаніемъ и спасеніемъ у него неясно выступаетъ посредствующая ступень: нѣтъ прямого указанія на другую, существенно-важную сторону наказанія,—его педагогическую цѣль, хотя пониманія наказанія, какъ воспитательнаго средства, его религіозныя воззрѣнія не лишены. Иегова идетъ на разрывъ съ Израилемъ. Какъ правосудный Богъ, Онъ не потерпитъ грѣховъ Израиля: Онъ приготовилъ Израилю (или вѣрнѣе самъ Израиль приготовилъ себѣ) конецъ (8, 2). Но въ нравственномъ существѣ Иеговы не лежитъ, какъ нѣчто непобѣдимое необходимость наказанія. Прошлая исторія Израиля свидѣтельствуетъ, что Иегова примѣнялъ наказанія къ народу, какъ средство возвратитъ его на истинный путь богоугодной



жизни. Амосъ называетъ цѣлый рядъ такихъ наказаній (6 гл. 6 и слѣд. стихи): голодъ и прекращеніе дождя, блеклость хлѣба и гусеницу, моровую язву, подобную Египетской, и разрушенія, подобныя Содомскому, — все это посылалъ Іегова съ тою цѣлюю, чтобы Израиль усмотрѣлъ здѣсь благодѣтельную руку Іеговы, ведущую грѣшниковъ путемъ наказанія къ ихъ же благу, — съ тою цѣлюю, чтобы образумить преступный въ своемъ легкомысліи народъ и обратить его къ Себѣ (пятикратно: „а вы не обратились ко Мнѣ“). Правосудіе Іеговы не непреклонно. Какъ мы видѣли, — Господь снисходитъ, по молитвѣ пророка, состраданіемъ къ слабому Іакову и дважды отвращаетъ отъ него Свою карающую десницу и, если въ 4-мъ видѣніи объявляетъ окончательное рѣшеніе положить конецъ народу Своему, то послѣ того, какъ стало ясно, что Израиль безнадежно глухъ къ предостереженіямъ и увѣщаніямъ, — не только не побуждается наказаніями Іеговы къ раскаянію и обращенію, но сознательно отвергаетъ даже такое средство вразумленія, какъ проповѣдь пророка, посланника Іеговы. — Такія мысли въ проповѣди Амоса исключаютъ предположеніе, будто ученіе о спасеніи у него является логически неожиданнымъ заключеніемъ къ совершенно, но категорически выраженному ученію о неотвратимомъ и окончательномъ разрывѣ между Іеговой и Израилемъ. Іегова по ученію Амоса, одинъ и тотъ же Богъ Израилевъ; — какимъ Онъ былъ для предшествующихъ поколѣній, такимъ пребываетъ и въ отношеніи къ современникамъ пророка. И если Онъ и современный пророку Израиль поражаетъ наказаніемъ и въ то же время даруетъ надежду на спасеніе, то, конечно, потому, что въ этомъ наказаніи, какъ бы оно ни было велико по объему, — какъ и въ наказаніяхъ прошлаго времени, осуществляется рядомъ съ Его правосудіемъ и другая сторона Его нравственнаго существа — любовь къ неразумнымъ, требующимъ для своего вразумленія и спасенія мѣръ строгаго взысканія. Эти мысли, кото-

рыя являются у пророка Амоса лишь какъ бы мимоходными замѣчаніями или должны выясняться путемъ умозаключенія изъ другихъ мыслей, получаютъ у пророка Осія значеніе необходимыхъ положеній его нравственнаго ученія, и потому выражаются у него со всей опредѣленностью и полнотою. Въ этомъ пунктѣ быть можетъ болѣе, чѣмъ въ какомъ либо другомъ, мы можемъ отмѣтить рѣзко индивидуальныя черты созерцанія обоихъ пророковъ, дѣйствовавшихъ въ одной и той же обстановкѣ, имѣвшихъ одинаковое по содержанию божественное порученіе и раскрывшихъ однако, проповѣдь объ Іеговѣ каждой по преимуществу съ одной стороны: Амосъ уяснилъ существо Божіе, главнымъ образомъ со стороны проявленія въ мірѣ человѣческой исторіи божественнаго правосудія, Осія раскрылъ до возможно глубокихъ основаній понятіе божественной любви. Это не значитъ, впрочемъ, что Осія ставитъ въ тѣнь идею справедливости Іеговы. Послѣдняя у него выражена со строгостью быть можетъ, большею, чѣмъ мы наблюдаемъ въ проповѣди Амоса, по крайней мѣрѣ напряженіе чувства гнѣва на грѣховный народъ у него несомнѣнно сильнѣе, чѣмъ у Амоса, несмотря на то, что проповѣдь суда у него гораздо менѣе конкретна, чѣмъ въ рѣчахъ Амоса¹⁾. Когда онъ самъ призываетъ судъ Божій на Израиль, его рѣчь дышетъ возбужденнымъ прещеніемъ. „Дай имъ, Господи; что Ты дашь имъ? дай имъ утробу не рождающую и сухіе сосцы“ (9, 14). Здѣсь звучитъ крайняя нота какъ бы даже гнѣвной раздраженности пророка противъ своихъ единоплеменниковъ. Судъ Іеговы со всѣми послѣдствіями также представляется у Осія страшнымъ по значенію и провозглашается въ томъ же тонѣ высшаго негодованія. Израильтяне оказались невѣрны Іеговѣ; Іегова оставитъ ихъ (5, 6 b) и предоставитъ ихъ собственной участи (пойду возвращусь въ Мое мѣсто, 15, 15 a). Разрывъ съ не-

¹⁾ Valeton, 163.



вѣрнымъ народомъ, повидимому, неизбѣженъ. Иегова не нуждается въ Израилѣ, ибо Онъ по Своему нравственному существу не связанъ съ нимъ необходимо. Разъ Израиль оказывается невѣрнымъ завѣту—Иегова объявляетъ ему: „Вы не мой народъ, и Я не буду вашимъ (Богомъ)“ (1, 9 срв. 2, 2). Это сказано посредствомъ образа. Не менѣе рѣшительно говорится это и прямо: въ лицѣ священниковъ—всему Израилю сказано: такъ какъ ты отвергъ вѣдѣніе, то и Я отвергну тебя отъ священнодѣйствія предо Мною; и такъ какъ ты забылъ законъ Бога твоего, то и Я забуду дѣтей твоихъ“ (4, 6). „Отвергнетъ ихъ Богъ мой, потому что они не послушались Его“ (9, 17). Господь стоитъ надъ Израилемъ съ поднятымъ мечомъ и во всѣхъ рѣчахъ Его къ преступному народу слышенъ голосъ поражающаго гнѣва: какъ вода изливается гнѣвъ Иеговы; Господь „возненавидѣлъ ихъ за злыя дѣла ихъ, не будетъ больше любить ихъ“ (9, 15). Надо было бы выписать цѣлыя страницы изъ книги пророка Осіи, чтобы въ достаточной степени полно почувствовать всю глубину горечи и весь гнѣвъ, которымъ у него проникнуты рѣчи Господа, судящагося съ народомъ Своимъ. Но надо въ то же время не имѣть элементарной чуткости, чтобы не воспринять всей невыразимой трогательности, всей полноты состраданія, которыя прорываются въ этихъ рѣчахъ среди сильныхъ потоковъ гнѣва и которыя грозному слову Божія правосудія сообщаютъ значеніе слова опечаленной любви Отца къ блудному, но все же любимому сыну. И если гдѣ, то именно у Осіи на его пламенныхъ обличительныхъ рѣчахъ по силѣ гнѣвныхъ обнаруженій особенно легко судить о степени внутренней любви Иеговы къ Израилю, какъ она представляется пророческому сердцу. Гнѣвъ и любовь у Осіи суть двѣ стороны одного и того же движенія сердца Господа: Иегова гнѣвается на Свой грѣшный народъ, Онъ отвергнетъ его; но Онъ не пересталъ любить его, и потому,

наказывая его по заслугамъ, Онъ обращаетъ наказаніе въ средство спасенія. Это колебаніе между любовью и справедливостью проходитъ черезъ всѣ рѣчи пророка, гдѣ онъ изображаетъ отношенія Иеговы къ Израилю. Все, что посылаетъ Иегова въ гнѣвъ Своемъ на грѣшный народъ, всѣ, даже тяжкія наказанія—имѣютъ одну цѣль—конечное благо и спасеніе народа. Какъ это ни можетъ показаться противорѣчивымъ, но гнѣвъ Иеговы, отнятіе любви, даже „ненависть“ Его къ Израилю являются, какъ слѣдствія именно любви, исключительной по силѣ расположенія Иеговы къ Израилю. Эти мысли прежде всего выражены пророкомъ въ томъ образѣ, которымъ начинается его рѣчь, т. е. въ образѣ брака пророка съ невѣрной, прелюбодѣйной женой. То, что пророкъ въ личной своей жизни обнаружилъ по отношенію къ своей невѣрной женѣ, есть полный отобразъ отношеній Иеговы къ невѣрному Израилю. Какъ пророкъ отвергъ невѣрную супругу, такъ и Господь въ праведномъ гнѣвъ Своемъ отвергъ Израиля. Но въ томъ и другомъ актѣ расторженія союза сказывается не только ясное сознаніе грѣха виновныхъ, не только одна необходимость наказанія. Какъ ни глубоко опечаленъ пророкъ измѣной жены, онъ все еще любитъ ее и не можетъ окончательно разорвать съ нею. Равно—какъ ни безнадежно, повидимому, грѣховное состояніе Израиля, какъ ни сильно оно возбуждаетъ божественный гнѣвъ Иеговы, Иегова продолжаетъ любить Израиля, и ожидаетъ отъ него отвѣтной любви. Онъ приказываетъ пророку снова взять къ себѣ любимую, но прелюбодѣйную жену,—содержать ее въ строгомъ супружескомъ разобщеніи съ собою, до тѣхъ поръ, пока она не измѣнитъ своего преступнаго настроенія. Это есть образъ того, что „Иегова любитъ сыновъ Израиля, хотя они обращаются къ другимъ богамъ“ (3, 1). Символическія зловѣщія имена дѣтей пророка выражаютъ намѣреніе правосуднаго Господа поразить преступный народъ за его тяжкіе грѣхи: „Я взыщу, говоритъ Иегова, кровь Изрееля съ



дома Инуева, и положу конецъ царству дома Израилева“ (имя сына пророка „Изреель“ Ос. 1, 4); „Я уже не буду болѣе миловать дома Израилева, чтобы прощать имъ“ (имя дочери „Лорухама“ ст. 6); „вы не Мой народъ и я не буду вашимъ Богомъ“ (имя второго сына Лоамми ст. 9). Но эти страшныя наказанія небезнадежны. Нѣкогда *Изреель*, что по первоначальному смыслу имени обозначало „Богъ разсѣять“ (=накажетъ разсѣянiемъ), будетъ обозначать „Богъ сѣять“ (Иегова посѣетъ для Себя израильскiй народъ, сдѣлаетъ его Своимъ сѣянiемъ, приметъ опять къ Себѣ); *Лорухама*—„непомилованная“ обратится въ *Рухама*—помилованная, такъ какъ Господь помилуетъ Свой народъ, и *Лоамми* „не мой народъ“ обратится въ *Амми*—„Мой народъ“, ибо Господь снова приметъ къ себѣ Свой народъ.

Другой образъ суда надъ преступной женой—Израилемъ оканчивается такою же картиною обнаруженiя и въ наказанiи любви Божiей. Иегова загородитъ путь невѣрной женѣ тернами, обнесетъ ее оградой—это наказанiе; но въ тоже время и воспитательное попеченiе Господа о судьбѣ неразумнаго народа. Загородитъ Господь путь невѣрной матери Израилля для того, чтобы она не стала снова на прежнiя стези свои („и она не найдетъ стезей своихъ“ 2, 6) — для того, чтобы она образумилась, обратилась опять къ первому мужу своему и поняла, что ея спасенiе только въ единенiи съ нимъ (и скажетъ: пойду я, и возвращусь къ первому мужу моему; ибо тогда лучше было мнѣ, чѣмъ теперь“ ст.7)

Иегова накажетъ невѣрную мать Израилля; но каково будетъ завершениe этого наказанiя? Онъ увлечетъ ее въ пустыню и будетъ говорить къ сердцу ея (будетъ утѣшать ее¹⁾). И дастъ ей оттуда виноградники ея т. е. возвратитъ

¹⁾ Срв. Быт. 34, 3; Суд. 19, 3; Быт. 50, 21; Ис. 40, 1, 2, гдѣ „говорить къ сердцу“ означаетъ утѣшать.

ей блага земли, которыми она пользовалась раньше, когда была вѣрною супругою Иеговы; и *дастъ ей въ преддверiе надежды долину Ахоръ*,—обрадуетъ ее тѣмъ, что древнюю долину смятенiя (Ис. Нав. 15) обратить въ дверь надежды на лучшее и близкое будущее, когда она, претерпѣвъ наказанiе, испытаетъ радость помилованiя, и очищенная снова возвратится къ Господу и вознесетъ Ему благодарственныя пѣсни, какъ во дни своей юности, въ день выхода изъ земли Египетской (Ис. 15 гл.). То, что здѣсь пророкъ запечатлѣваетъ въ образахъ, онъ неоднократно раскрываетъ и въ прямыхъ положенiяхъ. Въ этомъ отношенiи замѣчательна глава 7-я, гдѣ пророкомъ съ удивительнымъ подъемомъ чувства изображены всѣ моменты нравственнаго воззрѣнiя на существо Иеговы и гдѣ, какъ мы видѣли, съ поразительною силою выдвинуты лицомъ къ лицу, какъ бы въ страстной борьбѣ между собою, правосудный гнѣвъ Иеговы съ безконечнымъ милосердiемъ Его къ Израиллю. За грубо попранныю Израилемъ нѣжную любовь къ своему Богу, Господь обрекаетъ виновный народъ на тяжкое наказанiе: онъ будетъ изгнанъ изъ земли Иеговы,—въ Ассирiю (11, 5). Падетъ мечъ на города его, и истребитъ затворы его и пожретъ ихъ за умыслы ихъ. Но Израиль заслужилъ еще худшее. Грѣхъ законсѣнiя его (въ отпаденiи отъ Иеговы) таковъ, что равною мѣрою возмездiя за него было бы наказанiе, которое обрушилъ нѣкогда въ гнѣвѣ Своемъ Иегова на Адму и Севоимъ (Быт. 19, 24—25 срв. 10, 19; 14, 2, 8 и Втор. 29, 23), т. е. совершенное истребленiе (Ос. 11, 8).—Но праведный въ гнѣвѣ Своемъ, Иегова не поступитъ съ Израилемъ въ полную мѣру правосудiя. Иегова взираетъ на грѣшниковъ не только очами гнѣва, но и взоромъ отеческаго состраданiя. „Повернулось во Мнѣ сердце Мое, воспламенилась вся жалость Моя!“ Иегова не сдѣлаетъ по ярости гнѣва Своего, не истребитъ въ конецъ Ефрема. Почему? Отвѣтъ принадлежитъ по выразительности и глу-



бпнѣ содержанія къ классическимъ истинамъ, открытымъ въ ветхомъ завѣтѣ пророческому созерцанію. „Ибо Я Богъ, а не человекъ, среди тебя—Святой“. И въ Своемъ наказаніи грѣшниковъ Господь ничего не дѣлаетъ, что было бы несогласно съ Его божественнымъ существомъ. Иегова Богъ, а не человекъ; что Онъ однажды рѣшилъ, того не измѣнить. Человѣческой мѣркой не возможно измѣрить Его высоту, силу и величіе, какъ и исчерпать Его любовь. Если для человека недостижимо полное примиреніе любви и правды, потому что человекъ ограниченъ въ своихъ силахъ; то у Бога—не такъ. Иегова не человекъ, Онъ Святой среди Израиля,—у котораго милость и правда сочетаются безъ взаимнаго противорѣчія. Повидимому, гнѣвъ Господень направленъ на Израиля съ уничтожающею силою. Иегова угрожаетъ Своему народу полною погибелью. Иегова будетъ для сыновъ Израиля за ихъ идолопоклонство и забвеніе Его благодѣяній (1—6) „какъ левъ, какъ скимень будетъ подстерегать ихъ при дорогѣ; будетъ нападать на нихъ, какъ лишенная дѣтей медвѣдица, и раздирать вмѣстѣ сердца ихъ и поѣдать, какъ львица (13, 7—8). Ефремъ подвергнется мукамъ, которыя испытываетъ родильница. Онъ находится въ смертной опасности, какъ новорожденный, долго не покидающій утробы матери. И сейчасъ же послѣ этого слѣдуетъ великое обътованіе; „отъ власти ада Я искуплю ихъ, отъ смерти избавлю ихъ“. Муки родильницы, опасное положеніе, въ которое подвергъ себя Ефремъ, имѣютъ, по назначенію Божию, очистительное значеніе; въ моментъ, когда адъ и смерть готовы поглотить Ефрема, милость Божія объявляетъ недѣйствительною ихъ страшную уничтожающую силу: „смерть! гдѣ твое жало? адъ! гдѣ твоя побѣда?“ И тутъ, такимъ образомъ, цѣль наказанія одна: предавши Израиля заслуженному наказанію, снова привлечь его къ Себѣ (срв. 14, 5а).

И когда взоръ пророка отъ приближающагося грознаго наказанія обращается въ прошлую исторію, онъ и тамъ видитъ ту же божественную педагогію: Иегова наказаніями отечески вель народъ израильскій къ его спасенію. Господь поражалъ Израиля чрезъ пророковъ, билъ его словами устъ Своихъ. Это былъ судъ Божій надъ грѣшнымъ народомъ (16, 5). Но съ какою цѣлью? Съ тою цѣлью, чтобы воспитать въ Израилѣ истинное благочестіе (*chesed*), а не то скоропроходящее, которымъ онъ теперь думаетъ угодить Богу (ст. 4).

Выраженная въ такихъ чертахъ система правоученія пр. Амоса и Осіи поднимается до высоты, какъ мы видимъ, почти христіанскаго моральнаго ученія. Два центральные пункта, около которыхъ движется все содержаніе нравственной философіи христіанства и которыя составляютъ вѣчную проблему религіозно живущаго духа человѣческаго:—вопросъ о божественной правдѣ и божественной любви и жизненномъ ихъ сочетаніи, не только поставлены пророкомъ Амосомъ и Осіей, но и уясняются ими съ истинно пророческимъ свышевдохновеннымъ прозрѣніемъ великаго акта разрѣшенія этой проблемы въ религіозной исторіи будущаго. Первый вопросъ—о божественной правдѣ—ставится и разрѣшается прор. Амосомъ; второй—о божественной любви—прор. Осіей. Согласно съ господствующимъ представленіемъ объ Иеговѣ, какъ о Богѣ, грозномъ въ величіи Своего мірового единодержавія и величественномъ въ проявленіи нравственнаго Своего существа въ человѣческой исторіи (въ частности въ исторіи избраннаго народа), у Амоса вся проповѣдь есть строгое напоминаніе о нравственныхъ обязанностяхъ Израиля предъ Богомъ;—у Осіи же, который первое мѣсто въ своемъ богословіи отводитъ не универсальному могуществу Иеговы, а живому обнаруженію Его мило-



сердця, содержаніе всѣхъ его рѣчей занято почти исключительно изображеніемъ той стороны въ отношеніяхъ между Іеговой и Израилемъ, гдѣ грѣхъ челоуѣка встрѣчается съ божественнымъ состраданіемъ и прощеніемъ. Поэтому въ то время, какъ моральныя повелѣнія, обращенныя Амосомъ къ Израилю, суть преимущественно требованія неуклоннаго повиновенія нравственнымъ предписаніямъ, даннымъ Господомъ, въ то время, какъ идеаль нравственнаго поведенія у него есть справедливость въ общественной жизни и добрыя отношенія между людьми различныхъ положеній, у Осіи нравственный идеаль построится по схемѣ: Господь возлюбилъ тебя, отвѣчай Ему любовію же, и ты будешь жить хорошо. Поэтому же между тѣмъ, какъ у Амоса судъ мотивируется почти исключительно въ интересахъ торжества божественной правды, въ ученіи о судѣ у Осіи преобладаетъ непоколебимая вѣра въ окончательное торжество любви.

Эти черты нравственнаго ученія Амоса и Осіи настолько высоки и совершенны, что въ нихъ мы явственно слышимъ какъ бы голоса новозавѣтныхъ богопросвѣщенныхъ учителей нравственности: въ проповѣди Амоса—голосъ родственнаго ему по взгляду на истинную жизнь въ правдѣ—св. апост. Іакову, въ ученіи Осіи о внутреннемъ мистическомъ постиженіи Бога любви—предвѣстіе проповѣди св. апостола любви Іоанна Богослова¹⁾.

Но, развивая ученіе о нравственномъ существѣ Іеговы съ указанныхъ двухъ сторонъ, оба пророка сливаютъ свои мысли въ одной, одинаково для нихъ несомнѣнной истинѣ, что Іегова есть Существо универсально единое. Эта истина предполагается сама собою и тогда, когда Амосъ говоритъ о справедливомъ судѣ Іеговы, распространяющемся на всѣ народы и так. обр. оставляетъ мѣсто для возможнаго заключенія о полномъ и навсегда разрывѣ между Іеговой и израильскимъ

¹⁾ Valeton, Amos и Hosea, 202—204.

народомъ, и тогда, когда Осія говоритъ о божественной любви, которая проистекаетъ однако изъ свободнаго божественнаго произволенія и рѣшительно не связана съ какимъ бы то ни было народомъ, какъ таковымъ. Въ этомъ пунктѣ лежитъ, очевидно, безошадный приговоръ надъ эволюціонной гипотезой, которая такъ увѣренно настаиваетъ на неполномъ выраженіи монотеистическихъ воззрѣній въ проповѣди нашихъ пророковъ. „Этическій монотеизмъ“, какъ онъ данъ въ книгахъ прор. Амоса и Осіи, по внутреннему своему смыслу, *не можетъ быть* монотеизмомъ „образующимся“ или „становящимся“; разъ онъ есть, онъ—сразу и сполна есть монотеизмъ абсолютный; и—наоборотъ, если онъ есть монотеизмъ неполный, тогда онъ не можетъ быть названъ этическимъ.

Абсолютность монотеизма нашихъ пророковъ подтверждается между прочимъ и тѣмъ, что свое пониманіе грѣха и добродѣтели они, какъ теперь ясно, отнюдь не связываютъ съ представленіемъ извѣстныхъ нравственныхъ обязательствъ передъ Іеговой только *народа*, какъ субъекта религіи¹⁾, но разумѣютъ грѣхъ и добродѣтель и какъ выраженіе индивидуальной воли. Безспорно, прежде всего у пророковъ стоитъ на виду виновность передъ Іеговой *Израиля во его цѣломъ*, какъ и во всѣхъ важнѣйшихъ моментахъ религіозной исторіи выступаетъ дѣйствующимъ тоже *народомъ*, а не отдѣльная личность: заключеніе завѣта, дарованіе благъ, наконецъ, судъ Божій совершается *съ народомъ, для народа и надъ народомъ*, какъ единымъ субъектомъ. Равнымъ образомъ и положительныя требованія нравственнаго исправленія обращаются у нихъ чаще всего къ „дому Израилеву“, „сынамъ

¹⁾ Какъ думаютъ: *Duhm*, 85. 215; *Valeton*, а. а. О. 204—206; *Marti*, 153—156; *Stade*, *Gesch.* I, 507. 513, отчасти *Smend*, *Lehrbuch*, 102—104. 136 и др.



Израиелевымъ“, „дому Иакова“ и т. п. Все это кладетъ видимую печать націонализма на пророческую проповѣдь.— Но ошибочно полагать, что выше этого націонализма наши пророки не поднимаются. Изъ сказаннаго прор. Амосомъ и Осией о народѣ израильтскомъ совершенно невозможно вывести заключеніе о религіозномъ сознаниіи отдѣльныхъ лицъ, какъ его (сознание) понимали пророки. Надо полагать строгое различіе между *объектомъ пророческой рѣчи* и *субъектомъ религіи*. Пророки не были посланы Богомъ къ той или другой личности, но имѣли своимъ объектомъ цѣлый народъ, на который они и направляли свою проповѣдь наказанія и спасенія; и потому понятно, если въ ихъ рѣчи преобладаютъ обращенія къ Израилю, какъ коллективному цѣлому. Но когда тѣже пророки по тѣмъ или инымъ поводамъ касаются вопроса о субъектѣ религіи, то таковыми они считаютъ не народъ израильтскій, а отдѣльныя личности. Тогда ихъ „націонализмъ“ освѣщается идеей нравственныхъ обязанностей не только народа предъ Богомъ его исторіи, но и отдѣльнаго человѣка предъ Богомъ, Свидѣтелемъ его жизни и Судьей его совѣсти. Иегова есть Тотъ, Кто открываетъ человѣку намѣренія его (букв.: „возвѣщаетъ человѣку, что у него на мысли“ ¹⁾ Ам. 4, 13). Это значитъ, что, по взгляду пророка, „народъ Иеговы“ вовсе не есть абстрактное понятіе, въ которомъ индивидуумъ исчезаетъ, но есть такое цѣлое, гдѣ индивидууму принадлежитъ свое мѣсто. Поэтому нравственная оцѣнка распространяется, по слову пророковъ, не только на отношенія Израиля къ Иеговѣ, но и на отношенія отдѣльныхъ членовъ общества къ своему Богу и между собою, и божественному суду подлежитъ не только коллективный грѣхъ народа, но и душевное настроеніе отдѣльной личности. *Единое цѣлое* „народъ Иеговы“—

¹⁾ Юлиевъ. 78, 3, срв. Hitzig, 46; Keil, въ объясн. на Ам. 4, 13; Valetton, 33 и др.

Израиль образуетъ постольку, поскольку онъ противопоставляется языческимъ народамъ, какъ носитель божественнаго плана спасенія и какъ средоточный пунктъ въ будущемъ Царствѣ Божіемъ. Но въ этомъ цѣломъ отдѣльный человѣкъ чувствуетъ свое личное отношеніе къ Богу. Въ такомъ непосредственномъ личномъ общеніи съ Иеговой чувствуютъ себя прежде всего сами пророки (Ам. 7, 15; Ос. 1, 2 срв. 3, 1; 9, 8). По взгляду Осии, судъ Иеговы „съ жителями сей земли“ открывается не только за то, что нѣтъ истиннаго богопознанія, но между прочимъ за то, что между членами сѣв. цар. не наблюдается правды и милосердія (4, 1 срв. 6, 6; 12, 6). Требования же правды и милосердія конечно, могутъ быть въ послѣднемъ своемъ основаніи разсматриваться только, какъ поведѣніе, обращенное къ отдѣльной волѣ. Поэтому вполне послѣдовательно нашими пророками признается, что предметъ божественнаго попеченія есть не только весь Израиль, но и каждый отдѣльный человѣкъ (Ос. 14, 4: „утебя милосердіе для сиротъ“ ¹⁾ и что отвѣтственъ передъ Нимъ и получить въ концѣ концовъ воздаяніе по своимъ заслугамъ тоже отдѣльный человѣкъ, а не Израиль, какъ единое цѣлое: „правы пути Господни и праведники ходятъ по нимъ, а беззаконники падутъ на нихъ“ (Ос. 14, 10 срв. Амосъ 7, 17). Послѣднюю мысль раскрываетъ полнѣе и опредѣленнѣе въ связи съ божественнымъ судомъ пр. Амосъ. По его взгляду, какъ мы знаемъ, подвергнется истребленію не весь безъ остатка Израиль, какъ бы нужно было предполагать, если бы пророкъ держался взгляда на библейскую религію, какъ на союзъ простой симпатіи между Иеговой и народомъ Израильтскимъ (*Duim*), а изъ цѣлага Израильтской націи будутъ выдѣлены элементы грѣшныя, которые

¹⁾ Терминъ „сирота“ не преждевремененъ для Осии (какъ думаетъ Nowack, Zunftshoffnungen, 46), ибо мы встрѣчаемся съ нимъ въ „книгѣ Завета“, Исх. 22, 21 и 23.



и понесутъ наказаніе (Ам. 9, 8а--10), между тѣмъ, какъ праведный, хотя и незначительный остатокъ получить участіе въ благахъ будущаго (мессіанскаго) царства (Ам. 9, 11—15 срв. Ос. 1, 11; 2, 19—23; 3, 5; 11, 8—9; 12, 14; 14, 5—8). Это можетъ быть понято только такъ, что грѣховность пророкъ понимаетъ не только въ смыслѣ коллективныхъ преступленій противъ Іеговы, но и въ смыслѣ индивидуальной преступности. Въ противномъ случаѣ, онъ не сталъ бы различать въ своей обличительной проповѣди на Израиля ступеней въ моральномъ состояніи членовъ израильскаго общества; между тѣмъ таковыя ступени онъ указываетъ: несправедливые и праведные, любящіе правду и попирающіе ее (Ам. 2 14—16; 5, 10—12; 8, 4—5), все это опредѣленія, которыя, конечно, не могутъ быть отнесены къ характеристикѣ Израиля, какъ націи, а суть черты индивидуальнаго значенія.

Изъ этого слѣдуетъ, что, съ одной стороны, пророческимъ націонализмомъ не уничтожается высота нравственнаго существа Іеговы; съ другой—что уже наши пророки понимали универсальность Іеговы во всемъ объемѣ этого понятія, т. е. въ томъ смыслѣ, что Іегова въ Своихъ отношеніяхъ къ людямъ стоитъ въ концѣ концовъ внѣ и выше всякой національности.

Изъ даннаго очерка нравственныхъ воззрѣній прор. Амоса и Осіи нетрудно усмотрѣть, въ какомъ отношеніи ихъ проповѣдь о существѣ Божіемъ стояла и къ нравственнымъ убѣжденіямъ ихъ современниковъ. Совершенно ясно, что пророческое ученіе объ Іеговѣ, какъ Существоѣ святомъ и въ Своей святости правосудномъ и благомъ, не было новымъ для своего времени добавленіемъ къ древнему представленію о Немъ, какъ о Существоѣ *только* могущественномъ. Это открывается изъ того, какъ прор. Амосъ и Осія примѣняютъ требованія возвѣщаемаго имъ нравственнаго ученія

къ жизни своихъ современниковъ. Какъ мы видѣли, логическимъ выводомъ изъ истины нравственнаго существа Іеговы служить между прочимъ часто повторяемое пророками положеніе, что сохраненіе божественной милости зависитъ отъ послушанія Израиля нравственной волѣ Іеговы: разъ этого послушанія нѣтъ, Богъ любви и милости, исторически соединенный съ Израилемъ, можетъ лишитъ (и лишаетъ) его даровъ Своего благоволенія. При этомъ, какъ и въ вопросѣ о религіозной измѣнѣ, такъ и здѣсь пророки аргументируютъ свою проповѣдь наказанія, выходя *изъ исторически даннаго народу знанія нравственныхъ основаній завѣта*. Не съ нынѣшняго только дня Израиль непослушенъ нравственнымъ требованіямъ Іеговы и не проповѣдь только Амоса и Осіи есть единственная въ своемъ родѣ грозная для народа вѣсть. Нравственныя условія завѣта и прежде пренебрегались Израилемъ, и прежде не разъ Израиль испытывалъ на себѣ за это наказующую руку Іеговы. И прежде миссія пророковъ заключалась между прочимъ въ томъ, чтобы быть „буревѣстниками“: напоминать народу объ его обязательствахъ предъ Богомъ, а въ случаѣ его упорства возвѣщать ему божественное наказаніе (см. Ам. 2, 10; Ос. 7, 15; 11, 2 срв. 7; 6, 5; также Ам. 4, 1. 6. 11).

Если бы принципъ возмездія за нравственные грѣхи предъ Іеговой былъ плодомъ лишь пророческаго ученія, между тѣмъ, какъ народу знакомо было только чисто натуральное пониманіе своей связи съ Іеговой, по смыслу котораго (пониманія) Богъ Израиля есть Существо, стоящее съ нимъ въ неразрывной связи,—имѣющее бытіе, поскольку существуетъ самъ Израиль и вовсе не требующее нравственнаго совершенства отъ Израиля, тогда справка пророковъ съ исторіей для подтвержденія своей проповѣди о неотвратимомъ судѣ была бы, конечно, рискованною. Разъ въ пророческомъ пониманіи нравственныхъ условій завѣта Израиль *никогда* не былъ воспитанъ и оно чуждо было ему по ко-



ренному существу его религиозно-нравственных воззрѣній, пророки, очевидно, стучались бы съ своимъ непостижимымъ ученіемъ о возмездіи въ непроницаемую стѣну. И разъ они настойчиво и увѣренно стучались съ нимъ въ сознание современниковъ,—это ясный знакъ, что въ глубинѣ совѣсти своихъ современниковъ и въ ихъ историческихъ познаніяхъ они видѣли полное согласіе съ содержаніемъ своей нравственно-обличительной проповѣди и что подъ понятіе грѣха и самъ народъ израильскій (по убѣжденію пророковъ) подводилъ не простое нарушеніе обычаевъ или того, что какъ принятое, получило у народа авторитетъ закона (*Stade*), а нарушеніе опредѣленныхъ нравственныхъ узаконеній, съ которыми стоитъ и падаетъ завѣтъ Израили съ Іеговой.

И, какъ въ вопросѣ объ универсальномъ единствѣ Іеговы дѣлу съ *естественнымъ* переходомъ отъ монолатріи къ монотеизму ни мало не помогаетъ монотеизмъ „образующійся“, такъ и здѣсь вопросъ о возникновеніи „нравственнаго монотеизма“ самихъ пророковъ нисколько не разъясняется ссылкой на то, что высокое ученіе прор. Амоса и Осіи о нравственномъ существѣ Божіемъ *натуральнымъ способомъ* могло развиваться изъ предшествующаго низшаго пониманія Іеговы, какъ Бога въ нѣкоторыхъ случаяхъ справедливаго. Если въ „допророческое“ время Іегова былъ только Богомъ права, но не нравственности, тогда появленіе совершенно наново и впервые ученія о высочайшемъ нравственномъ характерѣ Іеговы только въ проповѣди пророковъ Амоса и Осіи представлялось бы вполне противоестественнымъ. Допустить возможность естественнаго развитія изъ признанія Іеговы Богомъ права (т. е. справедливости) нравственнаго пониманія Божества съ Его требованіемъ святости въ томъ видѣ, какъ это проповѣдывали пророки, значило бы (по словамъ *Budde*¹⁾) устроить логическій salto mortale, который

¹⁾ Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, 1900, 27.

можетъ доказывать только полную безвыходность положенія, въ какое ставитъ себя въ этомъ пунктѣ крайняя библейская критика. Не надо забывать, что право и нравственность суть вещи, отличныя одна отъ другой, „какъ небо отъ земли“¹⁾. Нравственность можетъ для своей внѣшней защиты породить право или замѣнить уже существующее, но никогда—наоборотъ. И если бы всѣ нравственныя черты „допророческаго“ Іеговы исчерпывались только тѣмъ, что Онъ объявлялъ судебныя (правовыя) рѣшенія, когда нужно было окончить споръ во взаимной тяжбѣ или уличить преступника,—и если бы вмѣстѣ съ этимъ у Него совершенно отсутствовала нравственная природа, тогда у израильскаго народа, какъ и у другихъ народовъ, развивавшихся натуральнымъ порядкомъ, религія никогда не перешла бы въ этическую.

Очевидно, допророческая эпоха знала не только Бога юридическаго правосудія, но и глубокой моральной правды, и терминъ „святой“, который употребляютъ пр. Амосъ и Осіа для обозначенія существа Іеговы, имѣлъ несомнѣнно не малозначительную давность среди религиозныхъ понятій ихъ современниковъ и съ нимъ послѣдніе не могли соединять иного смысла, чѣмъ тотъ, который вкладывали въ него сами пророки. На это послѣднее указываетъ и то обстоятельство, что у Ос. 11, 12 наименованіе *qadosch* (въ текстѣ м. ч.: *qedoshim*) стоитъ даже безъ члена т. е. употреблено, какъ имя, такъ давно бывшее въ религиозномъ обиходѣ, что стало собственнымъ именемъ Божіимъ²⁾.

¹⁾ Выраженіе того же *Budde*.

²⁾ *Baudissin*, Studien, II, 112—113. См. о нравственномъ существѣ Іеговы въ допророческую пору у *Sellin'a*, I, 154—164. 191. 239.



VI.

Культъ въ ученіи пророка Амоса и Осіа.

Какъ въ полемикѣ противъ нравственнаго развращенія Израиля, такъ и въ обличеніяхъ религіозныхъ его преступленій, пророки Амосъ и Осіа особенную силу гнѣва сосредоточиваютъ около государственнаго культа сѣвернаго царства. Ихъ сужденія о культѣ носятъ исключительно строгій, даже беспощадный тонъ. Несчастія Израиля въ настоящемъ, тяжкое наказаніе въ близкомъ будущемъ, по убѣжденію пророковъ, имѣютъ свой источникъ въ его нечистивомъ культѣ, потому именно, что культовое служеніе въ томъ видѣ, какъ оно совершалось въ сѣверномъ царствѣ, всецѣло подрывало подлинныя основы религіи и нравственности. Ефремъ сдѣлался виновникомъ чрезъ Ваала и погибъ (Ос. 13, 1). За крайнее нечестіе, совершаемое въ Веилѣ, Израиля постигнуть страшныя несчастія (Ос. 10, 14—15). Телець самарійскій (служеніе ему) покроетъ позоромъ и срамомъ Израиля (10, 5—6).

Въ такихъ общихъ, но тяжелыхъ по смыслу, словахъ выражается у пророковъ вся сущность отрицательной оцѣнки современнаго культа. Частнѣйшее раскрытіе этой мысли у обоихъ пророковъ совершается въ томъ же тонѣ; въ этомъ отношеніи Амосъ и Осіа говорятъ однимъ языкомъ: то, чѣмъ думаетъ Израиль заслужить благоволеніе Іеговы, то, на чемъ онъ утверждаетъ свои надежды на всегдашнее благополучіе,—богослужебная сторона религіи, есть лишь грѣхъ, противный Іеговѣ и влекущій за собою неотвратимый судъ.

и кару. Израиль думаетъ засвидѣтельствовать свое общеніе съ Іеговой усердіемъ въ совершеніи религіозныхъ паломничествъ къ мѣстнымъ святилищамъ,—ходить въ Веилъ, Галгалъ, въ Вирсавію (Ам. 4, 4; 5, 5; 8, 14), но эти путешествія не только не благочестивое дѣло, а наоборотъ, есть прямой грѣхъ. „Идите въ Веилъ, и грѣшите, въ Галгалъ, и умножайте преступленія“, съ горькою иронією говоритъ пророкъ Амосъ, противопоставляя этимъ хожденіямъ требованіе искать Господа (ст. 6, 14). Веилъ обратится въ ничто; домъ Божій сдѣлается домомъ несчастія (ст. 5). Галгалъ пойдетъ въ плѣнь (Ос. 4, 15; 5, 8; 10, 5). Израиль думаетъ снискать къ себѣ милость Іеговы обильными жертвами, но это напрасно; „принесите, продолжаетъ тотъ же пророкъ отъ лица Іеговы, въ жертву благодареніе квасное, провозглашайте о добровольныхъ приношеніяхъ вашихъ, и разглашайте о нихъ: ибо это вы любите, сыны Израиля“ (4, 5), но знайте (какъ бы объясняетъ пророкъ), что это не угодно Господу: „ненавижу, отвергаю праздники ваши, не обоняю жертвъ вашихъ“, говоритъ Господь. „Если вознесете Мнѣ всеожженіе и хлѣбное приношеніе, Я не приму ихъ и не призрю на благодарственную жертву изъ тучныхъ тельцовъ вашихъ. Удали отъ Меня шумъ пѣсней твоихъ, ибо звуковъ гуслей твоихъ Я не буду слушать“ (5, 21. 22 срв. Ос. 8, 13^b). „Приносили ли вы Мнѣ жертвы и хлѣбныя дары въ пустынѣ въ теченіе сорока лѣтъ, домъ Израилевъ?“ (ст. 25). Израиль считаетъ мѣста своихъ богослужебныхъ собраній святилищами, но, по опредѣленію суда Божія, святилища Израилевы будутъ разрушены и опустошены будутъ жертвенныя высоты Исааковы (7, 9). Разрушены будутъ жертвенники въ Веилѣ (3, 14) и храмъ веилъскій обрушится на головы грѣшнаго народа (9, 1)¹⁾. *Всѣми жертвами нельзя никогда замѣ-*

¹⁾ Подъ **בְּבַיְתֵנוּ** нельзя разумѣть жертвенника іерусалимскаго (какъ Hengstenberg, Christologie, I, 420—421; Knabenbauer, Keil, 227—229 и др.). Членъ предъ *tmisebbeach* не можетъ служить въ этомъ случаѣ препятстві-



нить послушанія торѣ Иеговы (Ос. 8, 11. 12). Ефремъ на-строилъ много жертвенниковъ, но жертвенники эти послужили ему ко грѣху (Ос. 8, 11). Иегова же требуетъ не жертвы, а милости; не всесоженій, а боговѣдѣнія (Ос. 6, 6). Обильныя жертвоприношенія неугодны Иеговѣ, они только напоми-наютъ о нечестіи народа. Сыны Израилевы въ скорби своей пойдутъ съ овцами своими и волами искать Гос-пода, и не найдутъ Его (Ос. 5, 6). Священники, приносящіе жертвы, погибнуть въ день суда Божія (1, 5). Вѣра въ спасительную силу жертвенниковъ въ день суда повер-гнетъ Ефрема въ позоръ (Ос. 4, 19). Когда наступитъ судъ Иеговы надъ Израилемъ за его преступленія, тогда взы-щется съ него и за жертвенники въ Веилѣ (Ам. 3, 14). Иегова требуетъ вмѣсто всего этого сердечнаго обращенія къ Себѣ (Ос. 5, 15; 7, 10; 14, 2. 6. 4; Ам. 4, 6—11; 5, 4) и послушанія торѣ.

Такимъ образомъ, оппозиція пророковъ Амоса и Осіи къ современному культу, какъ это ясно, выра-жена въ такой категорической формѣ, что получается впечатлѣніе, будто пророки принципиально отвергаютъ вся-кій культъ. Библейская критика такъ и смотритъ на дѣло. Приведенныя выраженія служатъ для нея убѣдительнымъ доказательствомъ, что въ пророческомъ боговоззрѣніи

емъ. Такъ какъ рѣчь пророка до сихъ поръ была вообще направлена противъ царства израильскаго, противъ царскаго дома и святилища цар-скаго (7 гл.), то членъ этотъ указываетъ, очевидно, на тотъ жерт-венникъ, который можетъ мыслиться въ этой связи, т. е. на жертвен-никъ веильскій, который былъ центральнымъ мѣстомъ богослужебнаго несчастія Израиля, государственной святыней (7, 13) и противъ котораго пророкъ изрекъ уже подобное пророчество (3, 14). Соображеніемъ, что святилища сѣв. царства въ томъ числѣ и веильскій храмъ, какъ самоволь-но устроенныя, были неугодны Богу и не могли быть освящены бого-явленіемъ (Юнгеровъ, 179), не принимается во вниманіе, что у Ам. 9, 1 рѣчь идетъ не объ откровеніи милости Божіей, а объ откровеніи гнѣва Божія, обнаруженіе котораго естественно предполагать въ томъ мѣстѣ, гдѣ (какъ въ давномъ случаѣ въ Веилѣ) скрывается источникъ чело-вѣческаго нечестія. (Hitzig 65; Umbreit; 182—193; Hoffmann, Weissagung u. Erfüllung, I, 204; Hoopacker, 178; Touzard, 88; срв. Красинъ II., Госу-дарственный культъ израильскаго (десятиколѣннаго) царства, 150—151).

жертвы и вообще культъ не имѣли никакого прочнаго обоснованія, что поэтому ихъ оппозиція къ культу дол-жна пониматься, какъ принципиальная и ихъ слова о немъ обозначаютъ: *никакихъ жертвъ*, только любовь и пра-вое богопознаніе. Идеаль пророковъ состоялъ, говорятъ, въ безкультурномъ богослуженіи, т. е. пророки отвергали, будтобы жертвенный культъ и всякія другія установленныя церемо-ніи, какъ таковыя¹⁾. Когда пророки угрожаютъ народу за его жертвы и священные дары, это нельзя понимать такъ, буд-то они осуждаютъ извращеніе существовавшего въ ихъ вре-мя закона о правильныхъ формахъ богослуженія, но такъ, будто они выражаютъ свое осужденіе цѣликомъ всей си-стемѣ жертвъ, какъ учрежденію чисто челоуѣческому, не имѣющему божественной санкціи.

Въ связи съ общимъ построеніемъ теоріи библейскаго религіознаго развитія это утвержденіе есть требованіе по-слѣдовательности. Пророки Амосъ и Осія—первые вѣстники духовной религіи Израиля, не могли признавать культа, какъ такового, не становясь въ противорѣчіе съ основными началами своего богословія. Съ другой стороны, допустить, что пророки признавали культъ самъ по себѣ, значило бы отказаться отъ центральнаго положенія теоріи, что культо-вая практика есть изобрѣтеніе позднѣйшаго времени. Тѣмъ необходимѣе представляется обстоятельно выяснить проро-ческую точку зрѣнія на культъ сѣв. ц. Вопросъ, который здѣсь требуетъ разрѣшенія распадается надвое: а) въ своихъ сужденіяхъ о культѣ современниковъ, смотрѣли ли пророки на культъ вообще, какъ на учрежденіе, несовмѣстимое съ иде-аломъ истиннаго богопочитанія и если нѣтъ, то б) формы современнаго культа признаются ли ими, какъ опредѣленныя божественнымъ законодательствомъ или существующими

¹⁾ Duhm, 122, 123; Wellhausen, Skizzen, V, 77; Prolegomena, 17—23. Smend, Lehrbuch, 197. 209. 210; Marti, 163 и др.



по обычаю. Правильное рѣшеніе этого вопроса возможно дать не на основаніи отрывочно взятыхъ изреченій изъ пророческихъ книгъ, но лишь принявъ во вниманіе общія положенія богословія пророка Амоса и Осіа. Взятый съ этой точки зрѣнія разсматриваемый вопросъ получаетъ свое надлежащее рѣшеніе въ направленіи, обратномъ тому, какого держатся представители библейской критики.

Пророческій взглядъ на культъ опредѣляется ихъ отношеніемъ къ религіи и нравственнымъ понятіемъ ихъ современниковъ, и раскрывается ими поэтому въ двухъ направленіяхъ: а) съ точки зрѣнія того, кому посвящается культъ? и б) какъ онъ совершается? Въ томъ и другомъ отношеніи культъ признается пророками дѣломъ неугоднымъ Іеговѣ.

а) Въ полемикѣ противъ господствующихъ религіозныхъ заблужденій современниковъ пророки Амосъ и Осіа имѣютъ въ виду религіозный синкретизмъ, т. е. исповѣданіе Іеговы подѣ формами языческаго туземнаго божества (Ваала). Чистаго идолопоклонства, какъ узаконенной и общепризнанной религіи въ сѣверномъ царствѣ пророки, какъ мы видѣли, не знаютъ. Правда, они не отрицаютъ, что современники почитали терафимовъ (Ос. 3, 4) и предавались языческимъ суевѣріямъ (Ос. 4, 12). Но то, что составляетъ главнѣйшій предметъ ихъ обличеній, что они считаютъ смертнымъ грѣхомъ Израиля, есть почитаніе Іеговы подѣ символомъ Ваала. Израиль не есть въ этомъ смыслѣ народъ вполнѣ языческій. Самъ онъ не считаетъ себя народомъ Ваала; онъ убѣжденъ въ томъ, что стоитъ въ общеніи именно съ Іеговой. Но, какъ мы видѣли, пророки въ своей ревности о славѣ единопоклоняемаго Іеговы, считаютъ синкретизмъ своихъ современниковъ за полное языческое нечестіе; Іегова *такою* почитанія не принимаетъ.

Такимъ образомъ, въ опроверженіе культа пророки на первомъ планѣ выставляютъ убѣжденіе, что всѣ культовые священнодѣйствія и предметы богослуженія Израиля направляютъ

ются не къ Іеговѣ, а къ Вааламъ. Это вмѣстѣ есть и первый мотивъ, почему они объявляютъ культъ сѣв. ц. небогоугоднымъ. Почему будутъ разрушены святилища Израиля? Потому, отвѣчаютъ пророки, что они воздвигнуты не Іеговѣ, а *тельцамъ*. Почему погибнуть пророки и священники? Потому, что вмѣсто того, чтобы хранить тору Іеговы и наставлять въ ней народъ, они отвергли ее (4, 6). Почему Іегова разрушитъ жертвенники и высоты, прекратитъ всякое веселіе, праздники, новомѣсячія и всякія субботы и торжества Израиля? Потому, что все это Израиль совершалъ не предѣ лицомъ Іеговы, а предѣ лицомъ любовниковъ своихъ (Ос. 2, 4 13). Почему всѣ виды жертвъ, съ сопровождающими ихъ церемоніями и обрядами, упомянутые Амосомъ (4, 5 срв. 21, 22. 23), противны Іеговѣ и называются грѣхомъ и преступленіемъ? Потому, что всѣми этими культовыми священнодѣйствіями Израиль выражаетъ свое почитаніе не Іеговѣ, а чужимъ богамъ (Ам. 8, 14. Ос. 4, 15). Изъ этого съ очевидностью слѣдуетъ, что пророческое обличеніе направляется не на формы культа, какъ таковыя, а на самый объектъ культового почитанія: отвергаются жертвы не сами по себѣ, а поскольку выражаемое ими религіозное чувство относится къ божееству, незаконно получившему мѣсто въ религіозной жизни Израиля и не имѣющему никакихъ правъ на религіозное признаніе ни по своему существу, ибо почитаемый Израилемъ въ культѣ Вааль или Ваалы, по пророческому воззрѣнію, не есть божеество въ собственномъ смыслѣ, а всего лишь ничтожный идолъ,—ни по историческимъ отношеніямъ къ Израиллю, ибо Вааль (или Ваалы) никогда не былъ богомъ израильскаго народа. Стало быть, пророческая полемика въ этомъ моментѣ носитъ характеръ условнаго осужденія культа: культъ не признается достойнымъ при условіи отнесенія его къ божееству бездушному, мертвому, не существующему. Но, очевидно, пророки, усиленно подчеркивая это, данное въ культовой практикѣ Израиля, условіе



имѣютъ въ виду и обратное положеніе: тѣже богослужебныя дѣйствія при условіи почитанія въ нихъ достопоклоняемаго и почитаемаго единого истиннаго Бога Израїля, Того, Котораго проповѣдуютъ пророки и Который исторически связанъ былъ съ Израїлемъ отъ дней его юности, не могутъ подлежать отрицанію. Въ этомъ случаѣ мысль пророковъ, сжато выраженная, можетъ быть коротко передана такъ: нехлѣбно и постыдно поклоняться идолу, достойно и праведно поклоняться Богу истинному. Безсмысленъ культъ, разъ онъ посвященъ идольскимъ божествамъ, но онъ не былъ бы таковъ, еслибы въ немъ чтился истинный Богъ-Иегова.

б) Второй мотивъ, по которому всѣ стороны культа подвергаются отрицательной оцѣнкѣ, можетъ быть названъ субъективнымъ. Святилища Израїля, персоналъ богослужебный, священныя дѣйствія и празднества суть предметы божественнаго гнѣва и отвергаются не сами по себѣ, а потому еще, что во всѣхъ этихъ сторонахъ израїльскаго культа уродливо, ничѣмъ не прикрашено выступаетъ практика богопочитанія по началу *opus operatum*. Еслибы даже (и это составляетъ второй моментъ въ послѣдовательномъ раскрытіи пророческой мысли о бессмысленности и позорности культа), еслибы даже израїльскій народъ въ формахъ распространеннаго во дни пророковъ культа почиталъ самого Иегову, это почитаніе кромѣ справедливаго гнѣва Божія не могло ничего вызвать къ себѣ. Совершеніе богослужебныхъ дѣйствій запечатлѣно у Израїля чисто языческимъ настроеніемъ: весь культъ проникнутъ грубою чувственностью и лишенъ нравственной основы. Усердіе въ отношеніи къ культу опредѣляется у Израїля соображеніями пользы, которая, по мнѣнію грубаго народа, пріобрѣтается внѣшнею лишь исправностью въ дѣлѣ жертвоприношеній. Израїль разсуждаетъ вполнѣ по язычески: чѣмъ больше онъ получаетъ даровъ отъ Бога, тѣмъ больше

долженъ строить жертвенниковъ: „чѣмъ больше у него плодовъ, тѣмъ больше умножаетъ онъ жертвенники: чѣмъ лучше земля у него, тѣмъ болѣе украшаютъ они кумиры.“ (Ос. 10, 1) и, конечно, обратно. Израїль очень усердно посѣщаетъ Веѣиль, Галгалъ и Вирсавію, — исправно, даже преувеличенно много приноситъ жертвъ, но расчетъ у него при этомъ очевидный: онъ воображаетъ, что это и есть самое необходимое въ религіозной жизни, что этимъ цѣликомъ исчерпываются его обязанности къ Богу: этимъ онъ можетъ обезпечить присутствіе въ своей средѣ Иеговы (Ам. 5, 14) или возвратить себѣ потерянную милость Иеговы (Ос. 5, 6). Такимъ образомъ, культъ униженъ до глубоко-матеріальнаго пониманія священнодѣйствій, какъ только механическаго средства, при помощи котораго можно купить благоволеніе или отвергнуть гнѣвъ Божій (Ос. 5, 6).

Не будучи въ состояніи, или вѣрнѣе не желая подняться до пониманія духовно нравственнаго существа Иеговы и нравственныхъ условій дѣйствительности культа, Израїль вмѣстѣ съ тѣмъ жертвенныя свои священнодѣйствія сводитъ къ исканію только чувственной радости и тѣлесныхъ наслажденій. Израїль бѣгаетъ за своими любовниками изъ за хлѣба и воды, шерсти и льна, елей и напитковъ (Ос. 2, 5), которые по его мнѣнію, онъ получаетъ отъ нихъ (ст. 12). Самыя его жертвы—внѣшне языческой актъ, лишенный священнаго характера, это не религіозныя возношенія жертвенныхъ даровъ Богу, а противныя пиры, къ которымъ принадлежитъ Израїль, потому что на этихъ пирахъ приносящія жертвы могутъ служить своему чреву. „Въ жертвоприношеніяхъ Мнѣ, говоритъ Господь устами пророка Осіи, они приносятъ мясо и ѣдятъ его“ (8, 13), т-е. по объясненію блаженнаго Іеронима: „все усердіе къ жертвамъ Израїльтяне прилагаютъ изъ желанія ѣсть жертвы, а не съ тою цѣлью, чтобы чрезъ нихъ угодить Богу“ (Бл. Іер. Твор. 260). Сердце ихъ не участвуетъ въ жертвахъ, мысли объ Иеговѣ и Его нрав-



ственныхъ требованіяхъ иѣтъ здѣсь: Сыны Израилевы собираются изъ за хлѣба и вина (Ос. 7, 13)¹⁾, потому что любить, какъ объясняетъ пророкъ Осія, въ этихъ жертвахъ лакомиться жертвенными лепешками²⁾ („любятъ виноградныя лепешки“), — „любятъ блудодѣйныя дары на всѣхъ гумвахъ“, (Ос. 9, 1), радуются до восторга подобно (другимъ) народамъ, когда видятъ хорошій урожай т. е. подобно язычникамъ устраиваютъ веселіе, празднества въ честь чужихъ боговъ, относя къ ихъ милости дарованіе урожая. Однимъ словомъ, культъ, привлекаетъ потому, что онъ льститъ грубымъ, чувственнымъ склонностямъ народа. При такомъ отношеніи къ культу понятно, если Израиль не считается съ требованіями нравственной порядочности, если чувственность, господствующая въ настроеніи народа при жертвоприношеніяхъ, принимаетъ у него кощунственно безнравственныя формы. На одеждахъ, взятыхъ въ залогъ, сыны Израиля возлежатъ при всякомъ жертвенникѣ, и вино, взысканное съ обвиненныхъ, пьютъ въ домѣ боговъ своихъ (Ам. 2, 8), т. е. священныя, казалось бы, мѣста при жертвенникахъ они обращаютъ въ мѣста разгульныхъ пирушекъ; лежатъ около жертвенниковъ, видимо, свидѣтельствуя тѣмъ свое благочестіе, но нимало не беспокоясь, что пришли къ жертвенникамъ, совершивъ дѣла жестокосердія по отношенію къ бѣднымъ: незаконно присвоивъ себѣ одежды, взятая въ залогъ и захвативъ съ собою вино, взятое съ обвиненныхъ въ качествѣ взятки за неправильное рѣшеніе судебного дѣла (срв. 4, 1; 5, 12). Они пьютъ вино жертвенными чашами³⁾ и поютъ подъ звуки гус-

¹⁾ Буквально: толпятся, тѣснятся изъ за вина и хлѣба.

²⁾ Лепешки или печенія (по объясненію бл. Иеронима) съ сушенымъ виноградомъ. Эти печенія по примѣру язычниковъ приносились евреями въ жертву, а также употреблялись для жертвенныхъ трапезъ (срв. Іер. 7, 18; св. Кириллъ, 110; бл. Иеронимъ, 187).

³⁾ „Пьете вино жертвенными чашами“ (или изъ жертвенныхъ чашъ). Пьянство опредѣляется этимъ выраженіемъ не только, какъ *большое, не-*

лей, поютъ, казалось бы (судя по сопоставленію ихъ игры съ музыкальной игрой Давида) священныя пѣсни, но не подражаютъ молитвенному благочестію царя псалмопѣвца, оскверняя святость молитвенныхъ пѣсней пьянымъ разгуломъ и не тревожа себя мыслию о бѣдствующемъ Іосифѣ (6, 4)¹⁾.

Они чтутъ новомѣсячія и субботы и вмѣстѣ съ тѣмъ оскверняютъ эти дни корыстолюбіемъ, неправдою и притѣсненіемъ бѣдныхъ (Ам. 8, 4—6). Въ другихъ случаяхъ усердные праздничнымъ торжествамъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда праздники затрогиваютъ ихъ денежный интересъ и затрудняютъ наживу, тяготятся ими, желаютъ, чтобы они скорѣе миновали и развязали имъ руки для торговаго плутовства, мелкихъ прибылей и безжалостнаго закрѣпощенія бѣдныхъ въ рабство (св. Ефремъ Сиринъ).

Болѣе того: мѣста священныхъ собраній обращаются у нихъ въ мѣста разврата. На вершинахъ горъ они приносятъ жертвы, а на холмахъ совершаютъ кажденія подъ дубомъ и тополемъ и теревинеемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ предаются разврату: любодѣйствуютъ дочери ихъ и прелюбодѣйствуютъ невѣстки ихъ: а сами отцы и сыновья развратничаютъ съ блудницами и съ любодѣйцами приносятъ жертвы (Ос. 4, 13, 14); т. е. культъ израильскій вмѣсто, чтобы служить духовной пользѣ народа, обратился въ школу разврата, тѣмъ болѣе омерзительнаго, что развратъ этотъ освящался религіозно. Дѣло

ульференное: רַחֵץ = свящ. чаша очень большихъ размѣровъ, употреблявшаяся при богослуженіи для собиранія крови жертвенныхъ животныхъ (Числ. 4, 14; 7, 13, 29; Исх. 38, 3; Зах. 14, 20); — но и какъ кощунственное, поскольку для питья вина употреблялись сосуды, имѣвшіе богослужебное назначеніе (*Hilzig*, 55; *Orelli*, 75; *Keil*, 214; *Юнгеровъ*, 119).

¹⁾ Выраженіе: „пьете вино изъ жертвенныхъ чашъ“ указываетъ на то, что данное обличеніе параллельно по содержанію съ обличеніемъ Ам. 2, 8; *тѣмъ подъ звуки гуслей* параллельно 5, 23. Все мѣсто поэтому справедливо истолковывать въ смыслѣ картины распущенности Израиля въ мѣстахъ общественаго богослуженія (*Юнгеровъ*, 119, 120).



дошло до того, що Ізраїль позаймував у язичників в числі других мерзостей і институт кедешей или гіеродулов, обрекавших себя на гнусное служеніе богинь Ашеръ (срв. Вт. 23, 17; 3 Цар. 14, 24. 14. 12; 22, 46). Несомнінно въ этомъ смыслѣ пророкъ Осія говоритъ о принесеніи отцами и сыновьями жертвъ съ блудницами (*Kedeschoth* имѣеть въ Священномъ Писаніи специальное значеніе для обозначенія женщинъ, продававшихся за извѣстную плату, которая шла въ доходъ храма). Возможно, что и слова пророка Амоса 2, 7: „отецъ и сынъ ходять къ одной женщинѣ, чтобы безславить святое имя Мое“¹⁾ заключаютъ намекъ на этотъ же позорный институтъ, ибо оскорбленіе святого имени Іеговы чрезъ развратъ ближайшимъ образомъ могло имѣть мѣсто именно при религіозномъ безчинствѣ. У пророка Осія, кромѣ 4, 14, болѣе или менѣе опредѣленно говорится объ этой священной проституціи въ 6, 10: „въ домѣ Ізраїля (въ Веилѣ) Я вижу ужасное; тамъ блудодѣяніе у Ефрема, осквернился Ізраїль“.

Наконецъ, представители официалнаго культа, которымъ вѣрена тора для наученія народа истинной жизни (Ос. 4, 5), не отвѣчаютъ своему назначенію. У нихъ при исполненіи богослужебныхъ дѣйствій на первомъ мѣстѣ стояла матеріальная выгода: на свою службу они смотрѣли, какъ на прибыльную *статью, какъ на средство кормленія*. Пророкъ Осія выразительно отмѣчаетъ это: „грѣхами народа Моего кормятся они и къ беззаконію его стремится душа ихъ“ (4, 8). Выраженіе, слишкомъ опредѣленно указывающее на корыстныя цѣли, которыя преслѣдовались священниками при совершеніи жертвъ: священники желали умноженія грѣховъ народа, чтобы получать больше жертвеннаго мяса для пропитанія, такъ какъ

¹⁾ *Oetli*, 14, переводить данное выраженіе именно въ этомъ смыслѣ, что отецъ и сынъ сходятся съ одной и той же гіеродулой.

съ умноженіемъ грѣховъ народа увеличивалось, конечно, и количество грѣхоочистительныхъ жертвъ. О нравственномъ удрученіи народа они, очевидно, не думали. Недумали они и о собственномъ нравственномъ совершенствѣ. Къ жертвенникамъ они приступали не только съ нечистыми намереніями (извлечь для себя изъ принесенія жертвы возможно больше вещественныхъ выгодъ), но съ нечистою совѣстью и руками, запятнанными въ крови: „какъ разбойники подстерегаютъ ченовѣка, такъ сборище священниковъ убиваетъ на пути въ Сихемъ, и совершаютъ мерзости“ (Ос. 6, 9). Во времена анархіи и нравственнаго паденія во дни Осія священники развращены были подобно худшимъ членамъ общества: нравственно они пали настолько, что дошли до разбоя и грабежа на большой дорогѣ, собираясь для этой цѣли даже въ банды. Пророкъ указываетъ и мѣсто, гдѣ дѣйствовали эти банды священниковъ-разбойниковъ: *на пути въ Сихемъ*. Этимъ указаніемъ пророкъ отмѣняетъ особенную дерзость организованныхъ священниками бандъ. Нападенія свои священники совершали на купцовъ, которые направлялись въ Сихемъ съ юга и съ сѣвера для торговыхъ операцій, т. е. совершали нападенія на очень людныхъ дорогахъ.

На подобное же поведеніе священниковъ пророкъ намекаетъ и въ 5, 1, гдѣ онъ угрожаетъ судомъ вмѣстѣ съ домомъ Израилевымъ (вѣроятно разумѣются вообще представители народной власти) и съ „домомъ царя“ (т. е. съ царской фамиліей, къ которой принадлежали приближенные царя совѣтники и помощники) также и священникамъ за то, что они были западнею въ Массифѣ и сѣтью, раскинутою на Фаворѣ, т. е. за то, что съ другими руководителями народной жизни они, вмѣсто того, чтобы наставлять народъ, заблуждающійся въ путяхъ истинной жизни, не стыдились вовлекать его изъ за личныхъ выгодъ въ пороки¹⁾ (срв. 7, 3).

¹⁾ Подъ „домомъ Израилевымъ“ лучше понимать главъ народа или его старѣйшину, а не народъ сѣвернаго царства въ цѣломъ, какъ



Нельзя послѣ этого считать неправоподобнымъ предположеніе, что пророкъ Осія, употребляя о священникахъ выраженіе: „они совершаютъ мерзости“, разумѣетъ подъ мерзостями (книга Лев. 18, 17; 19, 29. и др.) противостественный развратъ. Даже сравнительно лучшіе изъ священниковъ, каковъ былъ упоминаемый Амосомъ веилъскій священникъ, Амасія, суть прислужники и прислѣшники царя, держащіе закрывать уста истиннымъ пророкамъ Божиимъ въ интересахъ мнимаго порядка и спокойствія государства. Коротко говоря: государственный синкретическій культъ сѣвернаго царства, даже посвященный Іеговѣ, но отрѣшенный отъ нравственныхъ основъ, по суду пророковъ, не есть богопочитаніе, а оскорбленіе Его святого имени.

Но и съ этой стороны сужденія пророковъ о культѣ не носятъ, какъ очевидно, характера безусловнаго отрицанія въ религіозной жизни богослужебной организаціи, какъ таковой. И здѣсь центръ, куда направляется пророческое негодование, составляютъ не формы культа сами по себѣ, а то безбожное настроеніе, которымъ сопровождается у Израиля совершеніе богослужебныхъ священнодѣйствій. Это есть вмѣстѣ съ тѣмъ и второй мотивъ, почему культъ сѣвернаго царства признается пророками богопротивнымъ. Для истинныхъ посланниковъ Іеговы и провозвѣстниковъ Его духовно нравственнаго существа невозможна была иная точка зрѣнія на культъ. Когда дѣло шло о пробужденіи нравственнаго сознанія народа, погрязшаго въ чувственности,

семью (*Keil*, 62—63), ибо въ противномъ случаѣ мотивъ суда, указанный во второй половинѣ стиха, не можетъ относиться къ „дому Израиля“:— вы—народъ сѣвернаго царства, были западнею и сѣтью—для кого? Бл. Иеронимъ хорошо поясняетъ это мѣсто: „я поставилъ васъ стражами (*speculatores*) народа и поставилъ васъ на вершину достоинства, чтобы вы исправляли заблуждающійся народъ, а вы сдѣлались сѣтью (*laqueus*) и потому васъ нужно называть не столько охранителями, сколько губителями (*venatores*)“. (См. *Umbreit*, 33).

нужно было, какъ это и дѣлали пророки, со всею силою, послѣ религіозной безсодержательности культа, заклеить полную его несостоятельность съ нравственной стороны. Въ своемъ стремленіи выполнить послѣднюю задачу пророки немумолимо строги и неуклонно послѣдовательны: строги, когда безошадно вскрываютъ нравственные язвы души народной, прикрываемыя благопристойнымъ покровомъ наружнаго благочестія; послѣдовательны, когда говорятъ о ненужности и бесполезности культа при такихъ условіяхъ. Но ни въ одномъ мѣстѣ своихъ книгъ пророки не говорятъ о безотносительной ненужности и несоотвѣтствіи его съ нравственнымъ ученіемъ о Богѣ; вездѣ отрицаніе его они сопровождаютъ указаніемъ достаточной для того причины, именно—отсутствіи необходимаго при богослуженіи душевнаго настроенія. Рѣчь ихъ построяется, стало быть, не по такой схемѣ: или признавай нравственное существо Іеговы и тогда культъ ненуженъ; а разъ ты соблюдаешь правила, касающіяся культа, то ты отвергаешь Іегову; а въ такомъ направленіи: кто при совершеніи богослуженія не свидѣтельствуетъ своего раскаянія, не думаетъ о нравственномъ своемъ исправленіи, тотъ совершаетъ не просто только пустое дѣло, но дѣло глубоко безнравственное, такъ какъ *таког* священнодѣйствіе недостойно Бога, Которому оно совершается и унижительно для нравственнаго достоинства его совершителя.

Почему Іегова ненавидитъ и отвергаетъ жертвы Израиля? Потому, отвѣчаетъ пророкъ Амосъ, что Израиль ненавидитъ право, справедливость, милосердіе къ бѣднымъ, между тѣмъ, какъ Іегова требуетъ отъ сыновъ Израиля, чтобы они приступали къ Нему („искали Его“) именно съ любовью къ добру и съ чувствомъ уваженія къ началамъ справедливости и чедовѣколюбія. Поэтому требованіе: „не ищите Веиля, и не ходите въ Галгаль, и въ Вирсавію не странствуйте (5 5)“—пророкъ противопоставляетъ другимъ: „взыщите Господа, и будете живы... ищите добра, а не зла... возненавидь-



те зло, и возлюбите добро, и возстановите у ворот правосудіе“ (14, 15). Хожденіе въ Веѣиль, Галгалъ и Вирсавію, повидимому, рѣшительно осуждается, особенно если имѣть въ виду предсказаніе, что эти мѣста богослужебныхъ собраний обречены на гибель (ст. 6 b: „ибо Галгалъ весь пойдетъ въ плѣнь, а Веѣиль обратится въ ничто“). Но безусловно ли всетаки осуждается? Пророкъ не говоритъ этого. То же, что онъ говоритъ, ясно. Галгалъ весь пойдетъ въ плѣнь, Веѣиль обратится въ ничто, это будетъ слѣдствіемъ не только того, что эти мѣста служатъ мѣстомъ паломничества для богомольцевъ, но и того, что идущіе туда несутъ въ эти мѣста души, пораженныя нравственными болѣзнями; идутъ туда тѣ, которые судъ превращаютъ въ отраву, и правду повергаютъ на землю“ (5, 7), которые „ненавидятъ обличающаго во вратахъ, гнушаются тѣмъ, кто говоритъ правду“ (ст. 11), идутъ враги праваго, взяточники, неправедные судьи (ст. 12). Такіе богомольцы, куда бы они ни пошли, все равно не достигнуть того, ради чего паломничаютъ. Это ясно подразумѣваемое заключеніе, конечно, не есть абсолютный приговоръ надъ всякимъ религіознымъ священнодѣйствіемъ: если худъ наличный культъ, это не значитъ, что и всякій другой негоденъ Иеговѣ. Почему, съ точки зрѣнія пророка идти въ Веѣиль значитъ грѣшнить, ходить въ Галгалъ значитъ умножать беззаконія? Кто знаетъ, какъ хорошо зналъ пророкъ, религіозное состояніе сѣвернаго царства, тотъ пойметъ, что пророкъ осуждаетъ въ данномъ случаѣ не жертвы вообще, но жертвы именно въ этихъ мѣстахъ, не культъ самъ по себѣ, а этотъ именно культъ, сопровождаемый нравственной распущенностью. Пусть, говоритъ пророкъ, сыны Израилевы приносятъ въ этихъ мѣстахъ порока жертвы каждое утро и десятины чрезъ каждые три дня. Все это, по его взгляду, грѣхъ. Но почему? Не потому, чтобы Иегова не любилъ вообще жертвъ, выраженіе: *это вы любите, сыны Израилевы*, не предполагаетъ подразумѣваемаго поясненія:

(это вы любите, а не Иегова)¹⁾ въ томъ смыслѣ, что Иегова не давалъ повелѣнія относительно жертвъ. Рѣчь пророка тутъ идетъ о жертвоприношеніяхъ, фактически совершавшихся въ названныхъ мѣстахъ, и слова пророка просто говорятъ народу, что вся его жажда жертвоприношеній есть его излюбленное и самочинное дѣло, котораго Иегова не желаетъ и не требуетъ, потому что подъ этимъ усердіемъ скрывается худой расчетъ—замѣнить отсутствіе истинно молитвеннаго чувства обиліемъ внѣшнихъ даровъ и преувеличенною ревностью къ культу,—потому что, совершая эти жертвоприношенія безъ надлежащаго настроенія, сыны Израиля выставляютъ свое внѣшнее усердіе на показъ: „это вы любите, сыны Израилевы“ т. е. провозглашать о добровольныхъ приношеніяхъ своихъ и разглашать о нихъ по всюду — это вамъ по душѣ, это вамъ нравится, а не то чтобы сдѣлать свои жертвоприношенія истинно богоугодными, вложить въ нихъ чистоту помысловъ и соединить ихъ съ добродѣтелью²⁾. Грѣхъ, стало быть, тутъ не въ жертвѣ самой по себѣ или въ простомъ довѣрїи къ ней, а въ томъ, что жертвы сыновъ Израиля, совершаемыя въ поименованныхъ мѣстахъ, лишены своего священнаго характера. И самыя мѣста эти обрекаются на гибель поэтому *по причинѣ* совершаемаго тамъ культа, а не *несмотря* на его существованіе. Поэтому Иегова, и это требуетъ быть особенно отмѣченнымъ,—не говоритъ (Ам. 5, 21. 22): „Я ненавижу, отвергаю *всякія* праздники, *всякія* жертвы и *всякія* пѣсни“, какъ не соотвѣтствующія или противныя существу религіи,

¹⁾ Wellhausen, Ski zzeu, v. 79.

²⁾ Странно было бы поэтому, нарушая связь рѣчи пророка, относить, какъ это дѣлаетъ Wellhausen, Prolegom., 50—51, выраженіе: „это вы любите сыны Израилевы“, не непосредственно къ предшествующимъ словамъ: „провозглашайте и разглашайте“ и раньше порицаемому преувеличенному усердію, а видѣть въ немъ противоположеніе къ подразумѣваемому поясненію: „вы любите, но не Иегова“.



но говорить: „ненавижу, отвергаю *ваши* праздники; и не обоняю жертвъ во время *вашихъ* торжественныхъ собраний, звукъ *твоихъ* гусней Я не буду слушать“, потому что, кромѣ идолопоклонческаго своего характера, всѣ эти богослужбеныя дѣйствія приобрѣли особенный отпечатокъ грѣховности, имѣющей свой источникъ въ нравственномъ легкомысліи Израиля. Въ такомъ видѣ жертвы, праздники, пѣсни, конечно, недостойны Иеговы. Но это не значитъ, что при другихъ условіяхъ, даже при условіи, еслибы эти формы культа соединены были съ соблюденіемъ правды и справедливости, о которыхъ пророкъ говоритъ непосредственно послѣ этого гнѣвнаго слова противъ культа (ст. 24), эти формы культа тоже будутъ отвергнуты. Почему священники, по опредѣленію божественнаго суда, будутъ лишены своего высокаго положенія священнодѣйствователей предъ лицомъ Божиимъ и раздѣлять горькую участь ожидающую народъ? (Ос. 4, 6. 9). Потому ли, что самъ по себѣ институтъ священства есть неугодное Богу учрежденіе? Пророкъ этого не могъ утверждать, такъ какъ, по слову Иеговы, священники отвергнуты будутъ отъ священнослуженія предъ лицомъ Божиимъ, слѣдовательно, по крайней мѣрѣ по идеѣ своего призванія, они должны были быть служителями Иеговы. Отверженіе ихъ мотивируется опредѣленно: они получили ключи царствія Божія (гору), но сами не входятъ въ него, по своей развращенности, и желающихъ войти туда не пускаютъ. Такіе священники при всякомъ культѣ подлежатъ осужденію; но подлежатъ осужденію именно они и именно за профанацію культа, но не культъ самъ по себѣ. Такіе священники, конечно, недостойны служить Иеговѣ, но это не значитъ, что и всякіе другіе въ глазахъ Божіихъ не нужны въ обиходѣ религіозной жизни.

в) Наконецъ, третій мотивъ, по которому пророки отвергаютъ современный культъ сѣвернаго царства, лежитъ въ области исторической,—въ томъ, что культъ сѣв. царства истори-

чески незаконный культъ. Вопросъ объ отношеніи богослуженія сѣвернаго царства къ іерусалимскому храмовому нашими пророками преднамѣренно не ставится. Но что они счатаютъ культъ израильскаго царства незаконнымъ, это съ несомнѣнностью слѣдуетъ изъ того, какъ они смотрятъ на религіозные порядки въ царствѣ израильскомъ по сравненію съ религіозными порядками въ Іудеѣ. Оба пророка и Осія даже въ большей степени, чѣмъ Амосъ, несмотря на свое израильское происхожденіе, отдають открытое предпочтеніе царству Іудейскому. Причина такого предпочтенія не скрывается пророками. Израиль исторически впалъ роковымъ образомъ въ *двойной грѣхъ*: отступилъ отъ дома Давидова и—что было связано съ этимъ—ввелъ у себя тельцеслуженіе. Проанализировать данныя книгъ пророка Амоса и Осія, касающіяся этого вопроса, тѣмъ болѣе важно, что то или иное его рѣшеніе объясняетъ, въ какой мѣрѣ прочна критическая гипотеза о девтерономическомъ происхожденіи идеи богослужбной централизаціи. Данныя эти приводятъ къ заключенію, что храмъ Іерусалимскій былъ издавна, по убѣжденію пророковъ, центральнымъ мѣстомъ богослуженія для народа Божія. Это пророки говорятъ и положительно и отрицательно, когда характеризуютъ религіозную жизнь сѣвернаго царства, какъ противоположную идеалу истинной вѣры.

Книга пророка Амоса начинается словами: „Господь возгремитъ съ Сіона, и дастъ гласъ Свой изъ Іерусалима“, (1, 2). Такимъ образомъ Іерусалимъ вообще и въ частности гора Сіонъ, т. е. храмъ, гдѣ совершалось іудейское богослуженіе, провозглашается пророкомъ мѣстомъ присутствія Иеговы, при томъ въ такихъ выраженіяхъ, которыя показываютъ, что пророкъ провозглашаетъ истину, исторически давно завѣренную. Провозглашается эта истина *іудейскимъ* пророкомъ въ царствѣ, по особеннымъ обстоятельствамъ ставшимъ не только политически, но и рели-



гюзно недружелюбнымъ по отношенію къ царству іудейскому, провозглашается смѣло, безъ опасенія, что она будетъ встрѣчена недоумѣніемъ или недовѣріемъ, и принимается дѣйствительно народомъ безъ возраженія. Въ такомъ смыслѣ и среди такой обстановки произносенная проповѣдь пророка объ Іерусалимскомъ храмѣ отнюдь не можетъ быть объяснена простымъ пристрастіемъ іудея (Амоса) къ Іерусалиму и Сіону (Wellhausen), а является свидѣтельствомъ того, что для пророческаго сознанія, какъ и для общенароднаго убѣжденія, Іерусалимъ и Сіонъ рядомъ со всякимъ другимъ святилищемъ есть единственно богоугодное мѣсто подлиннаго культа. Самъ Амосъ, объявляетъ себя пророкомъ именно живущаго въ Сіонѣ Іеговы, Который съ высоты св. горы объявляетъ чрезъ него судъ всѣмъ народамъ а особенно тяжкій—Израилю. Вся дальнѣйшая проповѣдь прор. Амоса построена въ этомъ смыслѣ замѣчательно: она начинается провозглашеніемъ истины объ особенномъ привилегированномъ положеніи Іерусалима; исповѣданіемъ той же истины въ 9, 11 она кончается (пророчество о возстановленіи падшей Давидовой скинии). Сообразно съ этимъ устанавливается надлежащее значеніе того, что сказано въ серединѣ пророческой книги. Мысли же о культѣ, раскрытыя какъ разъ въ серединѣ книги, содержатъ вполне отрицательныя сужденія о израильскомъ культѣ. И это отрицаніе можетъ быть понято только такъ: разъ жилище Іеговы въ Сіонѣ (1 2), а идеаль будущаго въ царствѣ Давида (9, 11) съ центромъ Іерусалимомъ, то сѣверное царство въ своемъ существованіи, не имѣетъ никакого божественнаго оправданія. Такъ пророкъ, дѣйствительно, и развиваетъ свои мысли. Прежде всего сѣверное царство не имѣетъ никакого дома, который по праву могъ быть названъ Божиимъ¹⁾.

¹⁾ *Fredenkamp*, 150, *Billeb*, 65.

Израиль имѣетъ немало святилищъ. Но это—не дома Іеговы, не Его *храмы*. Сыны Израилевы собираются для мнимо религиозныхъ цѣлей „въ дома *боговъ своихъ* (beth elohajchem), а не въ „домъ *Божіево*“. Нѣтъ нигдѣ ни одного культового мѣста въ сѣверномъ царствѣ, гдѣ бы можно было найти Іегову, гдѣ бы можно было указать домъ Іеговы. Городъ, который по своему названію есть домъ Божій—Веииль—давно пересталъ быть таковымъ и обратился въ *beth-aven* (домъ идоловъ, грѣха, пустоты) и, если Израиль путешествуетъ съ богослужебными цѣлями въ Веииль, Галгалъ, Вирсавію, то онъ идетъ на грѣхъ, ибо всѣ мѣста его культа безблагодатны (5, 4). Мѣста, гдѣ совершается тельцеслуженіе, есть корень грѣха (см. 8, 14; срв. Ос. 8, 5). Поэтому же особенно суровому осужденію подвергаются жертвенники Веиля. „Въ тотъ день, когда Я взыщу съ Израиля за преступленія его, взыщу и за жертвенники въ Веииль“ (Ам. 3, 14). Въ этой угрозѣ слышится непреклонное рѣшеніе Іеговы совершенно искоренить безбожный израильскій культъ, какъ не имѣющій не только религиознаго, но вмѣстѣ и историческаго оправданія. Роковой грѣхъ Израиля—въ его незаконномъ культѣ, не только въ официальномъ святилищѣ, но во всѣхъ высотахъ (*bamoth*) Исаака и святилищахъ Израиля (7, 9). Господь, какъ это раскрыто въ видѣніяхъ прор. Амоса, дважды отмѣнилъ по ходатайству пророка, наказаніе Израилю (7, 1—8). Но въ третьемъ видѣніи (7, 7) Господь показалъ ему отвѣсъ¹⁾ и объявилъ, что болѣе не проститъ Израилю и, какъ на мотивъ наказанія, указалъ именно на существованіе „жертвенныхъ высотъ Исааковыхъ и святилищъ Израилевыхъ“. Тогда пророкъ, дважды представительствовав-

¹⁾ *Отвѣсъ* въ образной рѣчи пророка употребленъ для обозначенія нагляднаго способа оставленія Господомъ израильскаго царства съ его святилищами,—царя и царскаго дома (Объясненіе этого образа—*бл. Іеронима*, Твор. ч. 13, 132—133; *Юнгеровъ*, 146, *Keil*, объясн. къ Ам. 7, 7—8 особенно подробное у *Hoopacker'a* 265—266).



пий за грѣшный народъ, умолкаетъ предъ этою виною, свидѣтельствуя тѣмъ, какую великую степень грѣха онъ самъ соединялъ съ незаконнымъ культомъ сѣвернаго царства. При этомъ мысль пророка въ данномъ мѣстѣ о паденіи культа ассоціируется по исторической смежности съ фактомъ паденія всего царства, возглавляемаго незаконною династіей. „Опустошены будутъ (жертвенники) высоты Исаакъвы, и разрушены святилища Израилевы, и возстану съ мечемъ противъ дома Геровамова“ (ср. 11, 17). Въ словахъ пророчества слѣдуютъ непосредственно одно за другимъ предсказаніе: о прекращеніи незаконнаго культа и уничтоженіи царствующей династіи, потому что въ представленіи пророка несомнѣнно незаконный культъ связанъ былъ неразрывно съ фактомъ незаконнаго царства.

Таже мысль о двойномъ преступленіи Израиля повторяется у пророка и въ угрозѣ 3, 12. 14. 15. Предрекая близко грядущее бѣдствіе Израилю (дому Іакова ст. 13), пророкъ выразительно говоритъ о гибели двухъ славныхъ столицъ царства: государственной—Самаріи (ст. 9, 12), въ которой онъ видитъ воплощеніе грѣха политическаго и богослужебной—Веила, который былъ первоисточникомъ религиозныхъ преступленій Израиля. Съ этой только точки зрѣнія становится понятнымъ выраженіе прор., что Израиль, клянется *грѣхомъ* самарійскимъ“ т. е. идолопоклонство (тельцеслуженіе) въ сѣверномъ царствѣ есть, по слову пророка Амоса, основной грѣхъ Израиля, готовящій ему роковой конецъ (8, 14). Если соединить со всѣмъ сказаннымъ фактъ, что для Амоса жилище Іеговы на Сіонѣ и что его будущія надежды покоятся на Іудѣ, то необходимо прийти къ заключенію, что, по убѣжденію пророка, у Ефрема вообще нѣтъ богоугоднаго культа, что законный культъ сохраняется только еще въ Іерусалимѣ, жилищѣ Іеговы. Только этимъ убѣжденіемъ, что царство израильское отпало съ своимъ тельцеслуженіемъ (8, 14) отъ Іеговы, живущаго на Сіонѣ, можно

объяснить себѣ, почему житель менѣе могущественнаго царства іудейскаго (Амосъ) осмѣлился такъ безстрашно объявить гибель большому и цвѣтущему царству.

Если пророка Амоса можно подозрѣвать въ пристрастіи при сужденіи о іудейскомъ царствѣ, то Осія стоитъ внѣ такого подозрѣнія. Тѣмъ важнѣе для разсматриваемаго вопроса, что и прор. Осія, первая часть книги котораго по всѣмъ даннымъ написана въ цвѣтущую пору царствованія Героваама II, предсказывая разрушеніе своего роднаго царства, когда не было къ тому никакихъ видимыхъ основаній, обнаруживаетъ явныя симпатіи къ царству іудейскому. Объясненіе этому предпочтенію пророкъ даетъ такое же, какое далъ и Амосъ, съ тою лишь разницей, что онъ придаетъ это съ особенною обстоятельностью тамъ, гдѣ говоритъ объ историческомъ и политическомъ авторитетѣ іудейскаго царства. Чрезвычайное преимущество, исторически признанное по мнѣнію пророка-израильянина за царствомъ іудейскимъ, въ виду котораго пророкъ и выдѣляетъ царство іудейское, есть его теократическая законность, съ точки зрѣнія которой все сѣверное царство—незаконно. Сѣверное царство и по убѣжденію Осіи есть царство, двойко отпавшее отъ Іеговы: религиозно и политически. Пророкъ выражаетъ это опредѣленно, когда говоритъ, что Израиль будетъ связанъ *за двойное* свое преступленіе (10, 10). Одно преступленіе, это его тельцеслуженіе, другое—разрывъ политическаго единства съ южнымъ царствомъ. То и другое преступленіе одновременно указывается пророкомъ дважды: въ 3, 5 и 8, 4. Въ картинѣ судьбы Израиля, послѣдующей *за* плѣномъ или подъ очистительнымъ воздѣйствіемъ несчастій плѣна, когда Израиль, умудренный горькимъ опытомъ наказанія, устремитъ свое вниманіе на самоисправленіе, онъ пожелаетъ возстановить то, что утратилъ нѣкогда по своеволію,—именно „взыщеть“ истиннаго Бога, котораго потерялъ, благодаря идолопоклонству и царя своего Давида, отъ котораго от-



паль политически (3, 6). Еще яснѣе и уже въ положительной формѣ эта мысль высказана пророкомъ въ 8, 4, гдѣ Осія, подобно Амосу, называетъ рядомъ и въ неразрывной связи одно съ другимъ а) поставленіе царей и б) идолослуженіе: „поставляли царей сами, безъ Меня; ставили князей, но безъ Моего вѣдома; изъ серебра своего и золота своего сдѣлали для себя идоловъ: для того, чтобы (это) погибло“. Последнее выраженіе относится ближайшемъ образомъ къ незаконному культу, — къ истуканомъ изъ золота и серебра, но вмѣстѣ и къ царямъ: тѣмъ и другимъ предсказывается гибель (срв. 8, 6, 10, 6). Погибнетъ царь самарійскій (10, 7), погибнетъ и телець, и гибель ихъ выводится пророкомъ, какъ неизбежное слѣдствіе изъ факта ихъ незаконнаго происхожденія. Между тѣмъ въ связи съ *религиознымъ* значеніемъ іудейскаго царства пророкъ говоритъ опредѣленно, что члены Іудина царства будутъ „спасены въ Господѣ Богѣ ихъ“ т. е. чрезъ Іегову, который есть Богъ исповѣданія южнаго царства, тогда какъ (скрыто предполагается объясненіе) Израиль служить чужимъ Богамъ, имѣетъ незаконный культъ.

Если бы пророкъ считалъ іудейское царство съ его святилищами безразличною въ религиозно-историческомъ смыслѣ величиною т. е. еслибы у него не было совершенно опредѣленныхъ знаній о роли Іуды въ религиозной исторіи народа Божія, то, что бы могло помѣшать ему изобразить будущее *своего* царства послѣ очистительнаго суда Божія въ такихъ чертахъ, что Израиль, наученный наказаніемъ, отвергнетъ идоловъ и будетъ служить Богу, но въ своемъ, сѣверномъ царствѣ? Почему мы не находимъ у пр. Осія ни одного въ этомъ направленіи слова, ни одного намека на то, что въ израильскомъ царствѣ можетъ возродиться истинное богослуженіе вмѣсто теперешняго небогоугоднаго? Почему пророкъ въ этомъ смыслѣ не возлагаетъ никакихъ утѣшительныхъ надеждъ, положимъ, на Веоиль, несмотря на то,

что ему хорошо извѣстно историческое событіе, сдѣлавшее Веоиль однимъ изъ священнѣйшихъ мѣстъ для Израиля (12 4)? Почему, т. е., пророкъ, если ему неизвѣстно было дѣло съ централизацией культа, не развиваетъ въ своихъ предсказаніяхъ будущаго идеи, что Веоиль, древнѣйшее мѣсто божественнаго откровенія, священное со дней патр. Іакова, по очищеніи послѣ плѣна отъ языческой мерзости, опять станетъ мѣстомъ божественнаго откровенія для сѣвернаго царства, такимъ, какимъ былъ Іерусалимъ для царства Іудейскаго? Очевидно, потому, что, по убѣжденію пророка, раздѣляемому его современниками, истинное жилище Іеговы не Израиль, а Іуда, истинное Его святилище не Веоиль, Данъ или какое либо иное богослужбное мѣсто сѣв. царства, а Іерусалимъ съ его храмомъ¹⁾.

Основательнымъ только знакомствомъ пророковъ съ культовымъ единствомъ можно объяснить и нѣкоторыя отдѣльныя выраженія въ ихъ книгахъ. Сюда прежде всего нужно отнести исключительныя по силѣ негодованія нападенія обоихъ пророковъ на тѣ мѣста израильскаго культа, которыя сдѣлались первыми очагами религиозно-богослужбной преступности Израиля по волѣ Іеровоама I: *Веоиль* и *Данъ* (Ам. 5, 5; 8, 14; Ос. 10, 5. 15 и др.) Сюда же относится изреченіе Ос. 8, 11: „многo жертвенниковъ настроилъ Ефремъ для грѣха; ко грѣху послужили ему эти жертвенники“, гдѣ Ефремъ подвергается строгому осужденію за устройство *множества* жертвенниковъ. По связи стиха 11 со стихомъ 12 и 13 (стихъ 12-й, говорящій о писанной *торѣ*, стоитъ внутри стиховъ 11 и 13, говорящихъ о *культѣ*) здѣсь на лицо ясное указаніе на уклоненіе Ефрема отъ прямой заповѣди закона, требовавшаго единства культа (Втор. 12, 13—14) и

¹⁾ *Bredenkamp.*, 156—157; Срв. *Smend*, *Theol. St. u. Kr.* 1876, 651—653. *Green*, *Die Feste der Hebräer*, 293-294.



одновременно рѣшительное отрицаніе пророкомъ всѣхъ, съ этой точки зрѣнія противозаконныхъ культовыхъ учрежденій сѣверн. царства.

Послѣдняя мысль неоднократно повторяется пророкомъ Осией (4, 13; 10, 1. 8; 12, 11), который порицаетъ и отрицаетъ какъ незаконный, не только оффиціальныи культъ тельцовъ, но вообще культъ сѣв. царства. Это особенно бросается въ глаза, если принять во вниманіе, что пророкъ *нидѣ* не осуждаетъ *Иудейскаго* жертвеннаго культа, хотя не разъ касается разныхъ грѣховъ Иуды.

Предпочтительное отношеніе пророка къ юж. царству, какъ содержащему законный культъ, нельзя не видѣть и въ 14, 2. 3. Здѣсь пророкъ убѣждаетъ, какъ мы видѣли, Израиля обратиться къ Ягевѣ съ раскаяніемъ въ своихъ грѣхахъ. Подъ דְּבָרִים ст. 3 а нельзя разумѣть „слова“, такъ какъ тогда естественнѣе было бы ожидать обратнаго расположенія предложеній въ этой части стиха: обратитесь къ Господу; „возьмите слова“ (говорите); при чемъ „возьмите слова“ при „говорите“ было бы излишнимъ нагроможденіемъ синонимовъ. Что подразумѣваетъ пророкъ подъ *ddebarim*, онъ самъ даетъ понятіе, уясняя содержаніе этого слова послѣдовательно двумя другими опредѣленіями: „добро“ (טוֹב) и „тельцовъ усть“ (דְּבָרֵי). Очевидно, *ddebarim* значитъ тутъ *дары*, добрые дары, наконецъ, дары, какъ жертва Богу. Так. обр. пророкъ, отмѣчая такіе моменты въ обращеніи къ Ягевѣ, какъ взятіе даровъ, прошеніе Бога о принятіи добра и принесеніе „тельцовъ усть“, ведетъ рѣчь о законномъ жертвоприношеніи. А если поставить вмѣстѣ наставленіе 3 ст. 14 гл. и слова 3, 5, гдѣ говорится о будущихъ благахъ Израиля, лишь въ связи съ возвращеніемъ его къ царю Давиду и Ягевѣ, живущему въ Сіонѣ, тогда *взять съ собою* (*imtachem*) дары, обратиться къ Господу, принести „тельцовъ усть“ будетъ обозначать твердое признаніе пророка, что истинная жертва можетъ быть принесена лишь на томъ мѣстѣ, гдѣ особен-

нымъ образомъ присутствуетъ Ягова. Разъ всѣ мѣста культа у Ефрема незаконны и на этихъ мѣстахъ нельзя найти Бога, значитъ нужно искать Его на Сіонѣ¹⁾, куда и приглашаетъ пророкъ идти членовъ будущаго (возрожденнаго) царства.

Такимъ образомъ, ни по мотивамъ религіознымъ, ни тогда, когда пророки противопоставляютъ существующему культу нравственныя требованія, они не стоятъ принципиально за безкультовую религію. Правда, они нигдѣ не высказываютъ взгляда на свой идеаль культа, нигдѣ не говорятъ, каковъ же долженъ быть истинный культъ. Правда и то, что въ ихъ произведеніяхъ нѣтъ ни малѣйшаго слѣда, чтобы священники и народъ ссылались противъ нихъ на божественный законъ, требующій жертвъ. Но изъ этого не только не слѣдуетъ, что они были идейными противниками *всякаго* культа, а слѣдуетъ обратное. Пророки сознавали себя призванными обличать лишь то, что составляло господствующіе грѣхи ихъ современниковъ: ихъ религіозныя заблужденія и нравственную распущенность. То и другое они беспощадно обличали во всей жизни Израиля; то же дѣлали они и въ отношеніи культа. И, если нападая на религіозную ложь въ культѣ и на отсутствіе нравственной чистоты при совершеніи разныхъ богослужебныхъ дѣйствій, они не предлагаютъ *своихъ* культовыхъ требованій, это можетъ обозначать лишь то, что существующія формы культа, кромѣ тѣхъ, которыя носили явно языческой характеръ, которыя родились на языческой почвѣ и мыслимы были лишь въ связи съ специфически-языческими религіозными представленіями, какова была, напр., религіозная проституція,—ими признавались сами по себѣ законѣрными. Если же признавая законѣрность культа самого по себѣ, пророки однако не

¹⁾ *Bredenkamp*. 161—162.



говорять о немъ подробно, то это они дѣлали, во 1-хъ, потому, что не ихъ дѣло было собственно учить народъ этому культу, во-вторыхъ, и еще больше потому, что часъ окончательнаго суда надъ сѣв.-ц. уже пробилъ, что полное уничтоженіе нечестиваго культа имъ отчетливо предносилось, а вмѣстѣ съ тѣмъ не оставалось уже больше надежды на возвращеніе въ данное время народа къ истинному богослуженію. При такихъ обстоятельствахъ оставалось мѣсто только для усиленнаго отгнѣнія того, что забыто было Израилемъ объ истинномъ культѣ и на что пророки настойчиво обращали вниманіе современниковъ, какъ на роковую причину конца ихъ исторіи. т. е. на нравственную сторону въ богопочитаніи.— То же обстоятельство, что ни народъ, ни священники не ставили пророкамъ возраженій противъ ихъ нападокъ на культъ, какъ это нужно было бы ожидать, если бы культъ сѣв.-ц. былъ узаконенный, именно и доказываетъ, что пророческая обличительная проповѣдь попадала прямо въ цѣль, была по дѣйствительно больному мѣсту религіозной жизни Израиля и дѣлала вполне безотвѣтными современниковъ, которые не могли сослаться для опроверженія пророковъ на узаконенность культа самого по себѣ, ибо пророки ея и не подвергали сомнѣнію, но и не могли не чувствовать справедливости пророческихъ обличеній, такъ какъ дѣйствительно сознавали, что стоятъ въ противорѣчій съ идеаломъ законнаго культа ¹⁾.

Что пророческая полемика имѣла въ виду не жертвы вообще, не культъ самъ по себѣ, это несомнѣнно слѣдуетъ и изъ общихъ соображеній. Жертва есть древнѣйшее и естественнѣйшее выраженіе религіознаго настроенія и внутренняго стремленія чловѣка къ Богу. Ни одной религіи

¹⁾ „Кн. Завѣта“ проникнута уваженіемъ къ культовымъ учрежденіямъ, какъ установленіямъ божественнаго происхожденія. (Исх. 20, 24—26; 23, 14—19).

не было безъ культа. И Израиль никогда не былъ безъ жертвъ ¹⁾. Самъ пророкъ Амосъ и Осія ведутъ свою обличительную проповѣдь въ обстановкѣ глубоко укоренившася и развитаго культа. Еслибы они считали, вопреки распространенной богослужебной (пусть даже неправильной) практики, своимъ идеаломъ то, когда каждый дѣлаеть лишь то, что справедливо, не давая своимъ отношеніемъ къ Іеговѣ никакого выраженія даже въ пѣснѣ ²⁾, то это былъ бы вполне невѣроятный, неслыханный взглядъ. И этотъ взглядъ, какъ это естественно было бы ожидать, пророки несомнѣнно не могли и не должны были выражать въ случайныхъ, далеко притомъ неясныхъ выраженіяхъ, на которыхъ думаютъ обосновать такое допущеніе, а въ положеніяхъ опредѣленныхъ по содержанію и точныхъ по выразительности, такъ какъ дѣло у нихъ тогда шло бы не только о незаконности *израильскаго* культа, а о совершенно новомъ, неизвѣстномъ всей міровой исторіи, пониманіи духа религіи вообще. Такого взгляда на религію мы напрасно стали бы искать у пророковъ.

Не входя, по указаннымъ выше причинамъ, въ разсужденіе о правильныхъ формахъ культа, но и не отрицая культа самого по себѣ,—въ отдѣльныхъ случаяхъ пророки Амосъ и Осія однако даютъ понятъ и въ положительной формѣ, что культовые учреждения, если брать ихъ безотносительно къ ихъ искаженію современниками, вошли въ жизнь Израиля и существуютъ по волѣ Іеговы. Какъ мы видѣли, пророки твердо и въ согласіи съ современниками признають, что жизнь Израиля должна нормироваться опредѣленною и искони дѣйствовавшею тою. Заключала-ли эта послѣдняя только нравственныя пред-

¹⁾ *Smend*, Theol. Stud. u. Krit., 1876, 659—660; *Valeton*, 110—111, 150—154; *Rothstein T.* Theol. Stud. u. Krit., 1905, 342—343; *Oetli*, Der Kultus bei Amos u. Hosea, 32; *Beiträge zur Förderung*, 1901, 36; *Franckh*, Beiträge, 1905, I, 83; *Tesch*, 31—37 и др.

²⁾ Что утверждаетъ *Duhm* объ идеалѣ Амоса (122 и 123).



писанія или въ ея содержаніе входили и предписанія о культѣ? Что они содержали нравственныя предписанія, это несомнѣнно. Но безспорно и то, что ею обнимались и постановленія, касающіяся культа. Разъ въ сѣв. царствѣ искони существовало правильно отправлявшееся богослуженіе и было особенное священническое сословіе, которое по своему положенію назначалось для совершения жертвоприношеній, несомнѣнно должны были существовать и точныя правила, которыми опредѣлялись права и обязанности священниковъ и правила богослуженія. Пр. Осія объ этомъ говоритъ весьма ясно. Въ 4 гл., изображая печальную картину религіозно-нравственного состоянія сѣв. ц., онъ бичуетъ особенно священниковъ, которые должны были, по своему призванію, учить народъ богопознанію, но которые забыли тору Іеговы. Что священники пренебрегали нравств. наученіемъ народа и сами предавались безнравственнымъ дѣламъ,—это пророкъ говоритъ неоднократно,—говоритъ объ этомъ и въ данной главѣ, гдѣ (ст. 11) блудъ, вино и напитки ставятся имъ въ связь съ оставленіемъ служенія Іеговы, каковое оставленіе есть, конечно, результатъ отсутствія у священниковъ нравственного руководства народомъ. Но здѣсь же пророкъ опредѣленно говоритъ и о другомъ преступленіи священниковъ и тоже въ связи съ забвеніемъ ими тора Іеговы: „грѣхами народа Моего кормятся они, и къ беззаконію его стремится душа ихъ“ (ст. 8). Рѣчь идетъ о томъ, что священники оказываются преступниками и въ отношеніи къ другой своей обязанности—совершать достойно жертвы для народа: они смотрятъ на совершеніе жертвъ для народа, лишь какъ на средство для своего пропитанія. Народъ (таковъ смыслъ рѣчи пророка), когда онъ идетъ къ жертвенникамъ, поступаетъ по правиламъ, ему извѣстнымъ и имъ признаваемымъ, какъ законъ Іеговы.—И священники, совершающіе жертвы для народа, хотя они совершаютъ ихъ недостойно, съ корыстною цѣлью, тоже сознаютъ, что испол-

няютъ закономъ опредѣленное дѣло. Но и народъ и священники въ этомъ, по идеѣ, священномъ дѣлѣ оказываются подъ гнѣвомъ Іеговы: первый потому, что съ жертвоприношеніями Іеговы соединяетъ нравственную порочность и суевѣрія (ст. 7 и 13 и дал.); вторые потому, что, совершая жертвы, не только не заботятся о пользѣ народной, не только не учатъ народъ чрезъ жертвы правому богопознанію и доброй жизни, но наоборотъ, заинтересованы въ томъ, чтобы народъ возможно больше грѣшилъ. Такимъ образомъ изъ рѣчи пророка устанавливается, что постановленія о жертвахъ входили въ содержаніе божественной тора.

Въ такомъ же смыслѣ надо понимать и разсмотрѣнное уже выраженіе Ос. 8, 12. Пророкъ, какъ мы знаемъ, говоритъ здѣсь о существованіи въ его время писаннаго закона широкаго объема и божественнаго авторитета. О содержаніи заповѣдей этого закона онъ не говоритъ. Но несомнѣнно заповѣди эти, какъ и тора, о которой онъ упоминаетъ въ 4 гл., не могли быть исключительно моральнаго содержанія. „Великаго множества“ религіозно-нравственныхъ заповѣдей по существу дѣла не могло быть тогда. Предполагать устную (моральную) пророческую тору тутъ препятствуетъ выраженіе „написалъ“, а письменное пророческое наставленіе (если его подразумѣвать здѣсь подъ словомъ „многочисленные законы Мои“) вообще состояло не изъ совокупности отдѣльныхъ заповѣдей и предписаній, не говоря о томъ, что выраженіе „написалъ“ ничѣмъ не указываетъ на пророч. писанія, существованіе которыхъ для того времени и именно въ огромномъ количествѣ въ высшей степени невѣроятно¹⁾. Въ тѣсной связи съ предыдущимъ и послѣдующимъ стихами изреченіе 12-го ст. непререкаемо свидѣтельствуетъ о томъ, что въ свое содержаніе тора включала и культовые предписанія. Ст. 11 гово-

¹⁾ Bredenkamp, 38—39.



рить о построении Ефремомъ многихъ жертвенниковъ, послужившихъ ему ко грѣху; въ ст. 13-мъ отъ имени Іеговы говорится, что Богу принадлежація жертвы приносятся Израилемъ лишь для вкушения мяса. Понять отношеніе мысли ст. 12-го (о написаніи Израилю тора) къ содержанию этихъ двухъ стиховъ, заключающихъ внутри себя ст. 12-й, никакъ нельзя въ смыслѣ упрека, что народъ вмѣсто того, чтобы слѣдовать торѣ (исключительно, будто бы, нравств. содержания), приносить жертвы¹⁾. Последнее предположеніе совершенно противорѣчило бы первой половинѣ 13-го ст. Самъ Господь тотчасъ же послѣ словъ о дарованіи Израилю законовъ говорить, что Израиль нарушаетъ ихъ („они сочтены имъ, какъ бы чужіе“), и на естественно возникающій вопросъ: какимъ образомъ? въ ст. 13 а отвѣчаетъ: не тѣмъ, что совершаетъ жертвы, а тѣмъ, что совершаетъ ихъ недостойно; Израиль въ этихъ жертвахъ приноситъ мясо только для того, чтобы ѣсть его, а не соединяетъ настроенія, соответствующаго священному значенію этого акта и тѣмъ становится въ противорѣчіе съ данными Іеговой писанными законами. Тогда по связи стиховъ противоположность составляетъ не жертвы сами по себѣ и тора, но идолослуженіе (ст. 4—6), служеніе грѣху на многихъ жертвенникахъ, гдѣ Израиль приносилъ негодныя Богу жертвы и жертвы, которыя могли быть Богу угодны. А вмѣстѣ съ тѣмъ исполнѣе достоверно заключеніе, что тора, о которой рѣчь въ данномъ мѣстѣ, при богатствѣ своего содержания, включала въ себя и культовые заповѣди и, поставивъ слова Божіи о множествѣ писанныхъ заповѣдей между двумя изреченіями о жертвахъ, пророкъ устами Божіими выразилъ лишь ту мысль, что Ефремъ, несмотря на подробное и точное (въ писанныхъ заповѣдяхъ) опредѣленіе Богомъ истиннаго богопознанія, счелъ эти заповѣди за нѣчто чуждое себѣ, т. е.

¹⁾ Wellhausen, Skizzen, V. 119; Prolegomena, 60.

такъ совершаетъ жертвоприношенія, какъ будто ему неизвѣстны были эти написанныя правила¹⁾.

Что жертвы сами по себѣ не отвергаются пророками, это даетъ понять пророкъ Осія въ 9, 4—5. Пророкъ изображаетъ здѣсь печальное состояніе Израила въ предстоящемъ ему ассирійскомъ плѣну. Время плѣна характеризуется по сравненію съ состояніемъ религіозной свободы, которой могъ наслаждаться и наслаждался Израиль до наказанія. До наказанія Израиль жилъ на „землѣ Господней“ (ст. 3), въ домѣ Іеговы (9, 15) т. е. въ странѣ, избранной Іеговой для откровеній Своей милости народу Своему. Теперь онъ будетъ изгнанъ оттуда за свое религіозное отступничество и нравственное развращеніе. Внутреннія отношенія духовной близости Израила къ Іеговѣ будутъ прерваны. Вмѣстѣ съ тѣмъ, по словамъ пророка, прекратятся и всѣ внѣшнія связи, въ которыхъ раньше выражалось заветное общеніе между Іеговой и Израилемъ. То, что говоритъ по этому поводу далѣе пророкъ, ясно показываетъ, что время до плѣна, по сравненію съ временемъ въ плѣну, представлялось ему періодомъ, когда возможенъ былъ исполнѣе законный культъ. Замѣчательны въ этомъ отношеніи слѣдующія мысли пророка: въ Ассиріи Израиль будетъ ѣсть *нечистое*. Понятія чистое или нечистое—въ отношеніи пищи есть термины

¹⁾ Рѣшающее значеніе для уясненія разсматриваемаго мѣста имѣютъ первые слова 13-го ст.: *въ жертвоприношеніяхъ Моихъ*. וְבָרִי הַבְּרִי „жертвы Моихъ (жертвенныхъ) даровъ“, т. е. жертвы, Мнѣ принадлежація, принося которыя недостойно, Ефремъ нарушаетъ предписанія тора. Истолковывая данное выраженіе въ последнемъ смыслѣ, *Bredenkamp* (159) защищаетъ даже такую мысль, что въ переводѣ труднаго слова *habehabaj* лучше слѣдовать LXX, которые читали въ немъ производное отъ *ahav* (любить) = ἠγαπήματα или предполагать корень בָּהַב = давать, поручать; тогда съ мѣстоименнымъ суффиксомъ данное выраженіе нужно переводить: жертвы Моего благоволенія, или Моего установленія“ (срв. также: *Oetlii*, *Der Kultus*, 14; *Beiträge*, 92; *Бродовичъ*, 303—304, *Нюнаскеръ*, 85).



изъ области культовыхъ порядковъ. По мысли пророка, однимъ изъ самыхъ чувствительныхъ наказаній, которыя постигнуть плѣнный ассирійцами Израиль, будетъ то, что Израиль лишень будетъ возможности употреблять въ нищу *чистое*, т. е. извѣстнымъ народу образомъ освященное. Какіе роды пищи считаетъ пророкъ чистыми или какими способами совершалось освященіе пищи, пророкъ не говоритъ и для даннаго вопроса это безразлично. Важно то, что пророкъ не только удостовѣряетъ фактъ существованія у Израиля различія въ культѣ пищи чистой и нечистой, но и то, что и по его убѣжденію, не все равно, будетъ ѣсть Израиль чистое или нечистое; напротивъ, лишеніе возможности пользоваться освященною пищею—естъ дѣйствительное и тяжелое наказаніе; и, стало быть, наоборотъ: возможность пользоваться чистою пищею есть одно изъ благъ, которое даруется Іеговою людямъ, заслуживающимъ Его благоволенія. Въ томъ же духѣ пророкъ говоритъ далѣе: „не будутъ возливать Господу вина, и неугодны Ему будутъ жертвы ихъ: они будутъ для нихъ, какъ хлѣбъ похоронный: всѣ, которые будутъ ѣсть его, осквернятся, ибо хлѣбъ ихъ—для души ихъ, и въ домъ Господень онъ не войдетъ“ (ст. 4). Все это будетъ очень тяжелымъ наказаніемъ для Израиля, т. е. наказаніемъ для Израиля будетъ не одно только отведеніе въ чужую землю; потеря политической самостоятельности, конечно, будетъ громаднымъ ударомъ для національнаго самоуваженія Израиля, особенно, если принять во вниманіе, что ударъ этотъ поразитъ Израиля, когда онъ упоенъ своимъ могуществомъ и мечтаетъ еще о большей политической славѣ (Ам. 5, 18). Но еще въ большей степени грознымъ бѣдствіемъ будетъ для Израиля то, что онъ лишится всѣхъ законныхъ средствъ входить въ общеніе съ Іеговою. Отверженіе народа Божія именно и будетъ состоять въ этомъ лишеніи близости къ своему Богу. Мысль пророка чрезвычайно ясна. Онъ не говоритъ здѣсь

опять, какъ совершалось возліаніе вина Господу, какія жертвы угодны Богу, какой хлѣбъ сквернитъ и какой освящаетъ, но онъ твердо знаетъ, что до наказанія плѣномъ Израиль *могъ бы* совершать возліанія Господу, *могъ бы* совершать Іеговѣ угодныя жертвы, *могъ бы* съ своими священнодѣйствіями входить въ домъ Господень, т. е. быть съ Нимъ въ ближайшемъ общеніи, какое дается молитвою и жертвою: разумѣется при этомъ возможность и для Израиля участвовать въ законномъ богослуженіи южнаго царства. И если лишеніе всѣхъ этихъ возможностей пророкъ рассматриваетъ, какъ наказаніе для народа, то и наоборотъ, возможность совершать возліаніе и жертвы, мыслится имъ, какъ великое счастье для Израиля, которое даетъ Іегова народу вѣрному и которое отнимаетъ у недостойныхъ.

Особенно характеренъ вопросъ ст. 5; „что будете дѣлать въ день торжества и въ день праздника Господня?“ Вопросъ этотъ есть лишь обобщеніе предшествующихъ мыслей. Безъ жертвы, безъ возліаній, безъ возможности быть въ домѣ Господнемъ,—что будутъ дѣлать Израильтяне въ плѣну во дни праздниковъ? Отвѣтъ предполагается такой: праздники обратятся въ дни печали и скорби общенародной. И здѣсь пророкъ не поименовываетъ, какіе онъ разумѣетъ праздники. Но твердо выражено у него, что это лишеніе праздничнаго торжества будетъ великимъ бѣдствіемъ для народа; а равно и то, что возможность торжествовать праздники Іеговы есть великое благодѣяніе, которое принадлежитъ всѣмъ, кто пребываетъ въ союзѣ съ Іеговою, ибо праздникъ, посвященный Іеговѣ („праздникъ Господень“), достойны праздновать только люди Іеговы. Если бы жертвы сами по себѣ и никогда, по мнѣнію пророка, не имѣли ни малѣйшаго дѣйствія на Іегову (какъ утверждаетъ критика), то странно было бы со стороны пророка повторять это сужденіе еще разъ въ связи съ угрозой отведенія въ чужую землю, какъ будто послѣ того, какъ всѣ современники пророка (пред-



полагается) хорошо были ознакомлены съ принципиально отрицательнымъ мнѣніемъ пророка касательно жертвы, кто либо могъ еще предполагать, что негодныя *вообще* Иеговѣ жертвы, могутъ быть угодны Ему *въ плѣну*. Очевидно, негодность жертвы пророкъ ставитъ въ прямую зависимость отъ плѣна. Если раньше онъ говорилъ о ненужности жертвы въ зависимости отъ религиозныхъ и нравственныхъ заблужденій Израиля, то теперь онъ указываетъ новую причину для ихъ отверженія. Неудобны будутъ Господу жертвы потому, что ихъ нельзя совершать въ нечистой землѣ—плѣна: если бы кто нибудь осмѣлился тамъ ихъ совершать, то, объясняетъ пророкъ, это было такимъ-же оскверненіемъ для приносящихъ, какимъ является хлѣбъ при похоронныхъ поминкахъ.

Это поясненіе подтверждаетъ сдѣланный выше выводъ: почему хлѣбъ, который будутъ ѣсть въ плѣну при жертвоприношеніяхъ (или вообще), осквернитъ ядущихъ? Если-бы въ намѣреніяхъ пророка было показать и здѣсь только свое отрицательное отношеніе къ культу, то онъ ограничился бы вполне достаточнымъ (и уже не разъ приведеннымъ) мотивомъ, что жертвы служатъ Израилю всего лишь для удовлетворенія чувственности. Въ данномъ случаѣ для указанія источника оскверненія пророку достаточно было бы ограничиться словами: „ибо хлѣбъ ихъ для души ихъ“, т. е. сказать, что жертвы негодны будутъ Иеговѣ потому, что жертвенный хлѣбъ будетъ и въ плѣну (если бы въ плѣну стали совершать жертвы) служить лишь для удовлетворенія голода (для души, для поддержанія жизни) или для наслажденія, о чемъ пророкъ говорилъ и раньше (8, 13а; 7, 14). Однако, онъ не ограничивается этимъ, но даетъ и уже прямо отъ себя объясненіе, почему жертвенный хлѣбъ будетъ лишенъ всякаго освящающаго значенія для приносящихъ и вкушающихъ его: не потому, чтобы израильтяне и въ плѣну стали бы повторять уже разоблаченные пророками недо-

статки своихъ доплѣнныхъ жертвоприношеній (пророкъ въдѣ смотритъ на плѣнъ, какъ на вѣрное средство религиозно-нравственнаго отрезвленія Израиля); но потому, объясняетъ пророкъ, что хлѣбъ этотъ „не войдетъ въ домъ Господень“. Повнѣ послѣднее выраженіе нельзя иначе, какъ только въ томъ смыслѣ, что хлѣбъ въ чужой землѣ для израильтянина будетъ нечистымъ, такъ какъ въ Ассиріи, при отсутствіи тамъ храма Иеговы, невозможно будетъ освящать хлѣбъ принесеніемъ его въ храмъ. Стало быть, въ содержаніе религиозныхъ воззрѣній пророка входитъ убѣжденіе, что „чистою“ и „нечистою“ для Израиля пища становится, смотря потому, получила ли она освященіе въ храмѣ Иеговы или нѣтъ¹⁾.

Прор. Амосъ такъ же, какъ и Осія, смотритъ на землю плѣна, какъ на нечистую. Свой разговоръ съ священникомъ Амасіей онъ оканчиваетъ угрозою: „ты умрешь въ землѣ нечистой“ (7, 17). Какъ ни строго, стало быть, бичуетъ Амосъ современный ему извращенный культъ, но для него культъ самъ по себѣ—предметъ признанной и авторитетной важности. Какъ извѣстное всѣмъ и имъ твердо раздѣляемое убѣжденіе онъ просто высказываетъ, что земля плѣна—нечистая и что умереть на этой землѣ есть несчастіе большее, чѣмъ безчестіе, просто смерть и потеря имущества (ст. 17а). Но назвать землю изгнанія нечистою пророкъ могъ

¹⁾ Слишкомъ очевидно послѣ всего этого, что всѣмъ сказаннымъ о жертвахъ и культѣ вообще пророкъ Осія имѣлъ въ виду выразить не одну лишь простую истину, будто недостойный культъ, которымъ утѣшается теперь народъ, прекратить свое существованіе въ плѣну (какъ утверждаетъ *Marti, Geschichte*, 163), но и то, что культъ *самъ по себѣ* представлялся ему въ порядкѣ религиозной жизни явленіемъ положительнаго значенія и божественнаго происхожденія. *Duhm* (132) поэтому считаетъ изреченіе Ос. 9, 4 (и 3, 4) достаточнымъ доказательствомъ того, что „Осія совсѣмъ не былъ противникомъ жертвъ самихъ по себѣ“ и однимъ изъ многихъ оснований (стр. 130—131) того, почему онъ полагаетъ возможнымъ утверждать священническое достоинство самого Осія.



только потому, почему называет ее такою и прор. Осія,— именно потому, что она лишена культового освящения, средоточенный пункт котораго составляет жертва.

Рядомъ съ Ос. 9, 3—5 и Ам. 7, 17 получаетъ свое надлежащее значеніе и выраженіе Ос. 3, 4: „долгое время сыны Израилевы будутъ оставаться безъ царя и князя и безъ жертвы, безъ жертвенника, безъ ефода и терафима“. Хотя пророкъ намѣренно смѣшиваетъ тутъ законныя и незаконныя явленія¹⁾, но какъ и въ 9, 3—5 (срв. Ам. 7, 17) онъ и здѣсь смотритъ на прекращеніе рядомъ съ царскою властью и жертвоприношеній, какъ на несчастіе и наказаніе. Мысль пророка облечена въ данномъ мѣстѣ въ символъ: невѣрная жена лишается общенія и съ любовниками и съ законнымъ мужемъ. По отношенію къ культу это значить, что Израиль будетъ лишенъ въ плѣну возможности совершать какъ незаконныя жертвы, такъ и законныя. Значить, какъ прекращеніе общенія съ Иеговой сопровождается прекращеніемъ истинной жертвы, такъ *существованіе истинной жертвы доказываетъ нормальныя отношенія Израиля къ Иеговѣ.*

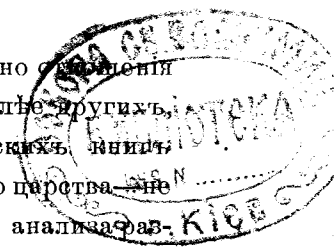
Наконецъ, хотя отдѣльнѣ Ос. 14, 3 настаиваетъ на обращеніе къ Иеговѣ и покаяніи предъ Нимъ, какъ на богоугодномъ и спасительномъ для Израиля дѣлѣ, но пророкъ облекаетъ свои требованія обращенія и покаянной молитвы въ

¹⁾ Въ соотвѣтствіе съ символомъ наказанія Израиль лишится въ плѣну съ одной стороны законнаго гражданскаго управленія и даровъ законнаго служенія Иеговѣ, съ другой—порочнаго политическаго строя и служенія идоламъ. Этой двойной цѣли наказанія соотвѣтствуетъ и попарный перечень предметовъ, которыхъ лишится Израиль и которые сообразно двухстороннему наказанію распредѣляются такъ, что каждая пара одновременно представляетъ истинное и ложное, доброе и злое. Израиль лишится законной монархіи и беззаконныхъ князей, законной жертвы и такой, которая соединяется съ незаконными идольскими *mazzeboth*, законнаго первосвященническаго ефода и суевѣрнаго вопрошенія терафимовъ (см. *I. Robertson*, 169—171; Срв. *E. König*, Hauptprobleme, 19; *Бродовичъ*, 123—126; *Hoonacker*, 36—37).

такіе обороты, которые соотвѣтствуютъ именно жертвенному служенію: „мы принесемъ, говоритъ пророкъ отъ имени кающагося Израиля, жертву устъ нашихъ“, буквально „мы принесемъ наши уста, какъ жертвенныхъ тельцовъ“ т. е. употребляетъ такіе обороты, которыми едва-ли сталъ-бы пользоваться при (допускаемомъ) абсолютномъ отверженіи имъ жертвъ. Рѣчь пророка идетъ здѣсь не о томъ, что въ будущее счастливое время жертва, какъ нѣчто ненужное и до сихъ поръ зазорное, будетъ замѣнена духовнымъ богослуженіемъ, а о томъ, что она одухотворится, восполнившись тѣмъ, что ей недоставало до сихъ поръ, именно—покаяннымъ настроеніемъ. По мысли пророка значить—жертва способна сама по себѣ къ одухотворенію, а вовсе не является простымъ (хананейскимъ) нечестіемъ.

Сдѣланныя до сихъ поръ разъясненія касательно отношенія пророковъ къ культу, указываютъ на то, что и болѣе другихъ, повидимому, сильныя свидѣтельства пророческихъ книгъ, иныя, противъ жертвъ и вообще богослуженія сѣвернаго царства, должны безъ всякихъ оговорокъ и тщательнаго анализа, сматриваться, какъ неопровержимыя доказательства вполне отрицательнаго отношенія пророковъ къ культу, какъ таковому. Имѣемъ въ виду *Ос. 6, 6* и *Ам. 5, 25*. Эти мѣста пользуются преимущественнымъ, чтобы не сказать исключительнымъ вниманіемъ ученыхъ критиковъ-библеистовъ, когда они желаютъ представить пророческій идеалъ богопочитанія совершенно свободнымъ отъ какихъ бы то ни было ритуальныхъ примѣсей. Первое изъ этихъ мѣстъ читается такъ: *Я милости хочу, а не жертвы, и Боговъдѣнія болѣе, нежели жертвоприношеній.*

Первая половина этого стиха носитъ рѣшительный тонъ: Иегова желаетъ милости (*chesed*), а не жертвы (*zabach*). Повидимому, такимъ противопоставленіемъ милости и жертвы устанавливается отрицательное отношеніе пророка къ жертвѣ. Но если-бы даже въ данномъ изреченіи пророче-





ская одѣнка жертвы ограничена была только приведенными словами, а слѣдующихъ словъ въ стихѣ совсѣмъ не было, и тогда нельзя было бы рискнуть обосновать весь взглядъ пророка на жертвы только на рассматриваемой фразѣ. Послѣ приведенныхъ раньше сужденій того же пророка о жертвоприношеніяхъ, — исключаящихъ принципиально отрицательное отношеніе пророка къ культу, данная фраза была бы единственною въ своемъ родѣ, и при томъ такую, которая кореннымъ образомъ измѣняла бы точку зрѣнія пророка, раскрытую ясно въ другихъ его изреченіяхъ. Правильное объясненіе этой, даже изолированно взятой, фразы однако лежитъ совсѣмъ не далеко отъ общихъ положеній богословія пророка Осіи. Послѣдній, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ каждая строка его книги, углубляетъ обычное пониманіе религіозныхъ отношеній до настоящихъ ихъ внутренно-духовныхъ основаній. Религія есть живое внутреннее отношеніе человѣка къ Богу. Все остальное, т. е. всѣ внѣшнія формы религіозной жизни составляютъ лишь второстепенный элементъ въ раскрытіи подлиннаго религіознаго чувства.

Когда вопросъ о религіи становится въ такой формѣ, чего требуетъ Іегова въ смыслѣ обнаруженія полноты религіозной жизни: внѣшнихъ ли формъ культа или внутренняго настроенія, отвѣтъ, съ точки зрѣнія пророческаго взгляда на религіозное общеніе человѣка съ Богомъ, можетъ быть только такой, который и данъ Осіей въ первой половинѣ 6-й ст.: *Іегова желаетъ милосердія, а не жертвы*; душу религіи составляетъ благочестивое чувство; разъ этого чувства нѣтъ, религія, какъ таковая, исчезаетъ, въ замѣнъ ея остается голое лицемѣріе или кощунство. До сихъ поръ пророкъ все время и говорилъ о томъ, что Израиль впалъ въ своемъ культѣ именно въ этотъ грѣхъ бездушно-лицемѣрнаго и кощунственнаго совершенія богослуженія съ полнымъ отсутствіемъ серьезнаго и глубокаго чувства мило-

сердія или любви. И въ ближайшемъ, предшествующемъ 4-мъ ст. онъ прямо обличаетъ Израиля въ томъ, что его милосердіе (благочестіе) мимолетно, скоропреходяще, какъ роса, скоро высыхающая или какъ утренній туманъ. Силою обстоятельствъ предъ пророкомъ выдвинутъ былъ рѣшительный вопросъ, что же нужно для богоугодной жизни? И пророкъ, прикасаясь къ самому больному мѣсту современной ему религіи, не боится формулировать его во всей его строгой серьезности: Израиль, отдающій предпочтеніе въ своей религіозной жизни внѣшнимъ обрядамъ, долженъ знать, что не жертвы, а милосердія требуетъ Іегова. Самое большее, что можно было бы сдѣлать изъ 1-й половины 6-го стиха для установленія неблаговолительной одѣнки пророкомъ культа, это сказать, что, по суду пророка Осіи, лучше—никакого культа, чѣмъ тотъ, который совершается у современниковъ, что, если нѣтъ милосердія, то не поможетъ никакая жертва. Но это—не принципиальное отрицаніе культа, а лишь отведеніе ему надлежащаго мѣста рядомъ съ внутреннимъ благочестіемъ, главнѣйшимъ моментомъ въ обнаруженіи религіозныхъ чувствъ. На это указываетъ и построеніе второй половины 6-го стиха, которое существенно отлично отъ грамматической конструкціи первой половины стиха. Послѣдняя, какъ мы видѣли, построена въ формѣ категорическаго противоположенія милосердія жертвѣ: *Іегова желаетъ милосердія, а не жертвы*. Во второй половинѣ звучитъ иной оттѣнокъ: *Іегова желаетъ боговѣдѣнія больше, нежели всеожженій*: тамъ рѣшительное противопоставленіе одного (милосердія) другому (жертвѣ); здѣсь всего лишь отношеніе сравнительно высшей степени благоволенія Іеговы къ боговѣдѣнію, чѣмъ къ всеожженію. Несомнѣнно пророкъ и тамъ и здѣсь выказывалъ одинаковый взглядъ на значеніе жертвы. Вопросъ лишь въ томъ, какому построенію отдать предпочтеніе; т. е. вполнѣ отрицательное сужденіе о жертвѣ рядомъ съ милосердіемъ



распространить и на вторую половину ст. или выражение первой половины стиха понимать въ смыслѣ лишь сравненія благоволенія Іеговы къ милосердію и жертвѣ. Вѣроятно, это затрудненіе предносилось еще древнимъ комментаторамъ и переводчикамъ. По крайней мѣрѣ переводъ первой половины у LXX предполагаетъ, что переводчики разрѣшили это затрудненіе въ смыслѣ послѣдней догадки, и потому перевели: *διότι ἔλεος θάλλω ἢ θύσιαν* „ибо Я милости хочу (больше), чѣмъ жертвы“. Несомнѣнно на ихъ сторонѣ нужно видѣть правду людей, вникавшихъ въ мысль подлинника. Если бы пророкъ имѣлъ въ виду сплошное (огульное) отрицаніе жертвъ, онъ, конечно, не сталъ бы варіировать свою мысль такъ, какъ онъ сдѣлалъ это во второй части стиха: варіантъ пророческой мысли во второй половинѣ стиха таковъ, что имъ рѣшительно ослабляется сила первой мысли: если Іегова жаждаетъ боговѣдѣнія больше, нежели всесожженій, то ясно, что всесожженія сами по себѣ не отрицаются, а становятся лишь по степени благоволенія къ нимъ Іеговы ниже боговѣдѣнія. Но разъ, по слову пророка, всесожженія въ окончательномъ счетѣ все же суть священнодѣйствія богоугодныя, тогда не было, конечно, никакого основанія для пророка въ первой половинѣ стиха лишать *всякаго* богоугоднаго значенія *жертву*. Жертва (*zabach*) есть общее обозначеніе для жертвы, а, стало быть, въ этотъ терминъ включается и всесожженіе *olah*¹⁾. Не могъ же въ самомъ дѣлѣ пророкъ сказать въ данномъ мѣстѣ такъ: Іегова не благоволитъ *къ жертвѣ*, но *ко всесожженію*. Онъ благоволитъ, хотя выше всесожженія Онъ ставитъ боговѣдѣніе. Словорасположенію данного стиха можно указать

¹⁾ Duhm, —(132) разсматриваетъ мѣсто Ос. 6, 6, какъ свидѣтельство о томъ, что Осія, хотя и борется противъ многихъ мѣстъ для жертвъ Израиля и противъ священниковъ, однако нигдѣ такъ, чтобы онъ отвергалъ жертву саму по себѣ.

параллель напр. Прит. 8, 10: „примите ученіе, а не серебро; лучше знаніе, нежели отборное золото“. Ясно, что оба выраженія обѣихъ половинокъ данного стиха объясняетъ одно другое: но кто станетъ изъ фразы: „а не серебро“ заключать, что абсолютно запрещено при всякихъ обстоятельствахъ принимать серебро¹⁾.

Мысль пророка, такимъ образомъ, ни на минуту ни сходить съ высоты, на которой стоитъ пророкъ вообще въ истинномъ пониманіи подлиннаго существа религіи. Прежде всего, какъ и во всемъ, такъ и въ жертвенномъ служеніи боговѣдѣніе, познаніе истиннаго Бога и требованіе милосердія и любви. Не о томъ нужно заботиться, чтобы исполнены были ритуальныя предписанія, а о томъ, достаточно ли чисто сердце и правильно ли познаніе Іеговы; короче сказать, пророкъ въ данномъ случаѣ только повторяетъ то, что гораздо раньше его сказалъ Самуилъ (1 ц. 15, 22): „послушаніе лучше жертвы и повиновеніе лучше тука овновъ“. Предшествующій этимъ словомъ вопросъ требуетъ тоже отрицательнаго отвѣта („неужели всесожженіе и жертвы столь же пріятны Господу, какъ послушаніе гласу Господа?“). Но уже въ самомъ вопросѣ, еще болѣе въ разъясненіи, которое сообщается предполагаемому отвѣту во второй половинѣ стиха, послушанію и повиновенію дается лишь предпочтеніе передъ жертвою (*zabach*) и тукомъ овновъ, но сами по себѣ жертвы признаются въ своемъ (хотя и меньшемъ сравнительно съ нравственнымъ состояніемъ приносящаго жертвы) достоинствѣ, о чемъ свидѣтельствовала и жизнь пророка Самуила, который самъ приносилъ жертвы, согласно законному, конечно, установленію о нихъ²⁾. Если отношеніе къ

¹⁾ Robertson, 327.

²⁾ Какъ бы ни смотрѣть на время происхожденія этихъ словъ пророка Самуила, считать ли ихъ принадлежащими допророческому времени или держаться мнѣнія, что они представляютъ позднѣйшее воспро-



Иеговѣ, дѣло спасенія Израиля основывается на жертвѣ, какъ на *opus operatum*, а не на завѣтной милости Иеговы, то культъ—ничто иное, какъ лицемѣрная и легкая сдѣлка съ Богомъ, Которому вмѣсто требуемаго Имъ сердца, люди посвящаютъ только своихъ овновъ. Если бы жертва у Израиля соединилась съ правильнымъ пониманіемъ завѣтныхъ обязательствъ и съ добрымъ настроеніемъ души, тогда она, по смыслу рѣчи пророка Осіи,—была бы богоугоднымъ дѣломъ.

Нѣсколько неясно и потому требуетъ болѣе тщательнаго разсмотрѣнія мѣсто Ам. 5, 25—27. Около этого мѣста въ настоящее время составилаь чуть не цѣлая экзегетическая литература, какъ около одного изъ самыхъ нелегкихъ для толкованія изреченій. Независимо отъ вопроса, къ какому времени относится упоминаемое здѣсь Амосомъ идолопоклонство (ст. 26), обращаютъ вниманіе на самый

изведеніе словъ Ос. 6, 6, во всякомъ случаѣ ими прочно утверждается взглядъ на закономѣрность культа рядомъ съ нравственною подготовленностью къ жертвѣ; при первомъ предположеніи—какъ взгляды, господствовавшій среди Израиля за долго до того времени, когда онъ получилъ свою формулировку у пр. Осіи; при второмъ предположеніи, какъ взглядъ на жертвы, составленный на основаніи или подъ влияніемъ пророческаго ученія и представлявшій болѣе ясный комментарий къ словамъ прор. Осіи. Что для времени ближайшаго къ жизни пророка Осіи подобный взглядъ на закономѣрность культа не составлялъ чего-либо незогласимаго съ содержаніемъ пророческой проповѣди, можно видѣть изъ отношенія къ культу почти современника прор. Осіи—прор. Исаіи. Отношеніе этого пророка къ извращенному культу іудейскаго царства извѣстно (Ис. 1, 11—14). Исаія отрицаетъ культъ и именно іерусалимскій культъ въ выроженіяхъ, еще болѣе рѣзкихъ, чѣмъ Осія и даже пожалуй, чѣмъ Амосъ (срв. Ам. 5, 21. 23). И однако священнѣйшею минутою его жизни было призваніе его къ пророческому служенію, совершившееся въ видѣніи храма съ необходимыми подробностями храмоваго богослуженія (гл. 6); и однако для того же пророка ручательствомъ за спасеніе въ ассирійскомъ бѣдствіи служить то обстоятельство, что огонь Иеговы—на Сіонѣ и Его горнило—въ Іерусалимѣ (31, 9 срв. 29, 1, гдѣ тотъ же пророкъ называетъ городъ Іерусалимъ городомъ Ариломъ = жертвенный очагъ Божій). См. *Robertson I: 317; Sellin, I, 28; Oetli, Der Kultus, 30; Bredenkamp, 92; Valeton, 153. 155; Hoopacker, 64; Вродовичъ, 232—233* и др.

вопросъ: „приносили ли вы Миѣ жертвы и хлѣбные дары въ пустынѣ, въ теченіе сорока лѣтъ, домъ Израилевъ?“ И понимаютъ этотъ вопросъ, при подразумѣваемомъ отрицательномъ отвѣтѣ на него, какъ опредѣленно выраженное отъ имени Божія убѣжденіе пророка, что въ теченіе сороколѣтняго странствованія по пустынѣ евреи совсѣмъ не приносили Иеговѣ никакихъ жертвъ, что время сороколѣтняго странствованія было безжертвеннымъ и однако это время было золотое время въ исторіи Израиля, когда Иегова находился къ Своему народу въ отношеніяхъ особенной любви¹⁾. Въ устахъ пророка указаніе на это безжертвенное и однако счастливое время въ исторіи Израиля, имѣло поэтому полное значеніе смертнаго приговора надъ современнымъ пророку культомъ: въ періодъ своей юности въ пустынѣ, въ теченіе сорока лѣтъ Израиль не приносилъ жертвъ Иеговѣ и однако въ изобиліи пользовался дарами божественной милости; теперь Израиль совершенно напрасно усердствуетъ въ жертвахъ. Жертвы безплодны въ очахъ Иеговы, ими нельзя приобрѣсти милости Божіей. Дѣлаютъ даже болѣе широкое обобщеніе на основаніи этого изреченія прор. Амоса. „Всѣ пророки согласны въ томъ, что въ означенное время первой юношеской любви отношенія между Иеговой и Его народомъ были таковы, какъ нужно, т. е. не выражались въ культѣ, что впервые они были омрачены съ поселеніемъ Израиля въ культурной странѣ“. Сущность вопроса такова: по свидѣтельству книгъ Моисея, въ пустынѣ было богослуженіе, тамъ оно было организовано, тамъ оно и совершалось. По Амосу выходитъ такъ, какъ будто жертвы тамъ не совершались. Такимъ образомъ правильное истолкованіе даннаго мѣста даетъ ключъ для рѣшенія основнаго вопроса о культѣ: былъ ли культъ—Моисеева происхожденія

¹⁾ *Wellhausen, Prolegomena, 58.*



или (какъ утверждаетъ Wellhausen) и самъ пророкъ и его современники убѣждены были въ противномъ. И такъ анализу должно подвергнуть положенія: 1) какой отвѣтъ предполагается вопросомъ пророка: „приносили ли вы Мнѣ жертвы и хлѣбные дары въ пустынь?“ 2) было ли время странствованія по пустынь, по мнѣнію пророка, золотымъ временемъ израильской исторіи? 3) съ какой стороны современная пророку религіозная жизнь Израиля сравнивается съ временемъ и какой, въ связи съ этимъ, взглядъ на жертвы высказывается пророкомъ въ его ссылкѣ на религіозную практику сорокалѣтняго странствованія?

1) Вопросъ пр. Амоса (ст. 25) поставленъ такъ, что непосредственно самъ собою предполагается отрицательный на него отвѣтъ¹⁾. Сыны Израилевы не приносили тогда Іеговѣ жертвъ. Но и этотъ отрицательный отвѣтъ

¹⁾ Положительный отвѣтъ предполагаютъ: *Billeb*, 108, *Dillmann* (*Handbuch d. alttestamentl. Theologie*, Leipzig, 1895, 56), *Noonaker*, 252 и др. *Noonaker* даетъ стиху 25 объясненіе въ тѣсной связи съ ст. 21—24. По его мнѣнію, частица ׀, хотя по своей природѣ ведетъ вопросъ къ отрицательному отвѣту, употребляется и съ обратнымъ значеніемъ (1 Цар. 2, 27 и въ др. мѣстахъ). Пониманіе вопроса въ такомъ смыслѣ, удовлетворяя требованію текста, въ тоже время согласно и съ контекстомъ. Въ ст. 21—24 Амосъ усиленно подчеркивалъ отвращеніе, которое питаетъ Господь къ возносимымъ Ему жертвоприношеніямъ, Эти лицемѣрные церемоніи не помѣшаютъ суду. Въ ст. 27 предсказывается что, несмотря на всеожженія, народъ будетъ отведенъ въ изгнаніе, далеко отъ своей родины. Но прежде, чѣмъ сказать объ этомъ, пророкъ иронически говоритъ о сороколѣтнемъ странствованіи и жертвоприношеніяхъ въ то время,—въ такомъ смыслѣ: „довольно ужъ вы Мнѣ приносили *такихъ* жертвъ и хлѣбныхъ даровъ въ пустынь въ теченіе 40 лѣтъ. И какъ въ пустынь, несмотря на ваши жертвоприношенія, вы были лишены обѣтованной земли на 40 лѣтъ, такъ, несмотря на ваши жертвы (21—23 ст.), вы будете изгнаны за Дамаскъ“.—*Dillmann* даетъ еще такую истолковательную версію: религіозная жизнь Израиля въ пустынь подобна современной пророку жизни: какъ тогда Израиль приносилъ жертвы Іеговѣ и одновременно носилъ „скинью Молоха“, такъ и теперь они соединяютъ почитаніе Іеговы и Ваала (см. также *Hommel*, *Die alttest. Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, München, 1897, 15; *Volck* W., *Heilige Schrift u. Kritik*, 170—171).

не разъясняетъ сразу занимающаго насъ вопроса. Надлежитъ рѣшить, гдѣ должно быть въ самомъ вопросѣ поставлено логическое удареніе, на словахъ: *приносили ли вы?*... или на словѣ *Мнѣ*. Смотри по тому, на какомъ изъ этихъ словъ сосредоточено удареніе, измѣнится смыслъ вопроса и значеніе отвѣта. При различномъ чтеніи получатся и различные отвѣты: а) израильтяне въ пустынь не приносили жертвы потому, что культъ тогда не существовалъ; б) не приносили потому, что, хотя культъ существовалъ, но не было материала для правильного совершенія жертвъ; в) не приносили *такихъ* жертвъ, которыя Іегова могъ бы признать за жертвы, достойныя Себя; по мнѣнію пророка, это все равно, какъ бы и не приносили ихъ. Первые два отвѣта, предполагая отсутствіе культа въ пустынь, предполагаютъ и неодинаковое истолкованіе этого факта пророкомъ, по сравненію съ культомъ современниковъ, и сообразно съ этимъ приводятъ къ неодинаковому заключенію о законности или незаконности культа въ религіи Израиля: въ 1-мъ случаѣ культъ объявляется, какъ ненужный, во второмъ случаѣ, какъ менѣе важный, чѣмъ нравственная сторона человѣческаго поведения. Критика предполагаетъ вопросъ въ первой постановкѣ и, сообразно съ этимъ, получаетъ необходимый для себя отвѣтъ: евреи въ пустынь не приносили жертвъ. Въ третьемъ случаѣ вопросъ ставится такъ: *Мнѣ ли* приносили жертвы? И отрицательный отвѣтъ получается такой: „нѣтъ, не Мнѣ, Іеговѣ, а чужимъ богамъ“ и для сужденія о жертвѣ получается въ этомъ отвѣтѣ благопріятный смыслъ: сыны Израиля *должны* были приносить жертвы Іеговѣ, а приносили ихъ другимъ богамъ, т. е. жертвы входили въ религіозныя узаконенія Израиля. Что касается перваго предположенія, то использовать его для доказательства мнѣнія о безжертвенномъ состояніи религіи, какъ о нормальномъ, по мнѣнію пророка, состояніи, препятствуютъ такіа соображенія:



а) допущением мысли, будто пророкъ Амосъ считаетъ время сороколѣтняго странствованія по пустынѣ вполне безжертвеннымъ и самую безжертвенность разсматриваетъ, какъ идеаль совершенныхъ отношеній между Іеговой и Израилемъ, пророку приписывалось бы утверждение, что его современники отлично знали объ отсутствіи въ пустынѣ всякихъ жертвъ, въ противномъ случаѣ его справка не имѣла бы никакого смысла. Между тѣмъ для времени Амоса это утверждение было бы вполне невѣроятно: если даже не принимать въ расчетъ Р. С. и преданій, которыя тамъ записаны, этому утверждению противорѣчатъ древніе документы, которые относятъ совершение жертвоприношеній къ началу израильской исторіи и приписываютъ ихъ совершеніе патриархамъ. О томъ, напр. что Моисей просилъ у фараона разрѣшеніе для народа принести жертвы въ пустынѣ (Исх. 5, 1. 3), повѣствуется въ Іегов. отдѣлѣ пятюнжія. Описаніе торжества жертвоприношенія Исх. 24, 5 и дал. Р. С.-у тоже не принадлежитъ,—не говоримъ уже о законодательствѣ „кн. Завѣта“ (Исх. 23, 14—19), которое есть обличенное въ форму законодательныхъ предписаній давнишняя (и потому освященная именемъ Моисея) практика культовыхъ порядковъ Израиля. Едва ли поэтому Амосъ, убѣждая своихъ современниковъ въ ненужности жертвоприношеній, могъ при такихъ обстоятельствахъ, безъ риска быть обличеннымъ въ незнаніи исторіи, говорить имъ, что въ періодъ сороколѣтняго странствованія по пустынѣ никакихъ жертвъ не было. б) Если бы пророкъ въ предполагаемомъ отрицательномъ отвѣтѣ и высказалъ замѣчаніе, что въ пустынѣ не было жертвъ, то это вовсе еще не было бы заявленіемъ о томъ, что исторія подтверждаетъ отрицательный взглядъ пророка на жертвы, это могло быть простымъ, всякому здравому человѣку понятнымъ фактомъ, что въ пустынѣ, гдѣ питались манной, не было матеріала

необходимаго для жертвоприношенія¹⁾; и значить, вопросъ пророка и отвѣтъ на него не дають непременно основанія для мысли, что культъ, по мнѣнію пророка, не нуженъ совсѣмъ. Безотносительно къ тому, было ли время пустыни временемъ наилучшихъ отношеній между Іеговой и Израилемъ, или нѣтъ, пророкъ просто могъ сказать, что евреи не приносили въ то время жертвъ, потому что въ то время ихъ нельзя было приносить²⁾. И вся цѣль его могла быть въ томъ, чтобы сказать, что культъ, на который современники исключительно уповаютъ, не составляетъ существа религіи,—по нуждѣ, при исключительныхъ обстоятельствахъ, онъ можетъ даже временно отсутствовать; но это утверждение, конечно, отнюдь не исключаетъ мысли, что пророкъ считаетъ культъ священнымъ учрежденіемъ.

Къ пониманію вопроса 25 ст. въ томъ смыслѣ, что во время сороколѣтняго странствованія израильтяне приносили жертвы *не Іеговѣ*,—приводитъ связь этого стиха съ слѣдующимъ. Эта связь непосредственно устанавли-

¹⁾ *Bredenkamp* въ объясненіе этого замѣчаетъ: „если уже само по себѣ трудно понять, откуда въ то продолжительное время (сороколѣтняго странствованія) можно было добыть въ пустынѣ матеріалъ для правильнаго принесенія жертвъ, если по Числ. 15 *minchah* не приносилась въ пустынѣ, а *thamid* по Числ. 28, 6 принесена была только при Синаѣ, если далѣе (обходя извѣстіе о возмущеніи Корея, время какового событія неизвѣстно) въ теченіе 38 лѣтъ наказанія не упоминается ни о какомъ жертвоприношеніи, если Чис. 14, 33—34; 32, 13; Ис. Нав. 5, 6—тридцать восемь лѣтъ наказанія для округленія счета считаютъ за 40 л., то и здѣсь (у пр. Амоса) возможно тоже самое, и хотя отдѣльныя жертвы были приносимы тогда, но все цѣликомъ время наказанія могло характеризоваться, какъ безжертвенное (Gesetz u. Proph., 85; *Smend*, Handbuch, 197). И на вопросъ пророка, предполагающій отсутствіе жертвы въ пустынѣ, можно такимъ образомъ смотрѣть, какъ на ораторское преувеличеніе (какъ полагають *Schegg*, *Knabenbauer* и др., см. *Honacker*, 251).

²⁾ *Hilzig* находитъ такой выходъ при толкованіи даннаго изреченія, что Амосъ переставляетъ моисеево законодательство о жертвахъ съ начала сорока лѣтъ къ концу ихъ (*Bredenkamp*, 85; *Hilzig*, 52).



вается сама собой. Пророкъ спрашиваетъ отъ лица Иеговы: „Мнѣ ли вы приносили жертвы и хлѣбные дары, сыны Израилевы?“ и предполагаетъ отвѣтъ: „не Мнѣ, но... вы носили скинию Молоху и звѣзду Бога вашего Ремфана, изображенія, которыя вы сдѣлали для себя“ (ст. 26). вмѣстѣ съ тѣмъ и вся рѣчь пророка, заключенная въ вопросительную форму ст. 25, будетъ говорить не о безжертвенномъ времени сороколѣтняго странствованія по пустынѣ, какъ о нормальномъ состояніи религиозныхъ отношеній Израиля къ своему Богу, а лишь о томъ, что въ это время Израиль—въ чемъ и упрекаетъ его пророкъ—не Иеговѣ приносилъ жертвы, а увлекался культомъ Сатурна.

2) Вспомогательный аргументъ, которымъ желаютъ подтвердить мнѣніе о томъ, будто пророкъ Амосъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ говорить о ненужности жертвъ, именно допущеніе, что пророку Амосу время сороколѣтняго странствованія по пустынѣ представлялось временемъ особеннаго благоволенія Иеговы къ Своему народу (несмотря на отсутствіе жертвъ), нельзя признать состоятельнымъ. Чтобы пророкъ Амосъ вообще считалъ сороколѣтнее странствованіе золотымъ временемъ израильской исторіи¹⁾, этого нельзя усмотрѣть ни откуда изъ его книги. Точно также этого же нельзя усмотрѣть и изъ книги пророка Осіи, который, какъ современникъ прор. Амоса, по своимъ историческимъ воззрѣніямъ не могъ ему противорѣчить. Правда, у того и у другого пророка есть изреченія, указывающія на божественное благоволеніе къ Израилю въ періодъ пустыни (Ам. 2, 10; Ос. 11, 11. 3. 4; 12, 13). При всемъ томъ ни тотъ, ни другой пророкъ не могутъ быть названы панегиристами времени пустыни. Что Господь, дѣйствительно, благодѣтельствовалъ Израилю въ это время, это есть убѣжденіе пророковъ. Но, чтобы взаимно и Израиль находился вполне въ нормаль-

¹⁾ Wellhausen, Prolegomena, 51.

ныхъ отношеніяхъ къ своему Богу, какъ благодѣтельствованный Имъ, этого пророки не говорятъ совсѣмъ, а утверждаютъ обратное. Если рядомъ съ Ам. 2, 10 мы поставимъ Ам. 5, 26; а у прор. Осіи рядомъ съ 11, 1. 3—4; 12, 13—его горькую жалобу на тяжелое преступленіе Израиля въ землѣ моавитской (9, 10); то эти ссылки докажутъ, что для обезпеченія невозмутимо добрыхъ отношеній Иеговы къ Израилю въ это время со стороны Израиля не прилагалось большихъ усилій, что, по мнѣнію пророковъ, какъ и вообще въ исторіи Израиля, такъ въ частности и въ особенности за первое ея время, когда выведенный изъ Египта Израиль шелъ въ обѣтованную землю,—Иегова, вступившій съ нимъ въ свободный союзъ, основанный исключительно на любви и милости, не встрѣчалъ отвѣтной любви со стороны благодѣтельствованнаго Имъ народа; а напротивъ, часто встрѣчалъ въ отвѣтъ на Свою попечительность о немъ измѣну и черную неблагодарность; и какъ въ теченіе всей исторіи Израиля, такъ въ частности и во время странствованія по пустынѣ, долженъ былъ то привлекать къ себѣ жестоковѣрный народъ отеческою любовью, то устрашать его наказаніями (Ос. 11, 3 е). Что касается въ частности странствованія по пустынѣ, то пророки знаютъ, что это не было временемъ добровольнаго пребыванія Израиля въ пустынѣ, „землѣ жаждущей“ (Ос. 13, 5). Пророкъ Осія опредѣленно говоритъ, что пребываніе Израиля въ кущахъ было актомъ наказанія для согрѣшившаго народа: „Я Господь Богъ Твой, отъ самой земли Египетской, опять поселю тебя въ кущахъ“ (Ос. 12, 9). Ту же мысль о пустынѣ, какъ о мѣстѣ наказанія, раскрываетъ прор. Осія (2, 14) въ образѣ невѣрной жены, которую Иегова для ея исправленія увлечетъ въ пустыню и тамъ будетъ говорить къ сердцу ея. Образъ второй пустыни есть здѣсь (срав. тоже о завѣтѣ въ 2 гл. ст. 18—20), конечно, повтореніе образа пустыни сороколѣтняго странствованія. Наконецъ, не надо забывать, что Амосъ и Осія,



знаютъ, что за пребываніемъ въ пустынь должно было послѣдовать завоеваніе земли ханаанской. Это было вождѣленною цѣлью странствованія народа еврейскаго (Ам. 2, 9—10; Ос. 2, 15); а потому 40 лѣтъ пребыванія въ пустынь, которую можно было пройти до ханаанской границы самое большее въ одинъ—другой годъ, конечно, не могло представиться пророку, какъ особенное благодѣяніе „золотого вѣка теократіи“¹⁾.

3) Но несомнѣнно для пророка Амоса ссылка на время странствованія по пустынь было важнымъ аргументомъ въ его сужденіи о жертвахъ (культѣ) вообще и культѣ современниковъ въ частности. Чтобы понять, въ какомъ смыслѣ пророкъ дѣлаетъ свою ссылку на время пустыни, надо имѣть въ виду строй мыслей пророка во всей разсматриваемой 5 главѣ. Эта глава преимущественно посвящена обличенію Израиля за излишнее увлеченіе культомъ въ ущербъ нравственнымъ требованіямъ справедливости и человѣколюбія. На исправность въ исполненіи культовыхъ требованій Израиль смотритъ, какъ на гарантію того, что Іегова будетъ среди нихъ неизмѣнно и въ день Свой прославить ихъ между всѣми народами (Ам. 14. 18—20). Но эта надежда на лучшее будущее и на пребываніе Іеговы среди Израиля тщетна. У Израиля нѣтъ на самомъ дѣлѣ самаго главнаго, что могло бы преклонить въ его сторону милость Іеговы, нѣтъ стремленія совершать добро и утверждать свою жизнь на началахъ справедливости (6—7. 10—12 ст.) т. е. дѣлать то, что единственно угодно Іеговѣ. Безъ этого богослужебное усердіе Израиля бесполезно, а ихъ жертвы противны Іеговѣ, такъ какъ онѣ совсѣмъ не жертвы Ему, Іеговѣ. Если Израиль разсчитываетъ черезъ такія жертвы пріобрѣсти благо въ день Господень, то пусть онъ знаетъ, что его ожидаетъ не свѣтъ, а тьма, не радость, а горе. Не милость

¹⁾ Hoopacker, 251.

ожидаетъ Израиля (ст. 18—20), а грозный судъ Божій, который устремится на него бурнымъ потокомъ и въ своихъ волнахъ потопитъ грѣховный культъ (ст. 24)¹⁾.

Итакъ, смыслъ ссылки пророка Амоса на идолопоклонство въ аравійской пустынь ясенъ: современники пророка приносятъ жертвы, но не Іеговѣ: ихъ жертвы по внутреннему достоинству одинаковы съ чисто идолопоклонническими жертвами, которыя совершались израильтянами въ синайской пустынь, ибо съ богомъ Дана, съ богомъ Самаріи, Вирсавіи и Веѣиля, которымъ израильтяне приносятъ свои

¹⁾ Ст. 24 „пусть, какъ вода течетъ судъ, и правда, какъ сильный потокъ“ правильнѣе понимать въ смыслѣ божественнаго суда и правды, и все выраженіе разсматривать, какъ угрозу наказаніемъ грѣшному народу. Пониманію *mischpat* и *zedakah* въ смыслѣ обозначенія человѣческаго поведения, и всего выраженія, какъ антитезы совершенію жертвъ (предшествующіе стихи 21—23), во-первыхъ, мало благоприятствуетъ употребленный пророкомъ символъ для выраженія внутренней мысли: „пусть течетъ“ (въ мазор. т. לָלַח *lalah* imperf. *liph* отъ לָלַח, развертываться, перен. *разливать*), какъ образъ волнами катящейся воды, затѣмъ неудержимый, все далѣе и далѣе разливающийся потокъ—мало подходящіе образы для обозначенія требуемаго отъ людей, но всегда несовершеннаго благоповеденія. Во-вторыхъ (и это особенно очевидно), такому пониманію не соответствуетъ контекстъ пророческой рѣчи. Все, сказанное пророкомъ до сихъ поръ, имѣетъ цѣлью объяснить неотразимость суда надъ Израилемъ: даже увѣщаніе пророка дѣлать добро и возненавидѣть зло (ст. 14, 15) носитъ характеръ не увѣщанія, а скорѣе скрытой скорби пророка о томъ, что улучшеніе невозможно („можетъ быть помилуетъ“ ст. 15) и судъ въ сущности неизбѣженъ. Время—безнадежное настолько, что пророкъ изображаетъ (ст. 16—17) уже, какъ совершившійся фактъ, вопли народа, поднавшего суду. Послѣ этого странно было бы дѣлать увѣщаніе исправиться народу, который представляется почти уже отверженнымъ. Между тѣмъ въ качествѣ рѣзкой угрозы судомъ—выраженіе ст. 24 послѣ непосредственно предшествующаго ему обличенія безбожнаго культа является вполне понятнымъ—со стороны ревнующаго о славѣ Божіей пророка—гнѣвнымъ призваніемъ суда и возмездія Божія на развращенный и глухой къ пророческой проповѣди народъ. Такія гнѣвныя возгласы нерѣдки въ рѣчахъ пророковъ (срв. напр., слова прор. Осіи: 9, 14 или 8, 1). *Bredenkamp*, 83—84; *E. König*, Hauptprobleme, 9, срв. *Hoopacker*, 249—250 (гдѣ подробно обосновано мнѣніе *Bredenkamp*'а и устранены всѣ возраженія, направленные противъ него; также: *Valek*, 170—171).



жертвы, Іегова не имѣеть такъ же ничего общаго, какъ и съ вполнѣ языческимъ божествомъ Кійономъ. Поэтому, какъ въ первомъ случаѣ, израильтянь постигло наказаніе Божіе въ видѣ продолжительнаго странствованія по пустынѣ, такъ и теперь ихъ ожидаетъ переселеніе за Дамаскъ (ст. 29).

Слѣдовательно, ходъ мыслей и въ разсматриваемомъ отдѣлѣ направленъ къ той же цѣли, къ какой направляетъ свою рѣчь пророкъ въ полемикѣ противъ культа с. ц. вообще: официальный государственный культъ с. ц. долженъ погибнуть въ волнахъ божественнаго суда, но потому, что онъ, какъ направленный къ чужимъ божествомъ (хотя по мнѣнію народа, въ немъ почитается Іегова), есть возмутительная профанція настоящаго, подлиннаго культа.

Общій выводъ, который можно сдѣлать теперь касательно пророческаго ученія о культѣ, таковъ: порицанъ извращенный культъ современниковъ, пророки культъ самъ по себѣ не считаютъ противорѣчащимъ идеѣ истиннаго служенія Іеговѣ. Усиленно отгѣняя необходимость соблюденія нравственныхъ требованій въ богослуженіи, они однако не ставятъ въ положеніе взаимно исключаютыхъ понятій: истинную религію и культъ; нигдѣ не оспариваютъ того, выраженнаго народомъ, правда, только внѣшнимъ образомъ, убѣжденія, что совершеніе богослужебныхъ священнодѣйствій есть исполненіе воли Іеговы, что совершать правильное богослуженіе въ извѣстныхъ мѣстахъ, при извѣстной обстановкѣ, по опредѣленному чинопорядку, значитъ совершать, то, что соотвѣтствуетъ опредѣленно выраженной иѣкогда волѣ Іеговы, и неисполненіе чего есть дѣло противозаконное. Если же принять во вниманіе съ одной стороны то, что въ сѣв. царствѣ, какъ свидѣтельствуемъ пр. Осія (8, 12), извѣстны были (даже въ писанномъ видѣ) узаконенія, касавшіяся культа, съ другой-то, что, по убѣжденію пророковъ, десятикольное царство, отдѣлившееся политически отъ южнаго, религіозно однако желало сохранить священныя традиціи прошлаго, то за отдѣльными подробностями богослужебныхъ порядковъ сѣв. царства,

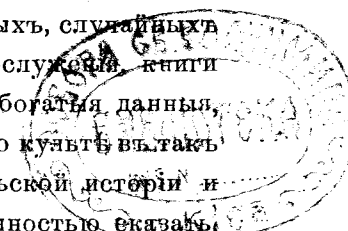
случайно затрогиваемыхъ пророками, мы въ полномъ правѣ видѣть формы культа, давно узаконенныя и въ израильскомъ царствѣ лишь искаженныя (по скольку Іегову почитали тамъ подъ недостойнымъ образомъ Ваала).

Разсмотрѣніе подробностей культа сѣвер. царства, упоминаемыхъ пророками Амосомъ и Осіей, показываетъ, насколько освѣдомлены были пророки въ Моисеевомъ богослужебномъ законодательствѣ.

Формы культа, упоминаемыя пророками Амосомъ и Осіей. Несмотря на то, что сужденія о культѣ занимаютъ въ проповѣди пр. Амоса и Осіи незначительное мѣсто и что сказанное о немъ выражено ими въ отрывочныхъ, случайныхъ упоминаніяхъ той или другой стороны богослуженія, книги прор. Амоса и Осіи заключаютъ въ себѣ богатія данныя, на основаніи которыхъ мы можемъ судить о культѣ въ такъ называемую допророческую пору израильской исторіи и руководствуясь которыми можно съ увѣренностью сказать, что культовые учрежденія Израиля совсѣмъ не являются плодомъ послѣплѣнной работы лицъ, которымъ обязана своимъ бытіемъ позднѣйшая „іудейская община“, а являются уже во дни пророковъ въ упорядоченной формѣ и, стало быть, время ихъ происхожденія уходитъ далеко назадъ отъ пророческой эпохи.

Опровергая искаженія культа, пророки даютъ намъ видѣть подъ этими искаженіями подлинный и полный образъ того, каковъ былъ культъ въ исторіи народа Божія, какія праздничныя торжества совершались во славу Іеговы и какіе обычаи связаны были съ богослужебной практикой.

Праздники. Изъ праздничныхъ дней пророки Амосъ и Осія упоминаютъ слѣдующія, — Амосъ: יָמֵינוּ = праздники (5, 21; 8, 10), עֲצֵרֹתָ = праздничныя торжества (5, 21); הַדָּשׁ = новолуніе и הַשַּׁבָּת = суббота (18, 5); Осія — יָמֵינוּ = праздникъ, מִיָּמֵינוּ = праздникъ, торжество; הַדָּשׁ, הַדָּשׁ (2, 11; 5, 7); יוֹם הַדָּשׁ וְיוֹם הַדָּשׁ — день торжества и день праздника Іеговы (9, 5) и יוֹם מִיָּמֵינוּ съ поясненіемъ, что въ эти дни евреи жили въ палаткахъ (12, 10).





Изъ этихъ названій нужно выдѣлить прежде всего *mo'ed*, какъ терминъ, имѣющій самое общее значеніе: „установленное, опредѣленное время (=для праздника)“. Это значеніе особенно открывается изъ Ос. 2, 11, гдѣ *mo'ed* не поставляется пророкомъ въ одинъ уровень съ упоминаемыми тамъ праздниками, новомѣсячіями и субботамаи, но, какъ это слѣдуетъ изъ обобщающей прибавки לַיָּמִים („и всѣ“),—обнимаетъ собою всѣ эти наименованія. Равно и сопоставленіе, сдѣланное въ 9, 5: „день торжества“ (*jom mo'ed*) и „день праздника Іеговы“ (*jom chag jehovah*), показываетъ, что второй терминъ есть объясненіе перваго.

Что разумѣть подъ праздникомъ Іеговы? пророкъ Осія не объясняетъ. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что здѣсь разумѣется не праздникъ вообще, а специальный праздникъ въ честь Іеговы, причемъ настолько общеизвѣстный, что пророкъ просто называетъ его לַיָּמִים הַזֵּה. Этотъ праздникъ рассматривается пророкомъ, какъ установленіе священнаго значенія (יָמִים טָהוֹרִים); о невозможности для Израиля отпраздновать его въ землѣ изгнанія пророкъ говоритъ, какъ о величайшемъ лишеніи. „Что будете дѣлать въ день торжества и въ день праздника Господня?“, спрашиваетъ онъ, въ самомъ вопросѣ подразумѣвая, что въ изгнаніи Израиль не можетъ этотъ день торжествовать такъ, какъ это могъ дѣлать „въ землѣ Іеговы“ (ст. 3 а). А въ своей землѣ онъ, судя по общему смыслу выраженія и въ частности по смыслу слова *chag* (*chagg* вертѣтся, восторгаться, торжествовать) могъ проводить этотъ праздникъ въ весельи и радости предъ Господомъ. Трудно съ несомнѣнностью рѣшить, какой праздникъ имѣеть въ виду пророкъ. Но такъ какъ преимущественнымъ предъ всѣми другими праздниками днемъ радости у евреевъ былъ праздникъ Кущей, то съ вѣроятностью можно предполагать, что пророкъ ведетъ рѣчь именно объ этомъ праздникѣ (Лев. 23). Ос. 12, 10, какъ раньше было объяснено, содержитъ указаніе на праздникъ Пятидесятницы. Важно

въ этомъ свидѣтельствѣ то, что въ немъ установленіе праздника мотивируется исторически, опредѣленно связывается съ пребываніемъ евреевъ у Синая; никакихъ намековъ на исключительно земледѣльческій источникъ его происхожденія у пророка мы не находимъ ¹⁾. О третьемъ главномъ праздникѣ, Пасхѣ, прор. Осія раздѣльно не говоритъ, но нѣтъ сомнѣнія, что разумѣеть его, когда говоритъ о праздникахъ (*chaggim*) вообще (2, 11). Что касается прор. Амоса, то ему несомнѣнно извѣстенъ былъ связанный съ установленіемъ Пасхи рассказъ объ избіеніи первенцовъ египетскихъ. Срв. Ам. 5, 16: „на всѣхъ улицахъ будетъ плачь, и на всѣхъ дорогахъ будутъ восклицать: увы, увы! и призовутъ земледѣльца сѣтовать и искусныхъ въ плачевныхъ пѣсняхъ плакать. И во всѣхъ виноградникахъ будетъ плачь, ибо *Я пройду среди Тебя, говоритъ Господь*“, и Исх. 11, 4 и 5: „и сказалъ Моисей: такъ говоритъ Господь: въ полночь *Я пройду посреди Египта*. И умретъ всякій первенецъ въ землѣ Египетской отъ первенца Фараона... И будетъ вопль великій по всей землѣ Египетской, какого не бывало, и какого не будетъ болѣе“. Сходство обѣихъ картинъ въ выраженіи „Я пройду среди васъ“, въ описаніи множества умершихъ, плача на всѣхъ улицахъ и во всѣхъ жилищахъ,—страха смерти у всѣхъ жителей,—вообще весь мрачный колоритъ изображенія, оправдываетъ предположеніе, что Амосъ избралъ въ указанномъ мѣстѣ всѣмъ извѣстный рассказъ о наказаніи Египтянъ, какъ прототипъ для своей картины ужаса, имѣющаго послѣдовать за преступленіемъ Израиля и что онъ, стало быть, хорошо зналъ о теократическомъ характерѣ праздника Пасхи ²⁾.

¹⁾ Противъ *Wellhausen*'а (*Prolegomena*, 102), который утверждаетъ, будто даже въ Р. С. нѣтъ никакого намека на его историческое происхожденіе и что лишь позднѣйшее іудейство видитъ въ немъ воспоминаніе о синайскомъ законодательствѣ.

²⁾ *Billeb*, 56—57; *Tesch*, 46—47.



Какъ проводились праздники? Изъ разныхъ изреченій и намековъ, заключающихся въ кн. пророковъ Амоса и Осія, мы узнаемъ: а) что общій характеръ праздниковъ былъ радостный (на это указываетъ самое названіе *chaggim* и Ос. 2, 11 срв. 9, 51 и Ам. 8, 10); б) праздники носили характеръ общественныхъ торжествъ, — освящались богослужебными собраніями при святилищахъ (Ам. 5, 21; Ос. 7, 14) и в) сопровождалась жертвоприношеніями (Ам. 5 21); т. е. проводились праздники такъ, какъ это предписано было въ законодательствѣ, ошибочно относимомъ критикой къ послѣдней эпохѣ (Лев. 23 гл., срв. Втор. 16 гл.).

Суббота. упоминается обоими пророками (Ам. 8, 5; Ос. 2, 11). У Амоса она характеризуется, какъ день покоя, въ который запрещалось всякое занятіе (у пророка — торговля). Говоря объ освященіи субботнихъ дней и о томъ, что они должны быть днями покоя, пророки въ этомъ пунктѣ примѣняются къ законодательству „книги Завѣта“ (Исх. 20, 10—11; 23, 12), гдѣ тоже рѣчь идетъ объ освященіи субботняго дня, но ни тамъ, ни у пророковъ не дается разъясненія касательно способа, какъ нужно было соблюдать святость этого дня. Очевидно, это могло быть извѣстно хорошо только изъ существовавшихъ уже въ то время законовъ Лев. 23, 3 (Числ. 18, 9—10¹).—Рядомъ съ *субботой* оба пророка называютъ (Ам. 8, 5; Ос. 2, 11; 5, 7) днемъ покоя *chodesch* — **новомѣсячіе**, день новолунія. Оба праздника, по взгляду пророковъ, суть дни, посвященные Богу, работать въ которые даже въ безбожномъ сѣв. ц. считалось тяжкимъ грѣхомъ передъ Богомъ.

¹) Если сравнить 4 Цар. 4, 23 и Ам. 8, 5, то станетъ видно, въ какой мѣрѣ справедливо мнѣніе *Wellhausen*'а, будто суббота въ качествѣ specialнаго дня покоя не можетъ быть очень древнимъ праздникомъ и что пунктъ о субботнемъ покоѣ сильнѣе всего развитъ лишь въ Р. С. (Prolegomena, 110).

Амосъ употребляетъ еще наименованіе *azereth* = торжественное собраніе. Подъ этимъ наименованіемъ можно разумѣть или въ общемъ значеніи торжественное собраніе или въ техническомъ смыслѣ — заключительныя собранія въ 7-ой день Пасхи или въ 8-ой день Кущей. Какое значеніе имѣютъ *azaroth* Ам. 5, 21, рѣшить съ несомнѣнностью нельзя. Но такъ какъ исторически происходитъ усвоеніе съ теченіемъ времени чаще спеціальному термину общаго наименованія, чѣмъ наоборотъ¹⁾, то можно предполагать, что пророкъ разумѣетъ подъ *azaroth* именно отданіе праздниковъ Пасхи и Кущей. Этому предположенію соответствуетъ и заключающееся въ выраженіи ст. 21 אָזָרוֹתַי אֲנִי (=не обоняю) указаніе на совершеніе жертвы, соединенной съ этими праздничными днями. Тогда въ разсматриваемомъ стихѣ мы находимъ ясное упоминаніе узаконенія Лев. 23, 36 и Вт. 16, 8, —точно исполнявшася въ сѣверн. ц.

Роды жертвъ, упоминаемые у пророковъ. Судя по тому, что пр. Амосъ и Осія говорятъ, хотя иногда въ очень сжатыхъ изреченіяхъ, о жертвахъ своихъ современниковъ, они застаютъ очень развитую технику жертвоприношеній. Изъ жертвъ ими упоминаются слѣдующія: זָבַח, שָׁלַם, חֲדָרָה, שָׁלַח, מִנְחָה, זָבַח (Ам. 4, 4, 5; 5, 22; Ос. 6, 7; 8, 13).

Если мы сопоставимъ эти пророческія указанія на жертвы съ тѣмъ, что о нихъ извѣстно изъ законодательныхъ книгъ, то окажется, что въ сѣверномъ царствѣ извѣстны были и совершались почти всѣ главныя узаконенныя

¹) „Поелику, говорить по этому поводу Кейль, эти clausulae festi (azaroth) были торжественными днями; ихъ проводили съ священнымъ собраніемъ и прекращеніемъ работъ, то нѣтъ ничего удивительнаго, если въ позднѣйшія времена слово *azereth* стали употреблять для обозначенія торжественнаго отправленія всякаго вообще праздника, въ который народъ долженъ былъ прекращать работы и участвовать въ священномъ собраніи для богослужебнаго назиданія (напр., Іоиль 1, 14; Ис. 1, 13; 4 Цар. 10, 20)“. Библейская археологія, ч. 1, 568, 3.



виды жертвъ. Если различать ветхозавѣтныя жертвы съ точки зрѣнія жертвеннаго матеріала, то Амосъ и Осія знаютъ оба главные вида жертвоприношеній: кровавую (*sebach*) и безкровную (*minchah*); если распредѣлять ихъ съ точки зрѣнія побужденій къ ихъ совершенію, то мы находимъ у нихъ указанія: 1) на узаконенныя — общеобязательныя (праздничныя — Ам. 5, 21—22,—и ежедневныя — Ам. 4, 4) и 2) — добровольныя *nedabah* (Ам. 4, 5); наконецъ, если при дѣленіи жертвъ выходить изъ цѣли ихъ приношенія, то мы встрѣчаемъ у пророковъ главнѣйшія жертвы, извѣстныя въ свѣдѣніи письменности: жертву всесожженія (*'olah*) и жертву благодаренія (*schelamim*—Ам. 5, 21, и отдѣльно *thhodah* Ам. 4, 5).

У Амоса 5, 22 въ одномъ изреченіи упомянуты три главные вида жертвъ: *'olah*, *minchah* и *schelamim*, причемъ на первомъ мѣстѣ поставлена жертва всесожженія (*'olah*), какъ самая важная форма жертвы, а самыя жертвы поставлены въ томъ же порядкѣ, въ какомъ сдѣлано это въ такъ наз. Р.С.,—именно: сначала жертва всесожженія (срв. *'olah*—Лев. 1-я гл.), потомъ хлѣбное приношеніе (*minchah*—Лев. 2-я гл.),—наконецъ, благодарственная жертва (*schelem*—Лев. 3-я гл.). Это показываетъ, что во дни пророка извѣстны были не только роды законныхъ жертвъ, но распорядокъ ихъ совершенія и сравнительное ихъ значеніе¹⁾. По Р. С. жертва всесожженія совершалась обычно въ соединеніи съ жертвою безкровною, жертвою хлѣба и вина (Чис. 15, 3—5). Точно такую же практику, очевидно, наблюдали въ сѣв. царствѣ и пророкъ, когда онъ упоминаетъ обѣ эти жертвы одна за другой и именно такъ, что ставитъ *minchah* посрединѣ жертвы всесожженія и жертвы благодаренія, и въ ближайшей связи съ жертвой всесожженія²⁾ (срв. Лев. 9, 17—21).

¹⁾ *Billeb*, 47; *Tesch*, 40; *Oettli*, 12.

²⁾ *Oettli* считаетъ возможнымъ переводить Ам. 5, 22 такъ: „когда вы приносите Мнѣ всесожженія, то Я не благоволю къ вашимъ (принесеннымъ при этомъ вмѣстѣ съ *olah*) хлѣбнымъ дарамъ“ (*Der Kultus*, 12).

Что касается въ частности *schelem* (*schelamim*), то кромѣ указанія на совершеніе этой жертвы рядомъ съ *'olah* и *minchah* пророкъ Амосъ отмѣчаетъ и такую подробность, которая указываетъ, что въ церемоніи совершенія этой жертвы онъ самъ и его современники различали тѣ самыя моменты, которые указаны въ Р. С. при совершеніи *schelamim*, по крайней мѣрѣ на отдѣленіе и сожженіе только тучныхъ частей приносимаго животнаго при мирной жертвѣ (Лев. 3, 3—5. 9—11; 14—16; 9, 19—20) пророкъ указываетъ достаточно ясно, когда, очевидно, намѣренно сопровождаетъ упоминаніе о благодарственной жертвѣ поясненіемъ „изъ тучныхъ тельцовъ вашихъ“. Второй моментъ въ совершеніи жертвы мирной—именно отдѣленіе части приносимаго въ жертву спасенія (грудь и правое плечо) въ долю священниковъ и употребленіе остальнаго мяса на жертвенныя торжества (Лев. 7, 15—18; 22 30)—еще яснѣе отмѣчаетъ прор. Осія, когда говоритъ о своихъ современникахъ, что они въ жертвоприношеніяхъ Іеговѣ приносятъ *мясо* и *подымаютъ его*“ (Ос. 8, 13, срв. Ам. 2, 8: *возлежать* при всякомъ жертвенникѣ“, безъ сомнѣнія, значить здѣсь участвовать въ священныя трапезахъ). Мирная жертва или жертва спасенія по Лев. 7, 11—17 раздѣляется на три рода: а) *sebach thodah*, благодарственная жертва; б) *neder*, жертва обѣта, и в) *nedabah*, добровольная (или вольная) жертва. Пророкъ Амосъ выразительно называетъ изъ этихъ трехъ родовъ первую и послѣднюю жертвы (4, 5); онъ сообщаетъ о своихъ современникахъ, что они приносятъ благодарственныя жертвы и разглашаютъ о добровольныхъ приношеніяхъ. Разногласіе съ законодательными источниками въ данномъ случаѣ у Амоса заключается лишь въ той одной подробности, сопровождающей (по закону) благодарственную жертву, которая касается приношенія хлѣба. Въ противоположность предписанію закона, современники пророка приносили въ благодарственную жертву *квасное*, между тѣмъ, какъ это квасное не возносилось на алтарь. Какъ смотрѣть на это разно-



гласіе? Значить ли это, что жертвенная практика касательно хлѣба не знала еще узаконеній Р. С. о квасномъ хлѣбѣ (Лев. 2, 11)? Для такого допущенія (дѣлаемаго критикой) въ словахъ пророка данныхъ нельзя найти. Во-первыхъ, слова пророка Амоса קִרְיָהוּבֹהֶן можно переводить двояко: а) если предлогъ קִרְיָ принимать, какъ *min partitivum*, тогда получится чтеніе: „курите (приносите) благодарственную жертву *изъ квасного*“; б) если же *min* понимать, какъ *negativum*, тогда чтеніе будетъ такое: „приносите благодарственную жертву *безъ чего либо квасного*“¹⁾. Въ послѣднемъ чтеніи выраженіе пророка Амоса будетъ вполнѣ согласно съ предписаніемъ Исх. 23, 18; 34, 25, и Лев. 2, 11 (6, 17). Во-вторыхъ, надо имѣть въ виду, что постановленіе кн Лев. 7, 12–14 не исключаетъ безусловно все квасное при благодарственной жертвѣ. Въ Лев. 7, 13 сдѣлано добавленіе о приносящемъ эту жертву: „кромѣ лепешекъ пусть онъ приноситъ въ приношеніе свое квасный хлѣбъ, при мирной жертвѣ благодарной“ (Лев. 7, 12. 14). Если данное узаконеніе въ виду Лев. 2, 11, какъ принято понимать его, предписываетъ приношеніе квасного не для возношенія его на алтарь, а какъ долю священника; кропящаго кровью мирной жертвы и въ качествѣ добавленія къ жертвенной трапезѣ, устрояемой послѣ мирной жертвы, то простой народъ изъ преувеличенной ревности къ жертвеннымъ приношеніямъ, а можетъ быть, основываясь на узаконеніи Лев. 7, 13, не довольствовался тѣмъ, что сожигалъ на жертвенникѣ прѣсный хлѣбъ, но, съ цѣлью принести жертву Богу возможно богаче, возносилъ и квасной хлѣбъ²⁾. Въ

¹⁾ *Valeton*, 219, 91.

²⁾ *Hoonacker*, (236–237) допускаетъ, что въ подлинномъ текстѣ изреченіе о квасномъ хлѣбѣ отсутствовало и на введеніе въ нынѣшнее евр. чт. выраженія קִרְיָהוּבֹהֶן рекомендуетъ смотрѣть, какъ на результатъ случайнаго искаженія текста; именно, онъ одобряетъ чтеніе первыхъ словъ изреченія у LXX, которые читатели вмѣсто קִרְיָהוּבֹהֶן (отъ

данномъ случаѣ дѣло шло не о совершенно новомъ, непредусмотрѣнномъ, будто бы, закономъ видѣ жертвы¹⁾ и не о совершеніи жертвы по принятому обычаю²⁾, а о жертвѣ, какъ мы видѣли, узаконенной, но совершавшейся съ нѣкоторымъ отступленіемъ отъ буквы закона,—и, стало быть, пророкъ въ разсмотрѣнномъ изреченіи порицалъ современниковъ не за нарушеніе ритуальнаго предписанія, а за то же, за что онъ упрекаетъ ихъ, говоря объ ихъ отношеніяхъ къ добровольной жертвѣ,—именно за лицемерное усердіе къ обряду въ ущербъ доброму душевному настроенію. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно изъ даннаго изреченія, что пророкъ устанавливаетъ фактъ совершенія въ его время жертвы благодаренія (*ththodah*), какъ это узаконенно было Р. С., съ различеніемъ приносимыхъ при этой жертвѣ прѣсныхъ и квасныхъ хлѣбовъ.

Второй видъ мирной жертвы (*sebach nedabah*) упомянуть пророкомъ рядомъ съ жертвою благодаренія. „Провозглашайте о добровольныхъ приношеніяхъ вашихъ и разглашайте о нихъ“. Пророкъ, очевидно, имѣетъ въ виду жертвенную практику, узаконенную Лев. 7, 16: „если кто приноситъ жертву... по усердію (*nedabah*), то жертву его дол-

квасного) קִרְיָהוּבֹהֶן —виѣ, снаружи, а вмѣсто קִרְיָ (=курите) понимали קִרְיָהוּבֹהֶן (*καὶ ἀνεγνώσαν* — „и прочитали“), предлагая только понимать и послѣднее слово стоящимъ въ соответствіе съ двукратнымъ повелительнымъ наклоненіемъ слѣдующихъ глаголовъ („провозглашайте... разглашайте“) тоже въ повелительномъ наклоненіи קִרְיָ съ усвоеніемъ ему значенія однороднаго съ названными глаголами „объявляйте“, „возвѣщайте“. Тогда исчезаетъ спорный вопросъ о квасномъ хлѣбѣ и получается просто ироническій совѣтъ: „возвѣщайте, объявляйте *внѣ* Вееля (въ окружающихъ его областяхъ) о своихъ благодарственныхъ жертвахъ“ (какъ, очевидно, было въ обычаѣ у израильтянъ, которые, чтобы привлечь толпу къ жертвеннымъ торжествамъ, разглашали о нихъ повсемѣстно).

¹⁾ Какъ полагаетъ *Smith W.* *Die Religion d. Semiten*, 181. 182.

²⁾ *Smend* 141, 4; *Wellhausen*, *Skizzen*, V, 78.



жно быть въ день приношенія“. Эта жертва, какъ показываетъ самое названіе и какъ объясняетъ смыслъ ея Втор. (16, 10; срв. Исх. 25, 2; 35 29), состояла въ приношеніи добровольныхъ даровъ по свободному побужденію сердца усерднаго богомольца, желавшаго воздать Господу благодареніе за всѣ благословенія, полученныя отъ Его милости. Пророкъ ставитъ эту жертву въ непосредственной близости къ жертвѣ благодарственной—именно такъ, какъ она поставлена въ законодательствѣ Лев. 7, 11-16 (Р. С.). Во вторыхъ, въ обличительныхъ словахъ пророка ясно слышится скорбь и возмущеніе по поводу недостойнаго отношенія современниковъ къ этой жертвѣ. Пророкъ ставитъ въ тяжкій упрекъ народу израильскому отступленіе отъ высокой идеи добровольной жертвы: вмѣсто того, чтобы совершать эту жертву скромно, какъ этого требуетъ благочестивое усердіе, народъ лицемерно громко разглашаетъ о своихъ добровольныхъ приношеніяхъ съ цѣлью произвести этимъ впечатлѣніе на другихъ и, такимъ образомъ, по своей природѣ добровольный поступокъ совершается у него, какъ бы подъ моральнымъ принужденіемъ. Что къ *minchah* присоединялось между прочимъ и возліяніе изъ вина, это тоже извѣстно было нашимъ пророкамъ. По крайней мѣрѣ нѣтъ никакихъ основаній иначе понимать рѣчь пророка Осіи о томъ, что въ землѣ изгнанія израильтяне не будутъ возливать Господу вина (Ос. 9, 4), какъ только въ смыслѣ точнаго указанія на предписанный закономъ актъ жертвеннаго возліянія (*neseq*) вина при жертвѣ *minchah* (Числ. 15, 5, 7, 11; 28, 7 и др.) Можно думать, наконецъ, что и упоминаніе прор. Осіи о воскуреніи передъ идолами (11, 2) есть тоже указаніе на совершеніе (въ извращенной формѣ) его современниками жертвы *minchah*,—при чемъ пророкомъ вмѣсто полнаго акта совершенія этой жертвы обозначенъ всего лишь моментъ воскуренія, какъ такой, въ которомъ выражается въ сущности весь жертвенный обрядъ (на жертвенникѣ сожигались

сразу мука, смѣшанная съ елеемъ или печения и поджаренныя зерна, пересыпанная съ ладономъ (Лев. 2, 2; 9, 15)¹⁾.

Жертва грѣха. Что касается этой жертвы, то существованіе ея во времена нашихъ пророковъ можетъ быть установлено прежде всего на основаніи общихъ соображеній. Какъ мы видѣли, пророки въ своей проповѣди широко ставятъ вопросъ о нравственныхъ преступленіяхъ своихъ современниковъ. Эти преступления разсматриваются ими, какъ грѣхи противъ Иеговы, и состояніе грѣха опредѣляется ими, какъ состояніе нравственной нечистоты и оскорбленія святаго имени Господа (Ам. 2, 7). Господь угрожаетъ, что Онъ удалится отъ израильтянъ, пока они *не признаютъ себя виновными* въ своихъ грѣхахъ противъ Него (Ос. 5, 15). Пророки именемъ Божіимъ требуютъ отъ народа исправленія (Ам. 5, 6. 14. 15). Пророкъ Осія со скорбью восклицаетъ: „доколь они не могутъ очиститься?“ (Ос. 8, 5). Наконецъ, и самъ Израиль, по изображенію пр. Осіи, понимаетъ, что несчастія, его постигающія, суть наказанія, посылаемыя Иеговой за грѣхи и знаетъ, что гнѣвъ Иеговы можетъ быть умилостивленъ (Ос. 6, 1—2; срв. 8, 2; 14, 3). Было бы невѣроятно, чтобы въ пору, когда религіозныя отношенія народа къ Богу преимущественно символизировались въ жертвенномъ служеніи, въ послѣднемъ не нашла своего мѣста только потребность очистить свою совѣсть предъ лицомъ Божіимъ. Равно и у Ос. 14, 3 предполагается, что получить прощеніе грѣховъ („отыми всякое беззаконіе“)

¹⁾ Что въ данномъ мѣстѣ разумѣется не простое сожженіе жира или муки, надъ понятіе котораго Wellhausen желаетъ подвести терминъ *qattar*, указываетъ раздѣльное упоминаніе жертвоприношенія (*jesab-beschu*—приносятъ жертву) Вааламъ и куренія истуканамъ (*la presilim*) если иногда (какъ Ам. 4, 5) глаголъ *qattar* и употребляется для обозначенія сожженія, то въ разсматриваемомъ мѣстѣ онъ имѣетъ, очевидно, специальный смыслъ *куренія* (сожженія) еиміама (сравн. *Oettli*, а. а. О. 12). Что жертва еиміама существовала до предполагаемаго времени появленія Р. С. см. Iер. 6, 20. 21; 17, 26.



считалось возможным во дни пророка путемъ жертвы („и мы принесемъ жертву усть нашихъ“). Въ виду этихъ соображеній мы вправѣ настаивать на томъ разъясненіи Ос. 4, 8, по которому здѣсь находится указаніе на жертву грѣха. Пророкъ упрекаетъ священниковъ за то, что они „грѣхами народа кормятся“. Если мы вспомнимъ, что по закону Лев. 6, 26; срв. 10, 14 при жертвѣ грѣха мясо жертвеннаго животнаго (кромѣ крови и тука) шло въ пользу священниковъ, которые и потребляли его во дворѣ скинии („въ священномъ мѣстѣ“), то совершенно невозможно отрицать тутъ яснаго указанія пророка на жертву грѣха. Последняя называется *chattath*, и пророкъ въ первой половинѣ своего изреченія, гдѣ онъ говоритъ о кормленіи священниковъ, употребляетъ этотъ ритуальный терминъ, очевидно, метафорически называя именемъ жертвы самый жертвенный матеріалъ. Пророкъ употребляетъ слово *chattath*, которое обозначаетъ *грѣхъ* и *жертву грѣха*, въ фразѣ *chattath ammi akelu*, очевидно, въ двойственномъ значеніи, такъ что онъ вкушеніе мяса жертвы грѣха обозначаетъ, какъ *яденіе или полощеніе грѣховъ народа*¹⁾. При этомъ вѣроятно не безъ намѣренія про-

¹⁾ *Keil*, 58. *Wellhausen* (Proleg. 73—74) называетъ такое истолкованіе даннаго мѣста „поразительною утонченностью толкователей“ и прибавляетъ, что грѣхъ и преступленіе, о которыхъ говоритъ въ данномъ стихѣ Осія, это жертвенный культъ вообще въ томъ видѣ, какъ онъ отправлялся народомъ (8, 11; Ам. 4, 4); „во всемъ отрывкѣ, говоритъ онъ, пророкъ обосновываетъ рѣзко заостренный здѣсь упрекъ священникамъ въ томъ, что они пренебрегаютъ торою и поощряютъ привязанность народа къ суевѣрному и развратному культу“. Что священники пренебрегали торою Іеговы, это ясно сказано въ ст. 6. Что культъ, какъ онъ отправлялся народомъ, былъ безнравственнымъ, это тоже ясно изъ того, что по слову него говоритъ Осія въ 11—18 ст. разсматриваемой главы. Но ни на чемъ не основано заключеніе, будто въ данномъ мѣстѣ пророкъ въ прямомъ смыслѣ говоритъ о культѣ самомъ по себѣ, какъ о грѣхѣ, которыми жили (питались) священники. Уже извѣстно, какъ пророкъ Осія смотритъ на культъ (3, 4; 6, 6; 9, 3—5). Въ данномъ случаѣ пророкъ не дѣлаетъ противоположенія между торою и культомъ въ томъ смыслѣ, что торою исключается культъ, а „обосновываетъ свой упрекъ священникамъ“ тѣмъ, что они не обращаютъ вниманія на нравственно-вос-

рокъ и для выраженія „кормленіе“ священниковъ отъ жертвы грѣха употребилъ тотъ же глаголъ, который употребленъ и въ предписаніи закона: *achal* (Лев. 6, 26; 10, 17 срв. Ос. 4, 1; 8, 13, такъ же: 1 Цар. 2, 12—14; Іез. 44, 27). Первая половина 8 ст. такимъ образомъ заключаетъ въ себѣ ясно формилированный упрекъ священникамъ къ томъ, что они смотрятъ на свою службу не какъ на серіозную, Богомъ порученную имъ, воспитательную работу, а всего лишь какъ на источникъ существованія. Что священники, современные пророку, способны были такъ унизить себя и свое высокое званіе, нѣтъ ничего удивительнаго послѣ того, что мы знаемъ о нихъ изъ словъ того же пророка (6, 9). Люди, не считавшіе униженнымъ для своего положенія разбойничій промыселъ, оставались только вѣрными самимъ себѣ, если дѣлали и изъ священнодѣйствій доходный промыселъ¹⁾.

питательную задачу своего призванія,—не только пренебрегаютъ нравственнымъ руководствомъ народа, но и сознательно желаютъ грѣховъ народа. И рѣшительно непонятно, почему такое толкованіе болѣе утончено, чѣмъ предлагаемое самимъ *Wellhausen*’омъ, по которому пророкъ обвиняетъ священниковъ за то, что „они пренебрегаютъ торою и поощряютъ народъ къ суевѣрному и развратному культу?“ При этомъ толкованіи остается необъяснимымъ, въ чемъ собственно упрекаетъ пророкъ священниковъ: въ томъ ли, что они поощряли въ своихъ корыстныхъ видахъ безпутный и суевѣрный культъ народа (т. е., культъ извращенный народомъ)? или въ томъ, что они *вопреки* торѣ, запрещавшей культъ вообще или не заключавшей въ себѣ узаконеній касательно его, однако, ратовали за культъ? Въ первомъ случаѣ обличительныя слова пророка конечно, не заключаютъ въ себѣ отрицанія культа самого по себѣ, а имѣютъ въ виду лишь его профанацію (суевѣріе и безнравственность въ культѣ). Второе допущеніе неприемлемо потому, что пророкъ называетъ культъ „грѣхомъ народа“, тогда какъ, по предлагаемому толкованію, онъ былъ въ большой степени грѣхомъ самихъ священниковъ, какъ сознательное нарушеніе воли Іеговы, данной въ торѣ и какъ злоствое вовлеченіе народа въ преступленіе противъ Бога (*Sellin*, I, 160—161; *Honolacker*, 46).

¹⁾ Возраженіе *Köhler*’а (*Lehrbuch d. Biblisch. Geschichte A. T. II*, 2, 33), что священники получали лишь незначительный доходъ отъ жертвы грѣха, не опровергаетъ сдѣланнаго объясненія 4, 8: чѣмъ меньше извлекалось дохода изъ жертвы грѣха, тѣмъ больше было побужденій



Вторая половина стиха есть объяснение первой: такъ какъ священники извлекаютъ пользу изъ грѣховъ народа, то, естественно, они не со скорбью (какъ нужно было бы ожидать), а съ удовольствіемъ взираютъ на грѣховную жизнь народа. Слѣдовательно, въ этой половинѣ стиха указывается на моральныя преступленія народа, требующія ритуальнаго очищенія (прощенія)¹⁾.

Послѣ разсмотрѣнныхъ изреченій о жертвѣ грѣха есть полное основаніе полагать, что и въ выраженіи пр. Осіи 8, 11 рѣчь идетъ о той же жертвѣ. Дважды употребленное

для алчныхъ священниковъ желать и содѣйствовать ихъ увеличенію. И если, какъ допускаетъ Wellhausen (*Proleg.* 74), въ данномъ мѣстѣ выраженіе „ѣсть“ равносильно *жить отъ жертвы*, то слова пророка, что священники кормятся грѣхами народа, свидѣтельствуютъ о томъ, какъ широка и популярна была среди народа жертва грѣха и какая слѣдовательно, вмѣстѣ съ тѣмъ доходная, въ самомъ дѣлѣ, была эта статья для корыстныхъ священниковъ.

¹⁾ То обстоятельство, что во второй половинѣ стиха пророкъ говоритъ не объ *ascham*, а объ *awon* (вина и жертва повинности), каковое слово не есть техническое выраженіе изъ культовой терминологіи, не можетъ служить основаніемъ для истолкованія первой половины ст. въ смыслѣ Wellhausen'a (*Proleg.* 74). *Awon* есть обозначеніе грѣха вообще, какъ неправды, кривды, вины, подлежащей наказанію или даже обозначеніе самого *наказанія* (Быт. 4, 13). Въ этомъ значеніи оно родственно *ascham* по смыслу и можетъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ обозначать (какъ и *ascham*) такого рода грѣховность народа, которая влечетъ за собою необходимость ритуальнаго наказанія, эквивалентомъ котораго по Р. С. и будетъ жертва повинности. Возраженіе, что употребленное въ 1-й половинѣ ст. слово *chattath* до самаго плѣна въ другихъ мѣстахъ нигдѣ не употребляется для обозначенія жертвы грѣха, устраняется наблюденіемъ, что а) этого употребленія мы не находимъ ни у одного пророка и послѣ Іезекіиля, в) что и о мирной жертвѣ до плѣна упомянуто только одинъ разъ пророкамъ Ам. 5, 22, г) что рѣдко упоминаются въ это время и древне-израильскіе праздники, и однако никто не сомнѣвается, что все это существовало уже раньше плѣна. Предположеніе (*Marti*, 113—114), что подъ *chattath* разумѣются деньги, которыя взымались, будто бы, съ народа священниками въ качествѣ судебныхъ штрафовъ, рѣшительно ни на чемъ не основано. Такимъ образомъ, несомнѣнно, жертва грѣха была очень распространеннымъ видомъ жертвоприношеній и совершалась во дни Осіи въ духѣ Р. С.; срв. Зах. 9, 15 (*Sellin*, I, 161).

пророкомъ изреченіе שׁוֹטֵט справедливо для избѣжанія тавтологіи понимать въ 1-й части ст. въ формѣ *Piel שׁוֹטֵט* („для очищенія грѣха“), во 2 й въ формѣ *Kal שׁוֹטֵט* („для грѣховъ“)¹⁾. Что жертва грѣха и искупительное значеніе ея священнодѣйствія были извѣстны во дни пророковъ, на это указываетъ и изреченіе Амоса 3, 14: „въ тотъ день, когда я взыщу съ Израиля за преступленія его, взыщу и за жертвенники въ Веоилѣ, и *отсѣчены будутъ роги алтаря*²⁾ и *падутъ на землю*“. Если бы пророкъ въ данномъ мѣстѣ сказалъ просто о разрушеніи жертвенниковъ веоильскихъ, то это (какъ 7, 9; Ос. 3, 4; 9, 4) обозначало бы только предсказаніе о прекращеніи незаконнаго израильскаго культа вообще. Подробность же объ отсѣченіи роговъ алтаря, намѣренно выдѣленная пророкомъ изъ рѣчи о разрушеніи алтарей, ясно указываетъ, что съ нею пророкъ соединялъ особенный смыслъ или чрезвычайную угрозу. Заключенная между двумя изреченіями о судѣ, (ст. 14 и 15) угроза, что алтарь лишится роговъ своихъ, можетъ въ устахъ Амоса обозначать лишь одно: въ тѣ дни и при такихъ тяжелыхъ обстоятельствахъ, когда откроется судъ Божій надъ Израилемъ и когда народу особенно необходима была бы сила роговъ жертвенника, эта сила падетъ на землю, исчезнетъ вмѣстѣ съ разрушеніемъ жертвенника. Совершенно ясно, что пророкъ разумѣетъ въ этомъ случаѣ жертвоприношеніе за грѣхъ съ тою частностью въ ея совершеніи, которая касается очистительнаго символа этой жертвы, именно—помазанія кровью жертвеннаго животнаго роговъ жертвенника. Ни при жертвѣ всесоженія, ни при жертвѣ повинности (*ascham*) не было

¹⁾ *Orelli*, 27; *Billeb*, 39.

²⁾ Единств. число *hammisbbeach* послѣ предшествующаго множественнаго числа קִרְבָּנֵי־עֹלֹת (за жертвенники) есть единственное родовое (*Keil*, 189), а не указываетъ на одинъ какой-нибудь, какъ бы главный, жертвенникъ въ Веоилѣ среди многихъ, бывшихъ тамъ.



предписано такого помазания, и только при *chattath* очищающую силу крови соединяли не просто съ ея пролитіемъ или изліаніемъ около жертвенника, но и съ помазаніемъ ею жертвенныхъ роговъ (см. Лев. 4, 30—31; срв. ст. 34. 35). И все изреченіе пророка есть предсказаніе о томъ, что вмѣстѣ съ другими жертвами Израиль лишится той жертвы, къ которой онъ обычно прибѣгаетъ для очищенія отъ грѣха и полученія прощенія ¹⁾ т. е. жертвы, указанной Р. С. ²⁾.

¹⁾ Не будетъ ошибкою предположить, что вмѣстѣ съ этимъ значеніемъ роговъ жертвенника пророкъ разумѣлъ и ихъ значеніе, какъ мѣста убѣжища для преступниковъ (срв. 3 Пар. 1, 50).

²⁾ Насколько это мѣсто сильно въ рѣшеніи вопроса объ отношеніи культа современниковъ Амоса къ узаконеніямъ Р. С., можно судить потому, что *Wellhausen* (*Skizzen*, V, 7 срв. *Nowack*, толков. на ст. 14), который въ другихъ случаяхъ цѣликомъ принимаетъ угрозу о разрушеніи святилищъ сѣвер. ц. (наприм., *Ibid.* 88, 103), просто выбрасываетъ (кромѣ первой фразы) весь ст. 14-й, а въ объясненіи (*ibid.* 77) этого оказывается въ силахъ привести буквально лишь такія соображенія: „можно ли приписать Амосу мысль, что испорченность аристократіи въ Самаріи должна быть отомщена на жертвенникахъ Веиля? Ибо онъ и раньше говорилъ исключительно о сумасбродномъ поведеніи Самаріи, равно и потомъ въ ст. 15 онъ опять въ Самаріи (?), а не въ Веилѣ, какъ это должно было быть по ст. 14^в. Ясно, что ст. 14^в стоитъ совершенно внѣ всякой связи“. Для того только, чтобы устранить свидѣтельство, опасное для его теоріи о культѣ, *Wellhausen* не оспаривается предъ явно невѣрною передачей мысли пророка. Конечно, странно было бы, если бы разрушеніе веильскихъ, жертвенниковъ пророкъ относилъ къ испорченности жителей Самаріи, какъ къ причинѣ, но онъ, говоря о судьбѣ жертвенниковъ веильскихъ и не устанавливаетъ такой связи. *Исключительно* о Самаріи рѣчь у пророка только въ ст. 9—12. Съ 13 же ст. идетъ новый отдѣлъ пророческой рѣчи, начинающійся и особымъ обращеніемъ: „слушайте, и засвидѣтельствуйте *дому Іакова*“. 14 ст. говоритъ о имѣющемъ открыться судѣ Іеговы надъ *всѣмъ* Израилемъ, и въ частности надъ Веилемъ (его жертвенниками). Въ 15 ст., о которомъ *Wellhausen* говоритъ, что и въ немъ пророкъ ведетъ рѣчь о Самаріи, *ни единымъ словомъ не упомянута Самарія*; тамъ предсказывается лишь о разрушеніи домовъ зимнихъ и лѣтнихъ, украшенныхъ слововою костью, очевидно, — въ Веилѣ, гдѣ былъ царскій дворецъ (Ам. 7, 19), конечно, не единственный въ городѣ богатый и украшенный (подобно домамъ въ государственной столицѣ сѣверн. цар. Самаріи ст. 12). Есть связь ст. 14 и со стихами, говорящими объ испорченности „аристократіи самарійской“, только не такая, которую въ интересахъ

Причемъ фактъ существованія основной идеи ритуальнаго закона о чистомъ и нечистомъ, глубоко проникавшей (идеи) въ душу пророка и жизнь народа, удостовѣренъ пр. Осіей такъ, что едва ли кто изъ послѣднихъ писателей могъ выразиться о немъ болѣе сильно. Очевидно, пророкъ жилъ въ такое время, когда въ сѣв. ц. дѣйствовали въ качествѣ очень давняго закона торы „законъ святости“ (Лев. 17-26 гл.), который критикой относится ко временамъ плѣна вавилонскаго.

На основаніи всего до сихъ поръ сказаннаго о духовной сторонѣ культа мы можемъ представить воззрѣнія пр. Амоса и Осіи на ритуальную чистоту въ такихъ положеніяхъ: а) Іегова—святой среди Израиля (Ос. 11, 6); б) пребываніе Его среди Своего народа дѣлаетъ землю Израиля чистою; въ противоположность ей всякая другая земля есть нечистая (Ам. 7, 17), в) все, возносимое Богу, становится чистымъ; неосвященное такимъ принесеніемъ, нечисто и оскверняетъ челоуѣка (Ос. 9, 3—4). Отсюда, безпощадное и съ высочайшимъ напряженіемъ гнѣва провозносимое осужденіе у пророковъ религ. проституціи (Ам. 2, 7; Ос. 4, 13—14). Все это съ до-

хода своихъ мыслей предполагаетъ *Wellhausen*: Веиль, гдѣ было главное святилище, золотой телецъ, жертвенники, временная резиденція царя и главнаго священника (Ам. 7, 13; Ос. 10, 5), привлекалъ къ себѣ вниманіе преимущественно предъ всѣми прочими мѣстами богослужбныхъ собраній Израиля и въ этомъ смыслѣ былъ роковымъ городомъ для него; изъ него шла и учрежденіями его поддерживалась религіозная и нравственная испорченность всего сѣв. ц., въ томъ числѣ и „самарійской аристократіи“. Не за испорченность „самарійской аристократіи“ обречены были жертвенники Веиля на разрушеніе, а *потому, что* жертвенникъ веильскій прямо или косвенно былъ источникомъ этой испорченности. Впрочемъ *Touzard*, 31 не находитъ необходимымъ подвергать сомнѣнію подлинность разсматриваемаго выраженія, даже если ст. 15 будетъ отнесенъ къ Самаріи: нѣтъ, по его мнѣнію, ничего неестественнаго въ томъ, что пророкъ, говоря въ 12 ст. о Самаріи, какъ о государственной столицѣ, въ 14 ст. предсказываетъ наказаніе Веилю, столицѣ религіозной; а въ 15 ст. снова отъ этой послѣдней возвращается къ Самаріи.



стовѣрностью показываетъ, что положеніе „кн. Завѣта“ (Исх. 22, 31): „будете у Меня людьми святыми (=людьми, „Мнѣ посвященными“) не составляетъ противорѣчія общему уровню религиозныхъ воззрѣній допророческаго времени¹⁾; рядомъ съ повелѣніемъ приносить начатки плодовъ и первенцевъ положеніе это въ разъясненіи пр. Осіи (9, 3—4) обращается въ требованіе ритуальнаго освященія народа Божія; то, что въ Исх. 22, 29—30; 34, 19, 26 говорится просто о принесеніи Иеговѣ или „въ домъ Господень“, очевидно, имѣло рядомъ съ собою дополнительную редакцію въ другомъ законодательствѣ, которое упомянуто пр. Осіей въ той его части, которая касалась освѣщенія начатковъ плодовъ и которая, очевидно, знакома была пророкамъ въ полномъ видѣ т. е. и въ той части, которая говоритъ о посвященіи Иеговѣ первенцовъ изъ народа, а черезъ нихъ и самого народа (Числ. 8, 16, 17; 18, 15).

Десятины. Кромѣ жертвъ и праздниковъ нашимъ пророкамъ извѣстны изъ культовыхъ дѣйствій десятины (Ам. 4, 4) и приношеніе начатковъ плодовъ „въ домъ Господень“ (Ос. 9, 4).

а) У Ам. 4, 4, читаемъ: „приносите десятины ваши хотя черезъ каждые три дня“. Пророкъ говоритъ о культовой практикѣ давняго происхожденія и твердо сохраняемой въ его дни. Рѣчь его, какъ и во всемъ отдѣлѣ 4, 4—5, проникнута здѣсь ироніей²⁾: современники пророка очень точны

¹⁾ Какъ думаютъ Smend, Lehrbuch, 282; Wellhausen, Jahrb. für d. Theologie, 1876 p. 558—559 и др.

²⁾ Утвержденіе Wellhausen'a (Skizzen, V, 78), что Амось не превеличиваетъ ревность богомольцевъ, а описываетъ безъ всякой ироніи просто обычай своего времени,—который состоялъ въ томъ, что утромъ по прибытіи въ Веилъ богомольцы приносили жертву, а день спустя (на третій день) вносили десятину, не подкрѣплено вѣскими доводами. а) Если пророкъ говоритъ безъ ироніи о томъ, что было *въ обычаѣ* и имѣлъ въ виду всего только и сказать, что жертвы Израиля противны Иеговѣ, то совершенно непонятна обстоятельность, съ которой онъ перечисляетъ

въ исполненіи культовыхъ обязанностей; усердны они и въ точномъ соблюденіи закона о десятинахъ,—думая этою лицемѣрною исправностью замѣнить отсутствіе нравственной чистоты и благоговѣйной настроенности. Но по приговору Божію—это усердіе бесполезно. Если бы израильтяне приносили десятины сверхъ требуемаго закономъ, чрезъ *каждые три дня*, Иегова не приметъ ихъ. Пророкъ не говоритъ, какъ требуетъ законъ приносить десятины и какъ ихъ дѣйствительно приносили въ его время, конечно, потому что не имѣлъ въ этомъ нужды, трактуя о томъ, что наблюдалъ лично. Но уразумѣть рѣчь пророка легко. Ни декалоги, (оба), ни „книга Завѣта“ ничего не говорятъ о *десятинахъ*. О нихъ мы встрѣчаемъ упоминаніе лишь въ законодательствѣ Лев. 27, 30; 31, 33 срв. Числ. 18, 20 и дал. и Втор. 14, 22—29 срв. 12, 6; 26, 12—14. Очевидно, пророкъ могъ имѣть въ виду только узаконенія этихъ книгъ. Причемъ, если бы упоминаніе пророка о десятинахъ не сопровождалось пролическимъ указаніемъ срока принесенія ихъ („хотя чрезъ каждые три дня“), можно было бы не сразу догадаться, какой изъ законодательныхъ памятниковъ подразумѣваетъ пророкъ. Сопоставленіе же словъ пророка съ *Втор. 14, 28 и 26, 12*—показываетъ, что пророкъ имѣетъ въ виду именно этотъ законъ, законъ о такъ называемой второй десятинѣ¹⁾ и подразумѣвая его, построитъ свое обличеніе такъ: какъ требовалъ законъ, вторая десятина приносилась израильтя-

жертвы и такія подробности, какъ то, какую жертву приносили паломники „по прибытіи въ Веилъ“ и на какой день послѣ этого они приносили десятины, обстоятельность и подробности, не прибавляющія рѣшительно ни одной пояснительной черты къ главной мысли пророка. б) Какъ и у Іер. 37, 21 при יָמֵי (день), частица לְ при בֵּקֶרֶתъ есть *distributivum* и значитъ именно: „каждое утро“ срв. Ис. 33, 2; Іов. 7, 18 (выраженіе „утромъ“, „по утра“ переводится *babbar*, Числ. 28, 4), соответственно съ этимъ יָמֵי לְשֶׁלֶשֶׁתъ можетъ обозначать только „каждые три дня“ (Hoopacker, 235).

¹⁾ Keil, Klein. Proph., 193—194; Археологія § 71, III, 423.



нами чрезъ каждыя *три года*, но, еслибы они стали приносить ее чрезъ каждыя *три дня*, то и тогда она была бы негодна Іеговѣ, какъ совершаемая безъ всякаго участія сердца.

б) Упомянутое о приношеніи первыхъ плодовъ земли „въ домъ Господень“ мы находимъ у пророка Осія въ 9, 9 въ разсмотрѣнномъ уже выраженіи: „хлѣбъ ихъ для души ихъ, и въ домъ Господень онъ не войдетъ“. Очевидно, пророкъ говоритъ прежде всего о невозможности для Израиля въ плѣну выполнить повелѣнія Божія, записаннаго въ Исх. 22, 29—30; 23, 19; 34, 25 (книга Завета и первый декалогъ: „начатки плодовъ земли твоей приноси въ домъ Господа Бога твоего“). Но, какъ мы видѣли, это приношеніе имѣло, по объясненію пророка, особенное значеніе, неотмѣченное въ законодательствѣ указанныхъ отдѣловъ кн. Исходъ (по крайней мѣрѣ въ томъ видѣ, какъ этотъ отдѣлъ принимается критикой). Въ послѣднихъ дано лишь краткое предписаніе, чтобы начатки плодовъ были приносимы въ домъ Господень. Для чего—необъяснено. Во дни пророка Осія хорошо знали, для чего. Начатки плодовъ должны были вноситься въ домъ Господень для того, чтобы чрезъ этотъ богослужебный актъ получала религиозное освященіе вся пища народа Божія: только освященная въ храмѣ предъ лицомъ Іеговы въ видѣ начатковъ земли, она становилась чистою: въ противномъ случаѣ вкушающіе ее принимали нечистое и осквернялись. Въ данномъ случаѣ прор. Осія стоитъ всецѣло на той же точкѣ зрѣнія, на которой стоитъ и прор. Іезекіиль (срв. Іезек. 4, 13), этотъ жрецъ въ мантии пророка¹⁾, который материализировалъ, будто бы, древне-пророческую идею святости (морали) въ понятіе ритуальной чистоты. Какъ видимъ, „материализація“ эта сдѣлана гораздо раньше.

¹⁾ По характеристикѣ *Wellhausen'a*, Prolegomena, 60.

Жертвенный матеріаль. Въ связи съ упоминаемъ различныхъ жертвъ пророки Амосъ и Осія (поскольку на то вызывало теченіе ихъ проповѣди) называютъ изъ жертвеннаго матеріала, правда, не многое, но то же, что предписано было въ законодательныхъ книгахъ. Какъ о матеріалѣ для жертвы кровавой пророки упоминаютъ: Осія (5, 6)—объ овцахъ—(tzoṣ—мелкій скотъ, Лев. 1, 10), волахъ (bakaḡ—рогатый скотъ Чис. 8, 8),—Амосъ 5, 22—откормленныхъ тельцахъ (merija, срв. Лев. 1, 3. 4. 10; 3, 1. 6 и друг.). Изъ растительныхъ жертвенныхъ веществъ упомянуты только хлѣбъ (Ос. 9, 4. 11), вино и ладанъ (Ос. 11, 2).

Пѣніе и музыка. Богослужебныя собранія, во время которыхъ совершались жертвоприношенія, сопровождались пѣніемъ и игрою на музыкальныхъ инструментахъ, какъ ясно изъ Ам. 5, 23; 8, 10. Въ обоихъ случаяхъ пророкъ говоритъ о священномъ пѣніи и музыкѣ: въ первомъ случаѣ это слѣдуетъ (ст. 23 въ связи съ предшест. 21—22) изъ требованія Іеговы удалить пѣніе и музыку *отъ Него* т. е. прекратить ее при служеніи Ему; во второмъ—изъ параллельнаго сопоставленія пѣнія пѣсень съ праздничнымъ веселіемъ „обращу *праздники* ваши въ сѣтованіе и всѣ *пѣсни* ваши въ плачь“). Важно при этомъ отмѣтить, что на богослужебное пѣніе и музыку пророкъ смотритъ не только, какъ на обычай своего времени, но относитъ его происхожденіе ко временамъ, признаваемымъ Библіей періодомъ цвѣтущаго состоянія культа, такъ какъ онъ соединяетъ богослужебное употребленіе музыки и пѣнія съ именемъ псалмопѣвца Давида. Обличая предосудительное поведеніе израильскихъ вельможъ, пророкъ въ числѣ другихъ недостатковъ ихъ пресыщенной и безпечной жизни указываетъ на то, что „они поютъ подъ звуки гуслей, думая, что владѣютъ музыкальнымъ орудіемъ, какъ Давидъ“ (Ам. 6, 5). Сравненіе „какъ Давидъ“—ироническое, но въ немъ дано выразительное напоминаніе о роли царя Давида въ исторіи библейскаго богослуженія. Ссылка на Давида пока-



зываетъ, что музыкальное искусство царя-псалмопѣвца съ давнихъ поръ вошло въ поговорку. Конечно, у пророка рѣчь не о богослужбныхъ собраніяхъ израильской знати, а о роскошныхъ пирахъ, которыми они услаждали себя. Но отсюда заключать¹⁾, что здѣсь говорится о Давидѣ, какъ о творцѣ свѣтскихъ, а не духовныхъ пѣсенъ, рѣшительно возбраняетъ прямой смыслъ ироническаго выраженія (съ еврейск.) „какъ Давидъ, они изобрѣли музыкальные инструменты“. Разъ пророкъ съ горькой насмѣшкой называетъ вельможъ израильскихъ (6, 6с) подражателями Давида въ *изобрѣтеніи* музыкальныхъ инструментовъ, то, очевидно, онъ имѣлъ при этомъ въ виду опредѣленный историческій фактъ изъ жизни Давида, когда этотъ царь особеннымъ образомъ установилъ музыкальныя орудія для пѣнія подъ ихъ аккомпаниментъ священныхъ пѣсеней²⁾. Если мы поставимъ рядомъ съ разсматриваемымъ изреченіемъ слова самого Давида (1 Пар 23, 5): „назначены четыре тысячи прославляющихъ Господа на (музыкальныхъ) *орудіяхъ* (*abaqelim*), которыя *Я сдѣлалъ* для прославленія“, то ясно поймемъ, что въ словахъ пророка, брошенныхъ въ лицо преступныхъ вельможъ, послѣдніе слышали имъ извѣстное напоминаніе о праведномъ царѣ-пѣснопѣвцѣ, который первый положилъ начало священному пѣнію подъ звуки музыкальныхъ инструментовъ при богослуженіи (срв. еще 2 Пар. 29, 26). Горькая иронія пророка послѣ этого становится ясною: какъ Давидъ установилъ для прославленія своего небеснаго Бога струнныя орудія и музыку, такъ и сановники израильскіе ввели пѣніе

¹⁾ Какъ дѣлаетъ *Wellhausen*, *Skizzen*, V, 84.

²⁾ Выраженіе *qcelej schir* (орудія пѣсни) по точной связи съ *happoretim al ppi* (поощіе вздорно подъ звуки арфы“), нельзя повимать въ смыслѣ „или пѣсенъ, или мелодій“, ибо тогда слово *qcelej*, сообщающее опредѣленное значеніе слову *schir*, утрачиваетъ всякій смыслъ, а сообразно со всѣми правилами экзегесиса надо понимать именно музыкальные инструменты, подъ звуки которыхъ можно было пѣть пѣсни (*Юмеровъ*, 118).

и музыку для своего бога—чрева¹⁾. Свидѣтельство это очень важно. Оно показываетъ, что упоминаемая пророкомъ пѣніе и музыка, которыми сопровождалась недостойная богослужбныя священнодѣйствія современниковъ пророковъ (Ам. 23; 8, 10), свое происхожденіе вели отъ славнаго и богодохновеннаго царя Давида и что храмовое богослуженіе, описанное въ кн. Паралипоменонъ, не есть измышленіе составителя Р. С.

Утварь церковная. Изъ нея кромѣ жертвенниковъ съ упомянутыми выше особеннаго значенія рогами пр. Амось не прямо, но достаточно опредѣленно намекаетъ на жертвенныя чаши. Продолжая обвиненіе израильскихъ сановниковъ въ ихъ празднои и разгульной жизни, пророкъ (6, 6) говоритъ, что они „пьютъ вино изъ чашъ“. Пророкъ употребляетъ для обозначенія „чашъ“ наименованіе, которое носитъ въ богослуженіи особенныя чаши—*miseraq*. Это были чаши очень большихъ размѣровъ, употреблявшіяся, какъ мы говорили, при жертвенникѣ для собиранія крови жертвенныхъ животныхъ и кропленія ею (*miseraq* отъ глаг. *saraq*—брызгать, кропить), иначе называвшіяся *aggan* (Исх. 24, 6)²⁾. Смыслъ пророческаго изреченія такой: распущенные вельможи израильскіе пили вино такими чашами, которыя по вмѣстимости могли бы выполнить назначеніе жертвенныхъ чашъ (кропильницъ). Если же взять это обличеніе рядомъ съ выясненнымъ содержаніемъ предшествующаго стиха, тогда близко весьма правдоподобное предположеніе, дѣлаемое *Keil*’емъ³⁾, что пророкъ, говоря о *чашахъ*, изъ которыхъ пили вино вельможи его времени, намекаетъ на историческій фактъ (Числ. 7 гл.) принесенія серебряныхъ чашъ началь-

¹⁾ *Keil*, 214; *W. Liedel*, *Alttestamentliche Untersuchungen*, Leipzig, 1902, 36.

²⁾ *Юмеровъ*, 119; *Orelli*, 75; *Keil*, 214.

³⁾ *Keil*, 221; *Orelli*, 79; *Oettli*, *der Kultus*; *Tesch* и др.



никами родовъ (тоже ст. 6—вельможами) при освященіи жертвенника, чтобы тѣмъ поставить въ рѣзкую противоположность одно къ другому религиозно-нравственное настроеніе тѣхъ и другихъ вельможъ: въ то время, какъ благочестивые радоначальники Израиля Моисеевой поры принесяніемъ серебряныхъ жертвенныхъ чашъ подтвердили свою ревность къ служенію Іеговѣ, князя его (пророка) времени заботятся также ревностно о своемъ богѣ-чревѣ.

Погребальные обычаи. У Осіи 9, 4 упоминается о „похоронномъ хлѣбѣ“. Сказавъ о томъ, что въ чужой землѣ Израиль лишень будетъ возможности совершать богослуженіе, пророкъ замѣчаетъ, что жертвы его тамъ (если бы они вздумали ихъ совершать) будутъ для него, какъ хлѣбъ печали (букв. „печалей“ לֶחֶם אֲנָח), какъ хлѣбъ похоронный. „Хлѣбъ похоронный“ есть ритуальный терминъ, взятый пророкомъ изъ Втор. 26, 14 (D¹)²) и обозначающій хлѣбъ, который употреблялся при похоронныхъ вечерахъ (срв. Числ. 19, 14—16; 31, 19). Пояснительное добавленіе, что „всѣ, которые будутъ ѣсть его, осквернятся“, указываетъ на то, что пророкъ въ данномъ вопросѣ стоитъ на точкѣ зрѣнія Р. С., указывающаго правила нечистоты отъ соприкосновенія съ мертвыми: домъ, въ которомъ находился умершій, по зако-

¹) Болѣе обоснованный переводъ $\text{לֶחֶם אֲנָח לְלֵבָבְךָ}$ — „это, какъ хлѣбъ людей въ траурѣ будетъ для нихъ“. См. подробно *Бродовичъ*, 314 316, *Hoosacker*, 86—88.

²) Ясно, что такъ называемое основное ядро пятсквижя (D¹) хорошо извѣстно было въ 8 ст. и значитъ, замѣчаніе *Wellhausen'a* по поводу Ам. 8, 10 (гдѣ говорится о возложеніи Іеговой въ день „наказанія на чресла вретница и плѣши на всякую голову“), будто пророкъ не зналъ узаконенія Втор. 14, 1 (запрещающаго выстригать волосы надъ глазами во дни печали), невѣрно. Кромѣ того не надо забывать, что, употребивъ выраженіе о плѣши, пророкъ вводитъ намекъ на обычай своихъ современниковъ здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ лишь въ угрозѣ, которая можетъ выразить только такую мысль: сдѣлавшійся языческимъ, народъ будетъ подобенъ язычникамъ и въ несчастіи и траурѣ т. е. *по-язычески* выразить и печаль свою (см. *Oettli*, *Der Kultus*, 15—16).

ну, былъ нечистъ со всѣмъ, что въ немъ есть, въ продолженіи семи дней (Лев. 21, 1; 22, 4 срв. Іер. 16, 5—7; Іезек. 24, 17—22; Тов. 4, 17. 18).

Культовый персоналъ. Изъ сказаннаго доселѣ (по разнымъ поводамъ) о священствѣ въ с. ц. видно, что іерархическій строй въ этомъ царствѣ не отличался отъ законнаго строя іуд. ц. и былъ, какъ и все другое въ культѣ, его уродливой копіей. Съ увѣренностью можно говорить, что Амасія, съ которымъ имѣлъ столкновеніе пр. Амосъ, игравъ роль первосвященника при веилъскомъ святилищѣ. И въ этомъ можетъ указывать (косвенно) то, что онъ, во 2-хъ, служилъ при главномъ святилищѣ, которое считалось ~~главнымъ~~ средоточіемъ всего с. ц.—въ Веилѣ (по слову пророка Ам. 7, 10: „среди дома Израиля“), и во 2-хъ, то обстоятельство, что онъ, очевидно, былъ близкимъ лицомъ къ царю и верховнымъ охранителемъ религиозно-общественныхъ интересовъ противъ дѣйствительныхъ или мнимыхъ посягательствъ на нихъ. Существованіемъ въ с. ц. первосвященника объясняется и упоминаніе прор. Осіей *въ качествѣ культовой принадлежности ефода* (Ос. 3, 4)²).

¹) *Keil*, 221; *Orelli*, 79; *Oettli*, *der Kultus*, *Tesch* и др.

²) Какъ вездѣ въ сваяч. Пис., такъ и здѣсь нельзя подѣ *ефодомъ* понимать чувственнаго изображенія Іеговы (какъ утверждаютъ, начиная съ *Vatke*, *Die Biblisch. Theol.*, I. 233—235. 266—272 и др., почти всѣ библеисты-теоретики). Для такого пониманія нѣтъ сколько нибудь внушительныхъ доводовъ: во 1-хъ, единственное филологическое основаніе,—выраженіе у Ис. 30, 22: „окладъ идоловъ“ כִּתְרֵי אֱלֹהִים (откуда заключаютъ, что сначала *ефодъ* значилъ идолъ въ окладѣ, а впоследствии сталъ обозначать прямо *идолъ*)—несостоятельно: въ давномъ мѣстѣ именно и говорится объ „окладѣ“, а не о самомъ идолѣ, который названъ здѣсь כִּתְרֵי (*E. König*, *Hauptp.* 60. 69); во 2-хъ, и вездѣ, гдѣ упоминается *ефодъ*, онъ обозначаетъ „одежду“, даже тамъ, гдѣ онъ называется рядомъ съ идоломъ (Суд. 8, 27; 17, 18 гл.; 1 Цар. 21, 9; 23, 6. 9; 30, 7); въ 3-хъ, въ разсказѣ Суд. 17. 18 гл., на который особенно часто ссылаются критики, съ преимущественною силою подчеркивается именно *самостоятельное* значеніе ефода рядомъ съ *pessel* (истуканъ) и *massekah* (литой кумиръ) и именно



Что касается священства, то, отрѣшаясь отъ печальной картины нравственной распущенности священниковъ с. ц., стоящей въ связи съ религіознымъ паденіемъ всего Израиля, пророки принципиально имѣютъ о немъ высокое мнѣніе, и въ отрицательныхъ сужденіяхъ о священникахъ-современникахъ даютъ основаніе заключать, что тѣ ихъ права, о которыхъ они упоминаютъ, позаимствованы тоже изъ законнаго культа. а) Пр. Осія считаетъ священство въ его идеалѣ божественнымъ учрежденіемъ и священническое званіе высокимъ дѣломъ священнодѣйствія предъ лицомъ Іеговы (4, 6 срв. Лев. 16, 5). б) Священники, по слову пророка, суть стражи и блюстители закона Іеговы, обязанные помнить его и въ немъ наставлять народъ (ср. ст. 8), т. е. должны соединять въ своихъ рукахъ право, опредѣленное закономъ (Лев. 10, 11; Вт. 31, 9—13; 33, 10. 17. 18). в) Священникамъ принадлежало право суда. Неясное съ перваго взгляда выраженіе Ос. 4, 4: *и твой народъ, какъ спорящій со священникомъ*, можно понимать только въ отно-

въ связи съ усиленнымъ и многократнымъ упоминаніемъ о священникѣ и его центральной роли при совершеніи богослуженія въ домѣ Мухи, что вынуждаетъ видѣть въ ефодѣ *священническую одежду* (подробно объ этомъ см. *О. Я. Покровский*, Раздѣленіе царства еврейскаго, 306—312; *Пальмовъ* § 2, 132—146, гдѣ указана и вся литература вопроса). Поэтому, если Р. С. не знаетъ смысла термина „ефодъ“ (Wellhausen, Proleg. 147) и „смѣшиваетъ“ *ephod rahab* (идоль изъ золота) и *ephod bad* (льняной), то это значитъ не то, будто за отдаленностью времени своего появленія, онъ утратилъ память о первоначальномъ значеніи *ephod* (идоль), а то, что такого значенія ефодъ никогда не имѣлъ. Волѣ другихъ критиковъ осторожный *Stend* (Lehrbuch, 134, 2), хотя тоже понимаетъ подъ ефодомъ „обложенное металломъ изображеніе Бога“, не скрываетъ однако странности того обстоятельства, почему такъ называлась и перво-священническая одежда. Странность эта отпадаетъ сама собой, разъ во всѣхъ указанныхъ мѣстахъ ефодъ обозначаетъ одежду, съ которой соединялось мистическое значеніе посредствующаго органа для полученія откровеній божественной воли, безразлично, употреблялся ли ефодъ, какъ наплечная одежда первосвященника (въ законномъ культѣ) или, какъ одежда, надѣвавшаяся на идола (въ незаконномъ культѣ).

шеніи къ праву священника судить народъ. Связь мыслей пророка въ данномъ отдѣлѣ такова: хотя Израиль не имѣетъ права ни на кого слагать вину, такъ какъ подвергнется божественному наказанію вполне заслуженно, онъ однако протестуетъ противъ возможности наказанія и является такимъ образомъ какъ бы оспаривающимъ справедливость божественнаго приговора надъ собой. Желая отмѣтить преступность Израиля въ такомъ отношеніи къ божественному суду, пророкъ говоритъ о немъ, что народъ израильскій¹⁾ подобенъ тѣмъ, которые спорятъ со священникомъ. Пророкъ имѣетъ въ виду узаконеніе Вт. 17, 8—13, по которому въ спорныхъ случаяхъ еврей долженъ былъ обращаться къ суду священника и судіи и ихъ приговоръ принять, какъ окончательный; причемъ не подчиненіе этому приговору признается законодателемъ дерзкимъ посягательствомъ на божественный авторитетъ, и потому заслуживающимъ смертной казни²⁾.

Особое положеніе священниковъ въ служеніи предъ лицомъ Іеговы признается пророкомъ и тогда, когда онъ предрекаетъ имъ гибель (4, 9). Хотя священники с. ц. въ данную минуту пали очень глубоко, но, судя по тону рѣчи пророка, нужно считать тяжелымъ несчастіемъ то, что священникъ и народъ подвергнутся въ грядущій день суда *одинаковой* участи (срв. Ис. 24, 2), и что, стало быть, священникъ не сможетъ оказать помощи народу, какъ это сообраз-

¹⁾ Евр. „твой“ (‘ammeha—твой народъ) относится не къ пророку Осіи, и не къ отдѣльному израильтянину, но къ десятиколѣнному Израилу, мыслимому, какъ идеальное единство (*Keil*, 57).

²⁾ LXX перевели разсматриваемое выраженіе: „ὁ δὲ λαός μου, ὡς ἀντιλεγόμενος ἱερεὺς“. Основывать на этомъ переводѣ догадку, что подъ „жрецомъ пререкаемымъ“ разумѣется священникъ, имѣющій какой-либо физической недостатокъ (*Красинъ*, 181) и предполагать, что пророкъ въ данномъ случаѣ упрекаетъ народъ за нарушеніе правила Лев. 21, 18—21, едва ли возможно: вѣроятнѣе предположить, что въ первоначальномъ текстѣ вмѣсто „ἀντιλεγ. ἱερεὺς“ стояло „ἀντιλεγ. ἱερεῖσι“ (*Scholz*, 43).



но съ его званіемъ и на что имѣеть право надѣяться народъ при угрожающихъ ему катастрофахъ¹⁾.

Назорей. Рядомъ съ пророками Амосъ упоминаетъ назореевъ: „изъ сыновей вашихъ Я избиралъ въ пророки, и изъ юношей вашихъ въ назореи... А вы назореевъ поили виномъ“ (2, 11—12). Учрежденія эти (пророчество и назорейство) суть так. обр. учрежденія божественныя. Вмѣстѣ съ пророчествомъ назорейство разсматривается Амосомъ, какъ великое благодареніе Іеговы народу еврейскому, а пренебреженіе имъ— какъ оскорбленіе божественнаго величія.

Историческія книги небогаты свѣдѣніями о назорейяхъ. Мы знаемъ о назорействѣ только Сампсона и Самуила и притомъ—*по обѣту родителей* (до рожденія) (Суд. 13 гл.; 1 Цар. 1, 11—28). Между тѣмъ узаконеніе Числ. 6, 2—12 (Р. С.) предполагаетъ существованіе въ значительномъ числѣ принимавшихъ обѣтъ назорейства и притомъ *по личной инициативѣ*. Амосъ подтверждаетъ это предположеніе: по его словамъ, въ древнее время Богомъ воздвигнутыхъ назореевъ было немало и воздвигалъ Іегова въ назореи не только до рожденія, по обѣту родителей но изъ „юношей“ (עַיִרִים), т. е. изъ „двѣта“ націи (עֵלִיָּא—отборный, отличный).—За тѣмъ по Р. С. назореи считались посвященными Іеговѣ (Числ. 6, 2, 8: *qadosch la jehovah*); и Амосомъ это отмѣчается уже исторически давно извѣстнымъ явленіемъ: назореи, по словамъ пророка, суть такіе же и для такой же цѣли воздвигавшіеся среди Израиля избранники Іеговы, какъ и пророки; какъ и пророки они были провозвѣстниками божественной воли въ сознание народа, съ тою разницею, что пророки осуществляли свое учительное призваніе словомъ проповѣди, а назореи—символическими дѣйствіями своего обѣта. Главнымъ изъ такихъ дѣйствій было воздержаніе отъ вина и крѣпкаго напитка, и всего, что выходило и приготавлилось

¹⁾ Oetli, der Kultus, 18.

изъ виноградной лозы (Чис. 6, 3 срв. 1 Цар. 1, 11, 28). Пророкъ Амосъ въ полномъ согласіи съ историческими книгами и Р. С. отмѣчаетъ и эту черту: „а вы назореевъ поили виномъ“ (2, 12). Въ послѣднихъ словахъ внутренней смыслъ назорейства освѣщается такъ: назореи для народа служили молчаливыми проповѣдниками о святомъ Богѣ и провозвѣстниками ученія о служеніи Ему въ воздержаніи и нравственной строгости, но для развращеннаго народа напоминаніе объ его обязательствахъ предъ лицомъ Божиимъ было такъ же неприятно, какъ и обличеніе пророковъ; поэтому, желая освободить себя отъ укоровъ и съ той и съ другой стороны, народъ первымъ запрещалъ пророчествовать, вторыхъ (тоже, вѣроятно, насильственно) вынуждалъ нарушать ихъ священные обѣты. Рѣчь о назорейяхъ, какъ Богомъ воздвигнутыхъ учителяхъ воздержанія, имѣеть поэтому въ устахъ Амоса особенное значеніе въ томъ отношеніи, что современному Израилю она была укоризненнымъ напоминаніемъ объ его (въ идеалѣ) особенно высокомъ положеніи въ исторіи, какъ народа освященнаго и посвященнаго Богу, и о томъ, что это высокое положеніе обязывало Израиля всегда и обязываетъ теперь хранить себя отъ тѣхъ пороковъ, какими такъ обременена была его жизнь во дни пророка.



VII.

Мессіанская идея въ ученіи прор. Амоса и Осіа.

Предрекаемое обоими пророками сѣверному царству несчастное будущее чуждо, какъ мы уже видѣли, характера абсолютной безнадежности. Израиль, тяжко согрѣшившій предъ Богомъ, долженъ по началу божественной правды понести и наказаніе, въ мѣру своей преступности, тяжкое. Но Богъ завѣта, вѣрный въ Своихъ обѣтованіяхъ, не погубитъ въ конецъ Своего народа. Наказанія, которыя постигнуть Израиля и изъ которыхъ самое тяжкое—разрушеніе царства и плѣнь, будутъ имѣть очистительное значеніе: послѣ грознаго испытанія для наказаннаго народа настанетъ пора новой жизни, когда ему возвращены будутъ всѣ блага общенія съ Господомъ.

И съ этой стороны своей проповѣди пророки Амосъ и Осія не стояли обособленно отъ общихъ религіозныхъ воззрѣній своихъ современниковъ. Вѣра въ то, что Израиль своею предшествующею исторіей еще не пережилъ всего богатства благъ, которыя ему суждено получить отъ Бога, что въ будущемъ его ждетъ особенная слава, хранилась непоколебимо въ сознаніи современниковъ нашихъ пророковъ и была могущественнѣйшею силою, которою питалось ихъ національное самооправданіе и поддерживалась безпечность касательно возможныхъ впереди политическихъ бѣдствій. Какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ Ам. 5, 18—20, увѣренность въ скоромъ (даже) наступленіи новой жизни вносила въ среду Израиля настолько глубокую порчу, что пророкъ

Амосъ долженъ былъ выступить съ нарочитымъ, рѣзкимъ словомъ противъ этого опаснаго заблужденія. Онъ изрекъ горе желающимъ „дня Іеговы“ и рѣшительно объявилъ, что для Израиля сѣверн. царства день этотъ будетъ днемъ тьмы, а не свѣта. Но тѣмъ самимъ онъ подтвердилъ, что ожиданіе „дня Господня“ имѣетъ дѣйствительную основу; и для него, какъ и для народа, „день Іеговы“ есть нѣчто безспорное, то, что должно непременно имѣть мѣсто въ будущей исторіи народа израильскаго. Такимъ образомъ, пророкъ, пришедшій изъ Іудеи и воспитанный въ традиціяхъ своего царства, и Израиль десятиколѣннаго царства сходятся въ одинаковомъ вѣрованіи, что „день Іеговы“ дѣйствительно наступитъ,—какое обстоятельство показываетъ, что ожиданіе будущаго въ смыслѣ откровенія особенной силы Господней не возникло впервые изъ преувеличеннаго истолкованія народомъ израильскимъ милости Іеговы, явленной въ цвѣтущее царствованіе Іеровоама II и давшей поводъ мечтать о несравненно большемъ въ ближайшемъ (можетъ быть) будущемъ, а покоилось на вѣрованіяхъ, общихъ каждому еврею, къ какому бы царству онъ ни принадлежалъ, и по времени своего происхожденія—древнѣе печальнаго политическаго разрыва нѣкогда единаго царства.

Каждый съ своей точки зрѣнія: Амосъ, съ точки зрѣнія послѣдовательно проводимой имъ идеи божественной правды, Осія съ точки зрѣнія любви и оба вмѣстѣ въ полномъ согласіи съ общей имъ обоимъ идеей особеннаго избранія Израиля, пророки устанавливаютъ твердо, что истребительнымъ судомъ Іеговы не оканчивается исторія избраннаго Имъ народа. Торжество или „тріумфъ“ Іеговы есть, по убѣжденію пророковъ, съ одной стороны торжество справедливости (Амосъ), съ другой — торжество божественнаго милосердія (Осія). Въ первомъ случаѣ побѣда правды есть прежде всего, конечно, возмездіе за грѣхъ; и Амосъ, мы знаемъ, не смягчаетъ красокъ, которыя онъ кладетъ на



картину наказанія, ожидающаго Израїля. Но торжество Бога правды—это также безспорно—не можетъ быть „триумфомъ“ надъ пустымъ мѣстомъ, не можетъ заключаться въ совершенномъ истребленіи избраннаго народа, а долженъ, выразившись въ уничтоженіи всего, что противорѣчитъ правдѣ, воплотиться въ формахъ счастливаго будущаго, въ новыхъ условіяхъ бытія, обезпечивающихъ побѣду правды. Изложеніе пророчествъ Амоса покажетъ, какъ глубоко чужда была этому пророку идея о роковой и всеуничтожающей силѣ божественнаго правосудія.—Во второмъ случаѣ ближайшее будущее для Израїля тоже есть наказаніе: любимая, но невѣрная жена теряетъ всѣ блага непосредственнаго общенія съ супругомъ (Ос. 3, 3); Израїль отвергается Иеговой и претерпитъ страшную кару, но и здѣсь не все безнадежно, и здѣсь даны богатые надежды на будущее. Картина суда написана *проповѣдникомъ любви*, который не знаетъ ничего о томъ, чтобы любовь Иеговы могла когда нибудь изсякнуть. Напротивъ, съ первыхъ строкъ своей проповѣди онъ даетъ понять, что смыслъ исторіи Израїля въ томъ, чтобы надъ зломъ и грѣхомъ возсіяла въ концѣ концовъ прощающая любовь Божія. Отсюда, если въ проповѣди наказанія пророкъ именемъ Божиимъ говоритъ: „накажу ихъ по желанію Моему“ (10, 10), то въ согласіи съ тѣмъ, что онъ до сихъ поръ говорилъ объ узахъ любви, соединяющихъ Иегову и Израїля (3, 3), онъ говоритъ о счастливомъ будущемъ: „возлюблю ихъ по благоволенію“ (14, 5 *pidavah*, добровольно, безъ особенныхъ заслугъ со стороны Израїля). А торжествующая правда и милующая любовь встрѣчаются вмѣстѣ въ одной, проникающей проповѣдѣ обоихъ пророковъ, идеѣ избранія Израїля изъ всѣхъ народовъ земли тоже по особенной любви и для священнодѣйствія предъ лицомъ Иеговы (Ос. 3, 1; 4, 5; Ам. 3, 1—2).

Въ изобразеніи будущаго (послѣ очистительнаго суда) времени пророки Амосъ и Осія сходятся между собою. Откровеніе славы Иеговы представляется тому и другому пророку въ двухъ главныхъ моментахъ: а) какъ соединеніе до толѣ разобщенныхъ царствъ, сѣвернаго и южнаго и б) какъ счастливая новая жизнь объединеннаго Израїля подъ скипетромъ Царя изъ дома Давидова. Къ этой картинѣ жизни возстановленнаго Израїля пр. Амосъ прибавляетъ еще частную черту—принятіе въ обновленное царство членовъ изъ язычниковъ¹⁾.

Насколько важны эти пророчества Амоса и Осіи для уясненія религіозной исторіи Израїля, понятно само собою. Въ своей совокупности они затрогиваютъ и вполне опредѣленно освѣщаютъ главнѣйшія положенія библейскаго ученія о Богѣ въ Его откровеніи избранному народу, представляя собою въ частности откровеніе заключительнаго момента божественнаго домостроительства спасенія человека. А какъ пророчества, принадлежація 8-му в., они показываютъ, что пониманіе религіозной исторіи Израїля, какъ исторіи осуществленія особыхъ божественныхъ предначертаній, было въ то время общераспространеннымъ.

¹⁾ Возможный при этомъ вопросъ, почему пророкъ Амосъ и Осія лишь едва и очень кратко касаются ученія о будущемъ спасеніи и во всякомъ случаѣ не даютъ полной картины мессіанскаго времени, рѣшается указаніемъ на преимущественную цѣль, какую они преслѣдовали въ своей проповѣди. Въ своихъ обличительныхъ рѣчахъ пророки главнымъ образомъ раскрываютъ мысль о крайней грѣховности Израїля и заслуженности имъ самаго тяжкаго наказанія; они призваны были отрезвить усыпленное нравственное чувство своихъ современниковъ и безпощадно разрушить роковыя иллюзіи, которыми они жили и которыми они довели себя до гибели касательно неизмѣнности благоволенія къ нимъ Иеговы. Поэтому съ ихъ стороны было дѣламъ естественнаго благоразумія не отводить большого мѣста предреченіямъ мессіанскаго будущаго чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ не давать новой лица для безразсудныхъ надеждъ легкомысленнаго народа и случая грубой массѣ закрывать уши предъ страшными угрозами.



Нѣтъ ничего поэтому удивительнаго, что библейская критика рѣшительно отвергаетъ всякій „мессіанизмъ“ въ проповѣди нашихъ пророковъ и объявляетъ неподлинными всѣ мѣста изъ ихъ книгъ, гдѣ говорится о будущемъ возрожденіи Израиля и объ особенныхъ путяхъ его позднѣйшей исторіи. Такъ какъ, однако, устранить изъ текста пророческихъ книгъ предсказанія будущаго нельзя безъ всякихъ основаній или на томъ только основаніи, что эти пророчества не подходятъ подъ общую схему эволюціоннаго религіознаго развитія¹⁾,—пытаются, построить возраженія противъ нихъ преимущественно на замѣчаемой несогласованности отдѣльныхъ выраженій въ текстѣ пророчествъ. Нижеслѣдующій анализъ пророческихъ предсказаній покажетъ, можно-ли считать серьезно обоснованными такія возраженія.

Изреченій о будущихъ временахъ, которыя послѣдуютъ за судомъ Іеговы, у Амоса всего лишь одно: 9, 8—15; у Осіи—нѣсколько, именно—1, 10—11; 2, 16—23; 3, 4—5; 11, 8—9. 13, 14 и 12, 5—9.

Пророчество Амоса о возстановленіи падшей скиніи Давида (Ам. 9, 8—15). Весь данный отдѣлъ въ своемъ содержаніи

¹⁾ Последній путь борьбы съ неудобными данными подлиннаго текста пророческихъ книгъ критикой впрочемъ и здѣсь, какъ и въ другихъ вопросахъ, примѣняется,—несмотря на то, что изъ всѣхъ путей онъ наиболѣе нетерпимъ, просто по своей вопіющей внутренне-логической порочности. Идя имъ, критика обречена вращаться въ заколдованномъ кругу; съ одной стороны она желаетъ на основаніи пророческихъ свидѣтельствъ подтвердить свою гипотезу естественнаго развитія библии, — съ другой, когда какое-либо изъ этихъ свидѣтельствъ противорѣчитъ ихъ предвзятой гипотезѣ, онъ считаютъ его неподлиннымъ и по своему происхожденію не принадлежащимъ понятіямъ того времени, религіозное существо котораго именно и нужно опредѣлять тѣмъ, что есть у пророковъ, т. е. доказываютъ неподлинность неудобныхъ мѣстъ изъ пророческой литературы — ихъ несогласіемъ съ началами гипотезы, оправдать которую однако хотѣли бы данными пророческихъ книгъ (см. основательный разборъ критическихъ методовъ въ библейской наукѣ у I. Robertson'a, Die alte Religion Israels, особенно въ 6-ой главѣ, 99—123 стр. и 17-ой, 322—341 стр.

распадается на три части, заключающія въ себѣ три пророчества: а) 8—10 ст., гдѣ содержится предсказаніе о томъ, что строгій и разрушительный судъ Іеговы коснется лишь худшей части Израиля, лучшіе же члены израильскаго общества, какъ очищенное, доброе зерно, составятъ тотъ остатокъ, который будетъ помилованъ Господомъ и сдѣлается основнымъ ядромъ новаго благодѣтельствованнаго народа; б) 11—12 ст., гдѣ пророкъ предвозвѣщаетъ возстановленіе царства Давидова, которому по воссоединеніи съ царствомъ сѣвернымъ (десятикольнымъ) будетъ возвращена его прежняя слава,—и принатіе въ новое царство языческихъ народовъ в) 13—15, гдѣ пророкъ описываетъ матеріальное и политическое процвѣтаніи новаго царства и его дальнѣйшее незыблیمое существованіе. Раскрытіе этихъ пророчествъ сдѣлано въ выраженіяхъ на первый взглядъ очень темныхъ и даже противорѣчивыхъ и потому требуетъ самаго тщательнаго разсмотрѣнія.

Трудность истолкованія отдѣла усматривается тотчасъ же, какъ только мы сопоставимъ по содержанію и взаимной связи его отдѣльные стихи между собою и съ другими мыслями книги. Эти сопоставленія дадутъ рядъ слѣдующихъ неясностей: а) стихъ 8 заключаетъ въ себѣ два между собою непримиримыя предсказанія. Въ первой половинѣ его пророкъ предрекаетъ, повидимому, полное истребленіе съ лица земли грѣшнаго царства: „*воззъ очи Господа Бога на грѣшное царство, и Я истреблю его съ лица земли*“. Вторая половина—содержитъ непонятную рядомъ съ пророчествомъ первой половины оговорку: *но домъ Іакова не совсѣмъ истреблю, говоритъ Господь*. б) Помимо внутренняго противорѣчія, стихъ 8 является совершенно неожиданнымъ послѣ предшествующаго 7 ст., не будучи съ нимъ связанъ логически и матеріально. Вопросъ ст. 7-го, повидимому, не вызываетъ угрозы, заключающейся въ ст. 8. в) Въ ст. 8—предрекается погибель одному царству израильскому, тогда какъ по словамъ самого же пророка (Ам. 2, 4. 5; 6, 1



и особенно 3, 1) божественный судъ распространится и на Иуду въ такой же степени, какъ и на Израиля. г) Пророкъ въ 8—10 ст. различаетъ праведниковъ и грѣшниковъ и говорить о помилованіи первыхъ, тогда какъ нѣсколькими стихами выше (1—4 ст.) предрекаетъ, что весь народъ, даже тѣ, которые пойдутъ въ плѣнъ сдѣлаются жертвами божественнаго гнѣва. д) Въ стихѣ 9 говорится о разсѣяніи Израиля среди *всѣхъ народовъ* земли, между тѣмъ во 2, 13—16; 3, 11; 5, 27; 6, 14 пророкъ называетъ *одинъ* народъ орудіемъ божественнаго суда. е) День Иеговы, по изображенію пророка (5, 18. 20; 6, 3), для легкомысленнаго Израиля будетъ днемъ тьмы и бѣдствія; по стиху же 11 главы 9-й въ этотъ день будетъ восстановлено во всемъ величїи царство Давида, а по связи съ нимъ, стало быть—и царство Израиля. Представленіе, что все въ концѣ концовъ завершится въ исторїи Израиля къ лучшему (9, 8—15), не согласуется съ предсказаніемъ, много разъ повтореннымъ въ книгѣ и съ особенной силой выраженнымъ въ 9, 1—4 о погибели всего народа, впавшаго въ грѣхъ отступленія. ж) На протяженіи всей своей книги пророкъ выдвигаетъ впередъ идею божественной справедливости,— и обходитъ молчаніемъ царство правды при новомъ положеніи вещей, говоря только о матеріальномъ процвѣтаніи и земномъ счастьи Израиля. Всѣ эти неясности и видимыя противорѣчія приводятъ нѣкоторыхъ къ убѣжденію, что разсматриваемое заключеніе книги пр. Амоса не принадлежитъ ему, а сдѣлано чужою рукою гораздо позже, во всякомъ случаѣ послѣ разрушенія царства іудейскаго ¹⁾. Подлинная же рѣчь

¹⁾ Для времени Амоса, говорятъ, являются непонятными выраженія: „падшая скивія Давидова“, „трещины и проломы“, такъ какъ извѣстно, что царь іудейскій Озіа, во дни котораго выступилъ со своей проповѣдью Амосъ, былъ однимъ изъ наиболѣе сильныхъ и счастливыхъ царей, какіе правили ю. ц., и въ царствованіи котораго Іудея пользовалась спокойствіемъ и силою, какихъ не знала со времени раздѣленія царствъ.

пророка обрывается вопросомъ 7-го ст., отвѣтъ къ которому, т. е. подлинное заключеніе книги, вѣроятно, утеряно ¹⁾. Такой выводъ важенъ библейской критикѣ въ интересахъ главной мысли ея гипотезы, по которой пророкъ Амосъ, какъ первый провозвѣстникъ идеи неумолимой божественной правды, не долженъ былъ смягчать предсказанія о разрушеніи царства израильскаго обѣщаніемъ будущаго восстановленія грѣшнаго народа, ибо въ противномъ случаѣ пришлось бы сдвинуть съ мѣста самыя главные устои, на коихъ держится вся гипотеза, т. е. нужно было бы допустить, что въ представленіяхъ Амоса Иегова является не только Богомъ правды, но и Богомъ милосердія и любви, и что идея универсальнаго могущества Иеговы вполне хорошо соединялась у него съ идеей особеннаго предназначенія народа израильскаго въ будущемъ, а не возникла въ качествѣ вывода изъ ожиданія неизбежной политической смерти израильской націи.

Поставленный въ связь съ содержаніемъ всей пророческой проповѣди, спорный отдѣлъ, однако, является самымъ серьезнымъ опроверженіемъ критической теорїи. Разсмотримъ прежде всего общія соображенія, на которыя опираются возраженія противъ него.

Нельзя отрицать, что контрастъ между началомъ 9-ой гл. и 8- 15 ст. ея, дѣйствительно, великъ. Но нельзя также отрицать, что сила этого контраста чувствуется особенно потому, что обѣ части 9-ой главы стоятъ въ непосредственной смежности между собою и разсматриваются, какъ произнесенныя и въ хронологической послѣдовательности непосредственно одно послѣ другаго. Между тѣмъ всѣ пред-

¹⁾ Или сознательно выброшено поздвѣйшамъ интерполяторомъ іудеемъ, сдѣлавшимъ свое заключеніе къ книгѣ. См. *Wellhausen, Skizzen, V, 94 (Nowack, Marti. Volz: Die vorexilische Iahweprophete und Mesias, 1899).*



сказанія пророка Амоса сгрупувані не по принципу хронологічного порядку, а на основанні загальної ідеї, проникаючої проповіді пророка. Нічимъ нельзя доказать, напр., что судъ надъ народами (1, 2—2, 5) былъ изреченъ въ одинъ и тотъ же періодъ времени и именно въ началѣ дѣятельности пр. Амоса. Ничто также не доказываетъ, что и видѣнія Амоса (7, 1—9; 8, 1—3) принадлежатъ одному времени и два первыя изъ нихъ непосредственно предшествовали извѣстному столкновению пророка съ Амасіей, а 3-ье имѣло мѣсто тотчасъ же послѣ него. Сходство между 7, 1—4 и 4, 7. 8. 9 доказываетъ противное¹⁾. Въ виду этого мы не обязаны съ необходимостью видѣть въ Ам. 9, 8—15 пророчество, предназначенное исправить или уничтожить все то суровое и рѣшительное, что было сказано въ хронологически предшествующихъ словахъ. Это мѣсто можно считать просто общимъ сводомъ всего того, что въ теченіе своей дѣятельности пророкъ говорилъ и предсказывалъ о будущемъ возстановленіи Израиля. Тогда рѣзкость контраста исчезаетъ сама собой, и остается рѣшить, но уже на основаніи всей книги, вопросъ, согласенъ ли вообще съ духомъ ученія пр. Амоса переходъ отъ суда къ предсказанію божественной милости? Для положительнаго отвѣта на этотъ вопросъ мы имѣемъ достаточно данныхъ въ пророч. книгѣ.

Проповѣдь Амоса проникнута, правда, глубокимъ пессимизмомъ: для Амоса гибель Израиля представляется, повидимому, неотвратимою. Но, во-1 хъ, для преимущественнаго отгѣненія именно мрачной стороны будущей судьбы народа у пророка было не маловажное основаніе въ крайней развращенности современниковъ; когда пророкъ имѣлъ дѣло съ безнадежною въ нравственномъ смыслѣ дѣйствительностью, онъ могъ говорить только въ тонѣ неудержимаго гнѣва и угрозъ, доводя напряженіе, своего негодова-

¹⁾ Touzard, p. LII—LIII.

нія до той высоты, на которой держатся его слова 9, 1—4. И лишь въ концѣ своей проповіді, когда потрясенная страхомъ совѣсть его порочныхъ слушателей была достаточно подавлена, лучшимъ изъ народа нужно было дать утѣшеніе напоминаніемъ, что казнящій преступниковъ Іегова есть Богъ милости для праведныхъ, и что завѣтъ Его съ Израилемъ не будетъ расторгнутъ окончательно; во-2 хъ, пророческое благовѣстіе 9, 8—15 не является совершенно неподготовленнымъ. Какъ ни безнадежны, повидимому, такіа предсказанія, какъ Ам. 2, 13—16; 7, 7—9; 8, 1—3, нельзя забывать однако, что будущая кара, по вѣрѣ пророка, постигнетъ не весь безъ исключенія народъ;—спасется нѣкоторый остатокъ (См. Ам. 3, 12. 15; 5, 3. 15). Судьбѣ этихъ (пусть) немногихъ праведниковъ и посвящена заключительная часть книги, гдѣ дано объясненіе началъ, на основаніи которыхъ они будутъ помилованы, указаны условія ихъ возстановленія и изображена слава и прочность будущаго ихъ царства.—Нѣтъ также рѣзкаго противорѣчія между всюду выдвигаемой пророкомъ идеей справедливости Іеговы и картиною будущаго благополучія Израиля, начертанною въ заключительной части книги. Правда, эта картина изображаетъ только матеріальное благо возрожденнаго народа, но она не уничтожаетъ собою у писавшаго эту картину пониманія идеи справедливости. Во-1-хъ, самое появленіе этого царства спасаемыхъ въ данномъ изображеніи представляется результатомъ осуществленнаго акта божественнаго правосудія: благодатныя времена даны будутъ въ награду тѣмъ, которые выдѣлены будутъ по своимъ качествамъ изъ „грѣшнаго царства“. Во-2 хъ, благодатное царство, какъ это само собою подразумевается по смыслу отдѣла, будетъ состоять изъ тѣхъ, кто останется пощаженымъ Іеговой, т. е. изъ праведниковъ; а это исключало для пророка необходимость входить въ спеціальное разсмотрѣніе того, какъ въ будущемъ царствѣ осуществляются начала правды: въ своихъ прежнихъ обличеніяхъ неправды,



насилія, пренебреженія законами гуманности и любви, пророкъ достаточно полно изобразилъ положительный идеаль внутренняго духовнаго обновленія, требуемаго отъ желающихъ спастись. Здѣсь же ему вполнѣ умѣстно было съ особенною силою назвать именно блага матеріальныя: современный ему Израиль разсматривалъ ихъ, какъ нѣчто неразрывно связанное съ завѣтными отношеніями; между тѣмъ по убѣжденію пророка, какъ это выражено въ картинѣ блага будущаго царства, счастье земнаго благополучія во всей своей полнотѣ будетъ сопровождать лишь добродѣтельныхъ людей, и притомъ послѣ очистительнаго суда. Въ такомъ построеніи проповѣдь Амоса не только не заключаетъ въ себѣ внутренняго противорѣчія, а наоборотъ, получаетъ надлежащую полноту и идейную связность, устраняющую необходимость прибѣгать къ догадкамъ о разныхъ авторахъ, которымъ этотъ отдѣлъ, будто бы, принадлежитъ. Вообще нужно замѣтить, что допущеніе, будто Ам. 9—15— послѣплѣннаго происхожденія, само по себѣ представляется въ высокой степени непонятнымъ. Если данное мѣсто есть тенденціозная прибавка, сдѣланная рукою послѣплѣннаго іудея, тѣмъ болѣе, если она сдѣлана не однимъ, а нѣсколькими авторами, то представляется страннымъ, какимъ образомъ позднѣйшее время, въ интересахъ котораго было бы всячески закрывать пробѣлы, которые могли бы выдать секретъ редакторскихъ переработокъ, удержало однако весь этотъ отдѣлъ съ его „вопиющими“ противорѣчїями и „грубымъ“ несоотвѣтствіемъ содержанию остальныхъ частей книги?

Тщательное разсмотрѣніе содержания спорнаго мѣста показываетъ, что всѣ противорѣчїя и видимыя неясности, связанныя съ ними, легко примиримы и между собою и съ содержаніемъ всей пророческой книги.

Тѣсная связь 7 ст. съ слѣдующимъ усматривается непосредственно. Пророкъ до сихъ поръ (ст. 1—6) грозилъ Израилю неотвратимымъ гнѣвомъ Іеговы. Гнѣвъ Вожій по-

стигнетъ Израіля, несмотря на особое его положеніе, какъ избраннаго народа; Іегова истребитъ грѣшное царство съ лица земли (8^a). Но, разрушивъ такимъ образомъ неосновательныя надежды грѣшнаго народа на возможность избѣгнуть суда, пророкъ прибавляетъ: „но домъ Іакова не совсѣмъ истреблю“. Въ смыслѣ раскрытія идеи божественной справедливости съ положительной стороны, это—весьма правильный переходъ въ рѣчи пророка. Формальная же (но не по содержанию) неясность между 8^a и 8^b существуетъ лишь до тѣхъ поръ, пока подъ „грѣшнымъ царствомъ“ (8^a) и „домомъ Іакова“ (8^b) подразумѣваются одно и тоже. Но ничто не вынуждаетъ допускать это тождество¹⁾ и ничто не препятствуетъ объекты въ обѣихъ частяхъ стиха („грѣшное царство“ и „домъ Іакова“) понимать различно, именно, „царство“ (8^a) понимать въ *родовомъ* значеніи—„всякое царство“ (срв. Ис 10, 6; Пс. 32, 12). Тогда мы получимъ такой смыслъ изреченія: вотъ очи Господни устремлены на всякое царство, которое грѣшитъ или на всякое грѣшное царство²⁾. *Всякое* грѣшное царство подлежитъ истребленію; царство израильское, какъ грѣшное, тоже подвергнется истребленію, но не полному („не совсѣмъ истреблю“). При такомъ

¹⁾ По аналогіи съ другими мѣстами Библии можно въ сочетаніи двухъ, съ виду исключаящихъ другъ друга, положеній 8^a и 8^b видѣть лишь особенность еврейскаго языка, по которой нерѣдко соединяются вмѣстѣ двѣ мысли такъ, что безусловный категорическій смыслъ одной почти тотчасъ же ограничивается другой: срв. напр., Втор. 28, гдѣ въ ст. 20, 21, 22, 24, 45, 48, 50, 51, 61, 63 предрекается истребленіе за непослушаніе закону и рядомъ съ этимъ (ст. 29, 34, 62, 65) обѣщается продолженіе жизни, хотя немногимъ и печальное (*Möller, D. Messian. Erwart., 20. 21.*)

²⁾ „Очи Господни надъ всѣми грѣшными царствами, которые діаволъ показалъ Господу (Мат. гл. 4).. Когда Онъ жезломъ посѣтитъ грѣшниковъ и поразитъ и сокрушитъ тѣхъ, которые будутъ упорствовать во грѣхъ, Онъ не допуститъ на вѣки погибнуть тѣмъ душамъ, которые называются домомъ Іакова, запынаютъ грѣхъ, одерживаютъ побѣду въ борьбѣ“ (Бл. Іеронимъ, Творенія, 163).



толкованіи¹⁾, во-1-хъ, ст. 8^a становится въ еще болѣе тѣсную связь съ ст. 7. Нравственное начало, по которому Иегова судитъ и наказуетъ, одинаково разпространяется какъ на Израиля, такъ и на языческіе народы. Поэтому наказаніе Израиля, какъ оно раньше изображено пророкомъ, есть справедливое воздаяніе ему за грѣхи предъ Иеговою. Однако Израиль (=домъ Іакова) не будетъ окончательно и вполнѣ истребленъ²⁾. Во-вторыхъ, отпадаетъ необходимость видѣть въ „грѣшномъ царствѣ“, которому предсказывается гибель, только израильское царство³⁾ и такимъ образомъ устраняется выдвигаемое (Nowack'омъ и др.) по этому поводу недоумѣніе, почему только израильское царство пророкъ называетъ грѣшнымъ, между тѣмъ какъ самъ же (2, 4; 6, 1 срав. 3, 1—2) грѣшнымъ называетъ и царство іудейское. Подъ грѣшнымъ царствомъ можетъ здѣсь одинаково мыслиться не только царство израильское, но и іудейское, даже египетское или едомитское. А стало быть, нѣтъ никакой надобности усматривать тутъ и противоположенія между Израилемъ (грѣшное царство) и Иудой (=домъ Іакова). Выраженіе „домъ Іакова“, какъ показываетъ 3, 13; 6, 8; 7, 2. 5 (срв. 5, 25), у про-

¹⁾ Hengstenberg, Christologie d. A. T. V. I, 443 срв. Möller, a. a. O. 21—22.

²⁾ Различать объекты разсматриваемыхъ частей 8-го ст. такъ, что подъ грѣшнымъ царствомъ разумѣется царство, какъ учрежденіе, а подъ „домомъ Іакова“—народъ, и всему стиху давать такой видъ: погибнетъ *совствѣ* царская власть, а народъ не весь будетъ истребленъ (въ смыслѣ бл. Іеронима: *regnum delebo, pop. populum*), вельзя потому, что по смыслу дальнѣйшихъ стиховъ отдѣла (ст. 11) не только останется цѣлою часть народа, но будетъ восстановлено и царство (Hengstenberg, a. a. O. I, 444; Möller, 20; Touzard, LI).

³⁾ Valeton (127) понимаетъ подъ „грѣшнымъ царствомъ“ высшее сословіе въ с. ц, правящій слой общества, съ которымъ стоялъ и падалъ ви́шній государственный строй, и даетъ такое толкованіе данному стиху: по суду Божію разрушено будетъ царство, какъ таковое, въ самомъ своемъ основаніи, хотя въ незначительномъ количествѣ избѣгшіе суда все же сдѣлаются наслѣдниками благъ будущаго.

рока обозначаетъ сѣверное царство (ст. 9), а не іудейское¹⁾, которое онъ называетъ просто „Иудой“ (2, 4).

Дальнѣйшій (9-й) ст. опредѣляетъ, какъ спасется остатокъ: Израиль будетъ разсыпанъ по всѣмъ народамъ, какъ разсыпаютъ зерна въ рѣшетѣ, и „ни одно не падетъ на землю“. Въ представленіи пророка соединяется вмѣстѣ и картина суда и обѣтованіе спасенія. Израиль будетъ разсѣянъ среди народовъ; но это будетъ вмѣстѣ и актомъ выдѣленія лучшихъ элементовъ израильскаго царства въ общество спасаемыхъ. „Всѣ народы“, т. е. языческіе народы, среди которыхъ будутъ разсѣяны сыны Израилевы, сыграютъ роль рѣшета, средства для отдѣленія доброкачественныхъ членовъ израильскаго царства отъ грѣшныхъ. Вмѣстѣ съ нечестивыми и богобоязненными будутъ сильно потрясены во дни наказанія, но они не погибнутъ и испытаніе Божіе послужитъ имъ на вящую пользу; они останутся цѣлыми, какъ во время просѣванія остаются въ рѣшетѣ цѣлыми твердыя зерна; между тѣмъ, какъ грѣшные, подобно тому, какъ пыль, соръ и мякина, падаютъ на землю и развиваются вѣтромъ, будутъ уничтожены²⁾. Они уничтожены будутъ (мечомъ) потому, что до конца останутся въ легкомысленномъ ослѣпленіи, что день суда не постигнетъ ихъ, разъ они находятся въ завѣтѣ съ Иеговой (срв. 5, 7; 6, 1).

Что касается разсѣянія Израиля среди всѣхъ (=многихъ) народовъ, то въ этомъ случаѣ нѣтъ противорѣчія сказанному

¹⁾ Какъ понимаетъ I. Hoffmann, Weiss. u. Erfüll. I, 205.

²⁾ צָרֹר обозначаетъ по однимъ толкованіямъ *зерно*, а по другимъ *камышекъ*. То и другое толкованіе опирается на коренномъ смыслѣ слова *zeror* (отъ צָרַר —стискивать, сжимать, связывать), что значитъ собственно *крепко связанная связка*, здѣсь, какъ во 2 Цар. 17, 13, нѣчто компактное, твердое, плотное, въ противоположность рыхлому, разрѣженному,—тутъ плотное, твердое зерно въ противоположность мякинѣ и пыли, падающей черезъ рѣшето (Hengstenberg, Christologie, I, 446; Keil, 233—234 и др. См. также Толковая Библия изд. преем. † А. П. Лопухина, т. седьмой, 197—198, Спб. 1910 (В. П. Рыбинскій).



пророкомъ въ другихъ мѣстахъ книги о плѣнѣ Израиля *однимъ* народомъ (2, 13—16; 3, 11; 5, 27; 6, 14). Указаніемъ на разсѣяніе среди многихъ народовъ пророкъ лишь дополнилъ предсказанную раньше картину плѣна ассирійцами новою чертою,—именно сообщеніемъ, что плѣнить Израиля одинъ народъ, отведетъ его въ плѣнъ тотъ же народъ, но что онъ разсѣянъ будетъ побѣдителемъ по разнымъ странамъ; этимъ прор. Амосъ засвидѣтельствовалъ лишь свое пророческое прозрѣніе о новыхъ приемахъ покоренія, принятыхъ ассирійцами, которые переселяли плѣнныхъ одной страны въ разные царства, завоеванныя прежде (4 Цар. 17, 6) ¹⁾.

То, что раньше было сказано пророкомъ въ ст. 8^b и что было, какъ бы лучомъ свѣта въ темной картинѣ наказанія, дополняется пророкомъ уже съ положительной стороны изображеніемъ будущаго возстановленія царства народа Божія (11—15). Такимъ образомъ, если говорить о послѣдовательности и связанности въ рѣчи прор. Амоса, то данный отдѣлъ (8—15) представляетъ собою вполне законченное и строго согласованное въ частяхъ цѣлое.

Первый моментъ, который отмѣчаетъ пророкъ въ своемъ предсказаніи будущаго, есть возстановленіе падшей скинии Давида: *въ тотъ день Я возстановлю скинію Давидову падшую, задѣлаю трещины въ ней и разрушенное возстановлю, и устрою ее, какъ въ дни древніе* (ст. 11). Время возстановленія скинии пророкъ обозначаетъ просто,—какъ „тотъ день“, т. е. день будущаго, которое начнется послѣ суда. Въ этомъ случаѣ пророкъ нисколько не противорѣчитъ тому, что было имъ раньше сказано о „днѣ Господнемъ“ (5, 18—20 срв.

¹⁾ Срв. Ам. 1, 6, 9, гдѣ у пророка рѣчь о продажѣ плѣнныхъ евреевъ въ чужія страны, также Вт. 28, гдѣ въ 36 ст. упоминается *одинъ* неизвѣстный народъ, который плѣнитъ евреевъ и одновременно въ ст. 64 возвѣщается разсѣяніе ихъ среди *всѣхъ* народовъ земли (*Touzard*, LV, *Boehmer*, Theol. Stud. u. Krit. 1903, I, 44; *Müller* Messian. Erwart., 23).

8, 9, 10, 11, 13) ¹⁾. „День Господень“, по нему, правда,—день гнѣва и наказанія („не свѣтъ, а тьма“), но, очевидно, въ этотъ хронологическій терминъ пророкъ включаетъ не только начало предсказываемаго имъ будущаго, но и его завершеніе,—не только картину уничтоженія, но и—возстановленія (какъ дѣлаютъ это и др. пророки, напр., Исаія 4, 2; 11, 10; 12, 1 срв. Ис. 2, 5; 3, 15). Или въ пророческомъ представленіи вмѣстѣ или позади стоятъ *другой* „день Иеговы“, который пророкъ изображалъ днемъ осуществленія мессіанскихъ надеждъ (срв. ед. и мн. ч. *jom* и *jatit*, когда пророкъ говоритъ о днѣ суда 5, 18—20; 8, 9, 13 и ст. 11, и таковое же употребленіе слова „день“ въ 9, 11 и ст. 13).

Скинія Давида есть царство Давида или іудейское царство. Въ пророческомъ созерцаніи царство это, такимъ образомъ, представляется въ состояніи паденія; это уже не величественный царскій домъ, а падшая скинія, т. е. домъ, превращенный какъ бы въ полуразрушенную палатку,—лишенный блеска и красоты ²⁾. Подъ этимъ паденіемъ нельзя разумѣть современнаго пророку состоянія іудейскаго царства ³⁾, ибо во дни пр. Амоса царство Давида находилось подъ управленіемъ царя Озіи (Ам. 1, 1), который былъ однимъ изъ наиболѣе сильныхъ и счастливыхъ царей. Но это же цвѣтущее состояніе царства іудейскаго не дѣлаетъ неправдоподобнымъ для Амоса представленіе Давидова царства въ видѣ „падшей

¹⁾ Какъ допускаютъ *Wellhausen*, *Skizzen*, V, 94; *Smend*, *Lehrbuch*, 200—201; *Nowack*, толкованіе къ Амосу 9, 11 и др., которые на этомъ „противорѣчій“ основываютъ неподлинность даннаго мѣста. Между тѣмъ противорѣчіе здѣсь было бы лишь въ томъ случаѣ, если бы *день суда* совершенно исключалъ собою мысль о *днѣ милости* или обратно,—чего на основаніи всего содержанія проповѣди пр. Ам. доказать невозможно.

²⁾ *Sukkah*—строеніе, наскоро сдѣланное, прикрытіе изъ вѣтокъ, такое, какое дѣлали израильтяне въ праздникъ Кушей (Лев. 23, 40, 42; Быт. 33, 17; 2 Цар. 11, 11; Ис. 1, 8).

³⁾ Какъ *Hoffmann*, а. а. О. I, 203—204 срв. *Hengstenberg*, *Christologie*, I, 447; *Keil*, 235.



скинии“. Время Озии было славнымъ для южнаго царства, но оно же было полно и всяческихъ безпорядковъ (срв. Ис. 2 и 3 гл.). Эти безпорядки, усматриваемые пророческими очами и отмѣчаемые болѣе, чѣмъ внѣшній блескъ царства, были достаточны для того, чтобы Амосъ предсказалъ будущую печальную судьбу Іудеи также, какъ и судьбу Израиля. И развѣ дѣло съ предсказаніемъ израильскаго царства обстояло иначе? Этому царству, несмотря на видимую мощь его, пророкъ предсказываетъ полную гибель (7, 9). Отчего же онъ долженъ былъ иное предрекать царству іудейскому, находившемуся въ одинаковыхъ условіяхъ съ с. ц., которое пророкомъ уподобляется дѣвѣ окончательно падшей („упала и не встаетъ болѣе“) — въ цвѣтущую пору царствованія Іеровоама II ¹⁾? О пророкѣ іудейскаго царства Исаія извѣстно, что онъ въ самый годъ смерти Озии (Ис. 6, 9—13) и во все время царствованія Іоаама (Ис. 2, 5; 3, 15) говорилъ только о разрушеніи и истребленіи царства. Упоминаніе Амоса о будущемъ разрушеніи царства іудейскаго, какъ о фактѣ случившемся, и тогда именно, когда царство это было въ разцвѣтѣ своего могущества, наглядно удостовѣряетъ, насколько безнадежна позиція отрицательной критики въ тѣхъ случаяхъ, когда ей приходится сталкиваться съ библейскими фактами, неподдающимися объясненію при помощи *натуральныхъ* факторовъ.

Возстановленіе „скинии Давида“ болѣе подробно пророкъ описываетъ въ слѣдующихъ трехъ чертахъ: а) уничтоженіе трещинъ въ ней („задѣлаю трещины въ ней“). По взгляду пророка, раздѣленіе Іуды и Израиля есть ненормальное состояніе религіозно-политическаго раскола; а идеаль будущаго благополучія Израиля — соединеніе раздѣленныхъ теперь между собою царствъ. Причемъ именно с. ц. разсматривается какъ такое, которое произвело эту ненор-

¹⁾ Hoopacker, 282.

мальность, ибо, по словамъ пророка, не Іуда въ будущемъ примкнетъ къ Израилю, а наоборотъ. А что будущее царство составитъ спасенный остатокъ народа изъ обоихъ царствъ, на это указываетъ выраженіе Амоса הריסים („развалины ихъ“). Мѣстоименный суффиксъ *ejhen* — „ихъ“ обозначаетъ разщелины обоихъ царствъ: с. и ю. (срв. 6, 2: „не лучше ли они сихъ царствъ? — Іуды и Израиля) ¹⁾. Этотъ суффиксъ можетъ быть понятъ не иначе, какъ въ смыслѣ намекъ на то, что теперь раздѣленный народъ, нѣкогда опять соединится подъ единымъ царемъ Давидомъ. б) Вторая черта касается возстановленія разстроенаго дотолѣ царства Давида и возвращенія ему потерянной силы („возстановлю разрушенное его“ = Давида); в) третья — дальнѣйшаго сохраненія царства („устрою ее“ = скинии). Пророкъ предсказываетъ, что возстановленному царству предстоитъ не только исправить свои недостатки и получить прежнюю силу, но и расширяться далѣе такъ, какъ это было въ древнее время, т. е. во дни царствованія Давида и Соломона (намекъ на 2 Цар. 7, 11. 12. 16).

Личность возстановителя скинии Давидовой точно не обозначена пророкомъ. Въ намѣреніе пророка входило главнымъ образомъ указать Израилю, что спасеніе его возможно только черезъ воссоединеніе съ Іудею. Но со всѣмъ содержаніемъ пророчества согласна мысль, что возстановитель объединеннаго царства будетъ отпрыскомъ дома Давидова. Что этотъ отпрыскъ есть никто иной, какъ Мессія, это признавалось единогласно всей іудейской древностью. По объясненію еврейскихъ ученыхъ изъ даннаго мѣста позаимствовано получившее впоследствии широкое распространеніе

¹⁾ Hengstenberg, Christologie, I, 447—448; Keil 235. Суффиксы даннаго стиха въ *pijegehen*, жев. р. м. ч.; „развалины ихъ“; въ הריסים м. р. ед. ч. „проломы его“ и въ בניתי м. р. ед. ч. „устрою ее“ Hengst. распредѣляетъ такъ: первый относитъ къ обоимъ царствамъ, второй къ Давиду, третій къ скинии (Срв. Юнгевосъ, 194; Möller, 43—44).



наименование Мессии *filius cadentium*¹⁾. А в рѣчи св. ап. Иакова (Дѣян. 15, 16—17) данное мѣсто приведено, какъ пояснительное подтверждение христіанскому вѣрованію, что великимъ Возстановителемъ скинии Давидовой былъ Господь Иисусъ Христосъ, Потомокъ Давида и Царь всего міра. Согласно съ изъясненіемъ св. апостола, это предсказаніе относилось ко Христу Спасителю и Его царству св. отцы и учителя церкви. По толкованію св. Ефрема Сирина, это пророчество исполнилось во дни Спасителя. „Скинію Давидовою пророкъ называетъ весь родъ человѣческой, который низложенъ былъ преступленіемъ заповѣди и возстановленъ отъ паденія Христомъ“. Бл. Теодоритъ объясняетъ это мѣсто такъ: „Господь нашъ Иисусъ Христосъ, ведя родъ свой по плоти отъ Давида, исполнилъ обѣтованіе изреченное Давиду; потому что *Слово плоть бысть и вселися въ ны* (Іоан. 4, 14), воспріявъ на себя скинію отъ Давида. Посему пророческое слово справедливо скажетъ, что Давиду вознаграждена будетъ скинія, не на малое время, но на всѣ дни вѣка“.

Возстановленіе и объединеніе теперь раздѣленнаго царства будетъ связана для новаго народа не только съ полученіемъ великихъ благъ матеріальнаго счастья (ст. 13—15), но и съ установленіемъ особенныхъ отношеній къ языческимъ народамъ. Какъ бы ни разумѣть изреченіе, переданное въ русской Библии: „чтобы они овладѣли остаткомъ Едома и всѣми народами, между которыми возвѣстится имя Мое“, въ томъ ли смыслѣ, который дается евр. текстомъ, что Израилу будутъ подчинены съ Едомомъ и др. языческіе народы или, если руководиться текстомъ LXX (*ἕως ἄν ἐκζητήσωσιν* *Με οἱ κατάλοιποι τῶν ἄνθρώπων*), въ томъ, что во времена Мессіи Господа взыщутъ „остальные люди и всѣ народы, кото-

¹⁾ См. *Hengstenberg*, *Chr.'stologie*, I, 449; *Keil*, 235; *Möller*, 61. *Юнгеровъ*, 197—198.

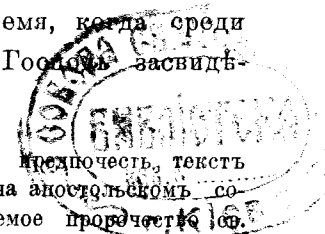
²⁾ См. св. *Іоанна Златоуста* толков. на Дѣянія 15 гл.

рые называются именемъ Моимъ“¹⁾,—одно несомнѣнно, что въ данномъ мѣстѣ пророкъ съ рѣдкою ясностью выражаетъ въ высшей степени важную для пониманія провиденціальнаго смысла всей в. з. религіи истину, именно—что конецъ религиозной исторіи Израиля не есть послѣднее завершеніе божественнаго плана, проводимаго въ міровой исторіи, что конецъ этотъ сливается съ началомъ осуществленія идеи универсальнаго историческаго примѣненія божественной истины, данной въ В. З.

Будущее языческихъ народовъ пророкъ изображаетъ, какъ особенное для нихъ счастливое время, когда среди нихъ возвѣстится имя Господне²⁾ т. е. Господь засвидѣ-

¹⁾ Думается, что надо въ данномъ случаѣ предпочесть текстъ LXX: а) имъ пользовался св. ап. Иаковъ въ рѣчи на апостольскомъ соборѣ (Дѣян. 15, 15—17). Ссылкою на рассматриваемое пророчество св. апостолъ объяснилъ, что принатіе въ церковь увѣровавшихъ изъ язычниковъ безъ обрѣзанія (ст. 14) есть исполненіе давно предреченной воли Божіей. Этой мысли вполне отвѣчаетъ содержаніе проповѣди пр. Амоса, поскольку она касается язычниковъ: пророкъ говоритъ, какъ известно, вполне ясно о промыслительномъ отношеніи Іеговы къ языческимъ народамъ, и пониманіемъ даннаго мѣста въ смыслѣ перевода LXX: „взыщутъ Господа остальные люди“ и т. д. устанавливается въ рѣчи пророка лишь правильное соотвѣтствіе между судомъ и милостью для израильскаго народа и судомъ и милостью Божіей для народовъ языческихъ. Какъ первому послѣ тяжкихъ угрозъ наказаніемъ изречено обѣтованіе счастливой жизни, такъ и вторымъ пророкъ предсказываетъ будущее участіе въ мессіанскомъ царствѣ послѣ угрозъ на нихъ (въ началѣ книги). б) Обѣщаніе подчиненія „остатка Едома“ не заключало бы въ себѣ никакого дѣйствительнаго блага для будущаго Израиля, ради чего стоило бы говорить о немъ (остаткѣ). Сверхъ того в) чтеніе LXX въ данномъ мѣстѣ параллельно съ чтеніемъ (особенно по греч. тексту) Ам. 5, 4—6: *ἐκζητήσατέ* *Με*—срв. *ἐκζητήσωσιν* *Με*—9, 12 (Происхожденіе разногласія между евр. и греч. чтеніями см. *Юнгеровъ*, 194—195; *Нюпаскеръ*, 283; *В. П. Рыбинскій. Толковая Библия*, VII, 198).

²⁾ По употребленію въ священномъ языкѣ „нареченіе имени Іеговы“ обозначаетъ принадлежность Іеговѣ и участіе въ Его благословеніяхъ того, на комъ или на чемъ наречено имя Его. Надъ храмомъ (или на храмѣ) нареченное имя Іеговы (Іер. 7, 10. 11. 14 срв. Втр. 12, 5. 11) означаетъ, что храмъ, который принадлежалъ Іеговѣ, былъ мѣстомъ откровеній милости Божіей. Нареченіе имени Іеговы на отдѣльномъ человѣкѣ





тельствуетъ имъ о Себѣ, какъ о Богѣ и Спасителѣ ихъ и сдѣлаетъ ихъ Своимъ народомъ.

Что касается возстановленія Израиля, то пророкъ въ слѣдующихъ чертахъ предрекаетъ его будущее благополучіе: а) благословеніе земли чрезвычайнымъ плодородіемъ (въ соотвѣтствіе, очевидно, съ обѣтованіемъ, которое дано было въ свое время Израилю устами Моисея Лев. 26, 9—5); б) благословеніе земли будетъ соединено и съ благословеніемъ членовъ будущаго царства: Господь отвратитъ отъ Израиля бѣдствіе плѣна¹⁾ и возвратитъ ему бывшее счастье:

означаетъ отношеніе внутренняго общенія человѣка съ Богомъ (ср. Іер. 15, 16); наконецъ, нареченіе имени Іеговы на чужомъ народѣ обозначаетъ, что народъ этотъ дѣлается народомъ, благодѣтельствуемымъ Іеговой и становится въ такое же отношеніе къ Іеговѣ, въ какомъ стоялъ къ Нему народъ израильскій по историческому своему избранію (Въ послѣднемъ случаѣ прекрасною параллелью къ данному изреченію Амоса служитъ Ис. 63, 19). Во всѣхъ указанныхъ мѣстахъ разсматриваемое изреченіе, какъ мы видимъ, служитъ выраженіемъ не внѣшняго господства Іеговы надъ тѣмъ, на комъ наречено имя Его, но непременно выраженіемъ внутренняго, духовнаго гладычества. И такъ какъ мѣстамъ съ этимъ значеніемъ даннаго выраженія нельзя противопоставить ни одного такого же изреченія, которымъ бы выражалась идея чисто внѣшняго владычества Іеговы, то мы получаемъ доказательство, что и у Ам. 9, 12 это выраженіе употреблено не для обозначенія внѣшняго расширенія границъ власти Іеговы въ видѣ политическаго подчиненія другихъ народовъ Израилю будущаго (противъ *Wellhausen'a*, *Skizzen*, V, 91), а для обозначенія того, что всѣ народы въ мессіанское время будутъ участвовать въ благахъ внутренняго общенія съ Іеговой наравнѣ съ народомъ израильскимъ, нареченнымъ по имени Іеговы, или, какъ объяснилъ эти слова св. ап. Іаковъ, сдѣлаются людьми, изъ которыхъ Іегова составитъ „народъ въ Свое имя“ (Дѣян. 15, 14. Втор. 28, 9—10). См. *Hengstenberg*, *Christol.*, I, 450—453; *Keil*, къ Ам. 9, 12; *Möller*, а. а. О. 45—48; *Hoonacker*, 283.

¹⁾ Ст. 14 не есть прибавка, сдѣланная позднѣйшею рукою, какъ думаютъ на томъ основаніи, что въ немъ снова говорится о *возвращеніи изъ плѣна*, послѣ того, какъ въ ст. 11 говорилось о возстановленіи падшей скипії Давидовой (*Nowack*). Выраженіе *schub schebuth* (ср. Ос. 6, 11) невѣрно передается „и возвращу изъ плѣна“. Буквально *schub schebuth* означаетъ „возвратить плѣнъ“. Издавна (*Hengstenberg*, *Christologie*, I, 547—549; *Keil* 238—239) разсматриваемому изреченію придавали конкретное значеніе „возвращать потерю“, „возвращать то, что отнято было плѣ-

члены мессіанскаго царства въ изобиліи будутъ наслаждаться благословенными плодами своихъ трудовъ въ невозмутимомъ покоѣ (обѣтованіе, противоположное наказанію, Ам. 5, 11; ср. Вт. 28, 30. 33. 39). в) Божіе благословеніе надъ мессіанскимъ царствомъ пребудетъ вѣчно. Господь водворитъ участниковъ этого царства на землѣ ихъ, т. е. укоренитъ ихъ, сдѣлаетъ своимъ насажденіемъ, которое не будетъ уже вырвано, но пуститъ крѣпкіе корни, дастъ цвѣты и принесетъ плоды¹⁾, или, какъ объясняетъ бл. Іеронимъ: „хотя церковь до конца міра будетъ колеблема черезъ гоненія, но не можетъ быть разрушена“²⁾.

Такимъ образомъ въ содержаніи пророчества 9-ой главы мы не можемъ указать ни въ одной чертѣ отступленія отъ духа всей религіозно нравственной проповѣди пр. Амоса; наоборотъ, именно въ своихъ воззрѣніяхъ на будущее пророкъ остается непоколебимо вѣренъ своему коренному представленію о завѣтѣ между Богомъ и Израилемъ: несмотря на всѣ наказанія, несмотря на уничтоженіе нераскаянныхъ грѣшниковъ, отношеніе Господа къ Своему народу въ концѣ концовъ останутся нерасторжимыми. Во-вторыхъ, въ общихъ своихъ очертаніяхъ картина будущаго, изобра-

номъ. *Valeton* (213—214) предлагаетъ толкованіе: „das Los wenden“—измѣнить судьбу, привести въ прежнее состояніе“. Значеніе же „возвратить изъ плѣна“ противорѣчило бы такимъ мѣстамъ, какъ Іова 42, 10, гдѣ подобное же нашему выраженіе („Schub eth schebuth job“) тождественно по смыслу съ дальнѣйшими словами „возвратить (вдвое) потерянное“; Іер. 30, 18, гдѣ такое же выраженіе примѣняется къ шатрамъ Іакова и уясняется дальнѣйшими словами въ смыслѣ: „помиловать селенія Іакова, построить опять городъ и по прежнему устроить храмъ“ (ср. Іер. 29, 14; Ис. 13, 7); особенно же—Іез. 16, 53, гдѣ данное выраженіе употреблено о Содомѣ (о дочеряхъ города Содома: „и возвращу плѣнъ ихъ, плѣнъ Содома и дочерей его“). Такъ какъ дочери Содома никогда не были въ плѣну (а погибли), то, очевидно, выраженіе *schub schebuth*, должно имѣть здѣсь только образное значеніе возвратитъ къ лучшему состоянію (*Бродовичъ*, 244—46; *Möller*, 51—52; *Hoonacker*, 284).

¹⁾ *Keil*, 239.

²⁾ Твор., 168.



женнаго Амосомъ, охватываетъ все содержаніе мессіанской идеи, какъ она раскрыта и въ пророчествахъ позднѣйшаго времени: что судъ Господа надъ Израилемъ есть лишь средство ко спасенію; что мессіанское царство будетъ свободно отъ нераскаянныхъ грѣшниковъ; что снова возродится династія Давида и его царство со всѣми политическими и духовными благословеніями; что въ этомъ царствѣ получатъ участіе всѣ народы,—все это идеи, которыя въ позднѣйшихъ предсказаніяхъ уяснены только болѣе полно¹⁾.

✱ **Мессіанская идея у пр. Осіи.** Какъ и у пр. Амоса, у Осіи предсказаніе спасенія, имѣющаго послѣдовать за судомъ надъ народомъ израильскимъ, внутреннимъ образомъ согласовано съ главнѣйшими началами его религіозно-нравственной проповѣди. Какъ разницу въ этомъ отношеніи можно отмѣтить лишь то, что у Амоса посредствующій моментъ между наказаніемъ и спасеніемъ отгѣненъ недостаточно рельефно, такъ что получается съ виду впечатлѣніе, что проповѣдь спасенія выступаетъ у него мало мотивированною. Между тѣмъ у Осіи съ этой стороны проповѣдь спасенія представляется по ходу мыслей вполне натуральной: наказаніе имѣетъ свою цѣль, которая и является связующимъ звеномъ суда и спасенія. Цѣль наказанія, какъ мы видѣли, состоитъ въ томъ, по нему, чтобы пробудить въ народѣ чувство страданія отъ сознанія, что Господь отошелъ отъ Своего народа, и такимъ образомъ воспламенить въ немъ стремленіе къ Богу. Спасеніе Израиля представляется отвѣтомъ бо-

¹⁾ Срв. Ис. гл. 2, 2; 4, 9. 11. 33; Мих. 4, 6. 7. 10; Іер. 31, 31—40—мессіанское царство; Мих. 5, 2; Ис. 9, 6. 7; 55, 3; Іер. 23, 5. 6; 30, 9; 33, 15; Іез. 34, 23—25;—родъ Давидовъ; Ис. 9, 1—5; 11, 9—10; 19, 24—25 и др.;—участіе язычниковъ въ будущемъ царствѣ (см. *E. Riehm, Die Messianische Weissagung, Zweite Aufl. Gotha. 1885, 132. 149—158*). Отсюда видно, что картина будущаго, изображенная Амосомъ, вовсе не выглядитъ (какъ думаютъ *Volz, 24*) скудною (*armselig*).

жественной любви на покаянное чувство народа, а послѣднее служить условіемъ спасенія (5 15; 6, 1—3; 10, 12)¹⁾.

Съ этой стороны проповѣдь о спасеніи у Осіи есть заключительный моментъ въ раскрытіи идеи любви, лежащей въ основѣ завѣтныхъ отношеній между Господомъ и Его народомъ. Господь—сострадательный Супругъ любить Свою преступную жену—Израиля и тогда, когда Онъ временно отторгнулъ его; съ другой стороны, подъ очистительнымъ дѣйствіемъ наказанія, и супруга страстно пожелаетъ возвратиться къ своему „первому Мужу“, и она на самомъ дѣлѣ обратится; переживъ наказаніе, Израиль снова станетъ въ положеніе, которое онъ занималъ до своей измѣны Господу (въ положеніе, „когда ему было лучше“).

Въ существенныхъ чертахъ мессіанское время въ изображеніи Осіи совпадаетъ съ тѣмъ, какъ оно изображено пр. Амосомъ. Такъ же, какъ и Амосъ, пр. Осія выдвигаетъ на первый планъ объединеніе Израиля и Іуды (1, 11; 3, 5); такъ же говоритъ о главенствующемъ положеніи въ будущемъ царствѣ династіи Давида (3, 5 срв. 1, 11), и наконецъ, такъ же предрекаетъ виѣшне-цвѣтущее состояніе этого царства (1, 10; 2, 21; 14, 6—9). Сравнительно съ Амосомъ у пр. Осіи менѣе ясно предсказаніе о распространеніи будущаго царства среди язычниковъ. Можно предполагать, что этотъ недостатокъ объясняется широко примѣняемымъ и строго

¹⁾ Нельзя не отмѣтить здѣсь противорѣчіе, въ которое впадаетъ *Valeton* (191—192), утверждающій, что въ проповѣди о спасеніи, въ отличіе отъ Амоса, проповѣдующаго спасеніе благочестиваго остатка, Осія не дѣлаетъ различія между Израилемъ, который подлежитъ суду и наказанію, и тѣмъ, который послѣ суда поживетъ благословенія. Осія, правда, не говоритъ объ остаткѣ спасаемыхъ, но его проповѣдью необходимо предполагается, что спасутся *не все*, а лишь тѣ, которые обратятся къ Іеговѣ, възвучатъ Его. Многіе ли обратятся, на этотъ вопросъ пророкъ не отвѣчаетъ, но то, что онъ говоритъ о грѣшномъ Израилѣ и его упорствѣ во грѣхахъ (8, 5; 9, 9; 11, 7), показываетъ, что пророкъ далеко былъ отъ оптимизма въ этомъ отношеніи.



проводимымъ по всей книгѣ образомъ брака, каковой образъ носить на себѣ вполне естественныя черты нѣкотораго партикуляризма. За то у Осии идетъ болѣе или менѣе опредѣленно рѣчь о личности предрекаемаго главы будущаго объединеннаго царства (1, 11; 3, 5), тогда какъ у Амоса сказано только о возстановленіи династии Давида.

Несмотря на своеобразныя особенности языка кн. пр. Осии, ея стилистическія неровности, неожиданныя переходы отъ одной мысли къ другой и видимую непослѣдовательность въ нѣкоторыхъ отдѣлахъ, внимательное разсмотрѣніе содержанія книги съ точки зрѣнія чередованія въ ней угрозъ и обѣтованій показываетъ, что въ проповѣди пророка выдержанъ одинъ планъ, который сообщаетъ всей книгѣ характеръ не сборника отдѣльныхъ изреченій, безъ системы соединенныхъ вмѣстѣ, но достоинство священнаго творенія, содержащаго проповѣдь, заключенную въ планомѣрную форму.

Обычное раздѣленіе книги пр. Осии на 2 части: а) 1—3 гл. и в) 4—14 при этомъ видоизмѣняется и обосновывается внутренне на раскрытіи мессіанской идеи въ двухъ сходныхъ направленіяхъ. Видоизмѣненіе это, оставляя неприкосновеннымъ содержаніе книги, въ значительной степени помогаетъ устраненію затрудненій, которыя иначе замѣтно выступаютъ въ книгѣ и благодаря которымъ многое въ книгѣ считается въ настоящее время неподлиннымъ. Исходнымъ началомъ всѣхъ сужденій пророка о религіи современнаго Израиля и идеалѣ истинной вѣры служить, какъ извѣстно, идея завѣта, образно представленная (по повелѣнію Божію) въ его бракѣ съ грѣшной, но любимой женщиной. Этотъ образъ пророкъ выдвигаетъ дважды: и по этимъ двумъ моментамъ вся его проповѣдь раздѣляется на двѣ неравномѣрныя по объему, но одинаковыя по мысли части,—именно: а) гл. 1—2; б) 3—14, причемъ содержаніе обѣихъ частей распределяется вполне правильно въ такой послѣдовательности: а) бракъ пророка, какъ символъ угрозы; б) обѣтованіе; в) объясненіе

къ тому и другому болѣе сжатое для первой части и болѣе распространенное—для второй. Соответственно этому распределенію пророчества о мессіанскихъ временахъ занимаютъ такое положеніе: на 1-мъ мѣстѣ стоитъ пророчество 1, 10—2, 1, какъ противоположеніе угрозѣ 1, 2—9; по отношенію къ нимъ 2, 2—25 служитъ лишь распространеннымъ комментариемъ къ угрозѣ 2, 2—13 и къ обѣтованію 2, 14—25. На второмъ планѣ стоитъ мессіанское обѣтованіе 3, 5, какъ противоположеніе символической (въ образѣ второго брака) угрозѣ 3, 1—4; и по отношенію къ нимъ, тоже какъ бы распространенный комментарий: къ мессіанскому обѣтованію: а) 6, 1—3; б) 11, 8—11; с) 14, 2—9; —къ угрозѣ: 4, 1—5, 15^a; б) 6, 4—11, 7; с) 12, 1—14, 1¹).

I. Пророчество 1, 10—2, 1 есть краткое, какъ бы программное, обозначеніе мыслей, подлежащихъ развитію въ послѣдующихъ отдѣлахъ книги. Въ немъ выдвигается три черты будущаго времени: а) умноженіе Израиля (1, 10^a „будетъ число сыновъ Израилевыхъ какъ песокъ морской, котораго нельзя ни измѣрить, ни изчислить“); б) возстановленіе прежнихъ завѣтныхъ отношеній съ Яговой чрезъ помилованіе (2, 1) и возвращеніе Израилю прежняго наименованія народа Яговой (1, 10^b: „и тамъ, гдѣ говорили имъ: вы не Мой народъ, будутъ говорить имъ: вы сыны Бога живаго“; 2, 1: „говорите братьямъ вашимъ: Мой народъ, и сестрамъ: Помилованная“); в) объединеніе царствъ іудейскаго и израильскаго подъ одною Главою (1, 11: „и соберутся сыны Іудины и сыны Израилевы вмѣстѣ, и поставятъ себѣ одну главу“) и благовѣстіе спасенія язычникамъ („и выйдутъ изъ земли *переселенія*“).

Умноженіе Израиля предрекается, очевидно, какъ благовѣстіе, имѣющее свой смыслъ рядомъ съ угрозой 1-й гл. (ст. 4, 5) и другихъ мѣсть (5, 14; 8, 8; 9, 11—12; 13, 12—13), гдѣ говорится о пораженіи Израиля врагами и политиче-

¹) См. подробно Möller, Mess. Erwart. 136.



скомъ ослабленія с. ц. Предсказаніе это не можетъ возбуждать никакого сомнѣнія въ своей подлинности, ибо пророчество подобнаго содержания извѣстно было современникамъ пр. Осіи изъ (J) Быт. 32, 12 ср. Быт. 12, 2; 13, 16; 28, 13.

Возвращеніе Израиллю прежняго имени народа Іеговы и наименованіе помиловавшаго сдѣлано соответственно угрозы, выраженной въ зловѣщихъ именахъ пророческихъ дѣтей: *Лоами* и *Лорухама* (ст. 6. 9). Наконецъ, предсказаніе объ объединеніи Израиля и Іуды подъ одною главою (ст. 11) соотвѣтствуетъ угрозы, выраженной въ 1, 4 о прекращеніи политическаго существованія „царства дома Израилева“, каковое пророчество совпадаетъ съ содержаніемъ пр. Амоса 9, 11.

Разсматриваемыя въ данномъ соотношеніи части 1, 2—9 и 1, 10—2, являются тѣсно между собою связанными идейно и вторая часть, содержащая обѣтованіе, не представляется т. о. неожиданной рядомъ съ первой¹⁾.

Предсказываемое будущее размноженіе сыновъ Израилевыхъ пророкъ понимаетъ не въ буквальномъ смыслѣ—увеличенія численнаго состава Израиля послѣ возвращенія изъ плѣна. Взоръ пророка, впервые въ данномъ случаѣ устремленный на мессіанское будущее, усматривалъ, разумѣется, не ближайшее къ послѣплѣнному времени событіе: пророкъ, предрекавшій разрушеніе с. ц. и поглощеніе Израиля народами (8, 8), знавшій, безъ сомнѣнія, пророчество Амоса о численномъ истощеніи Израиля (Ам. 5, 3; 6, 9), не могъ говорить объ его увеличеніи подобно песку морскому *въ ближайшее время*. Ключомъ къ разъясненію даннаго про-

¹⁾ Нѣтъ поэтому никакихъ основаній выдѣлять эту часть, какъ неподлинную, будто бы, изъ состава отдѣла, что дѣлаютъ *Nowack* и *Marti* (коммент. къ данному мѣсту), *Wellhausen*, *Skizzen*, V, 97; *Smend*, *Lehrbuch*, 209 и др.

рочества, по нашему мнѣнію, нужно считать заключительныя слова 1-й гл.: „*ибо великъ день Изрееля!*“ Въ своемъ содержаніи понятіе „день Изрееля“ объединяетъ всѣ, доселѣ изреченныя, пророчества. Слово „Изреель“ имѣетъ двоякій смыслъ: „Богъ разсѣтъ“ и „Богъ посѣтъ“. Въ отдѣлѣ, гдѣ рѣчь идетъ не объ угрозы, а объ обѣтованіи, первое значеніе, конечно, непримѣнимо; здѣсь слово „Изреель“ употреблено пророкомъ только въ благопріятномъ смыслѣ: „великъ день *посѣва Божія*“. Когда говорится о *Божіемъ посѣвѣ*, разумѣется надежда на богатый урожай. Этотъ смыслъ и имѣетъ пророчество, касающееся умноженія Израиля. Предрекаемый пророкамъ „день Изрееля“ будетъ великимъ именно потому, что онъ будетъ временемъ *великаго сѣянія Божія*; Богъ разсѣтъ Израиля за его грѣхъ (1, 4), но это разсѣянне будетъ имѣть благой результатъ: посѣянный среди народовъ Израиль взойдетъ благодатною, обильною нивою (—увеличеніе Израиля въ типологическомъ смыслѣ—его будущаго духовнаго значенія). „Великъ день Изрееля“ будетъ потому еще, что Божій посѣвъ повлечетъ за собою и помилованіе Израиля и уничтоженіе политическаго раздѣленія между Іудой и Израилемъ. Съ этой точки зрѣнія понятна между прочимъ и та подробность, что объединенные сыны Іуды и Израиля *выйдутъ изъ земли*¹⁾. По связи съ словами „великъ день

¹⁾ Что подъ этимъ выходомъ нельзя разумѣть возвращенія изъ земли плѣна (*Scholz*, 16—17), это видно изъ того, что предсказанію о выходѣ изъ плѣна въ разсматриваемомъ отдѣлѣ не предшествуетъ предсказаніе самого плѣна, какъ это бываетъ обычно у пророковъ (срв. Ам. 9, 11 и 5, 27; 6, 7. 14 или Ис. 11, 11 и 6, 11—12 и др.). Невѣроятно также, чтобы земля плѣна названа была пророкомъ просто *haarez*; не можетъ также этотъ выходъ обозначать выступленія объединеннаго народа за границы земли ханаанской для новыхъ завоеваній (мнѣніе *Umbreit'a*, 19; *Hitzig'a*, 78; *Ewald'a*, 191 и др.), ибо такая цѣль выступленія тутъ не связывается съ ходомъ пророческой мысли и не предполагается употребленнымъ глаголомъ *צָלַע*. См. *Hengstenberg*, *Christologie*, *Möller*, 95—96. *Бродовичъ*, 61—62, *Толк. Библия*, 95; *Hoopacker*, 31. См. также *Riehm*, а. а. О. 132.



Изрееля“, это предсказаніе, очевидно, касается такого момента въ будущемъ состояніи народа Божія, когда онъ выступитъ за границу той земли, гдѣ до того времени протекала его жизнь. На вопросъ, который ближайшимъ образомъ возникаетъ здѣсь: *зачѣмъ выйдутъ?* дается отвѣтъ въ благопріятномъ значеніи слова „Изреель“,—выйдутъ изъ земли или распространятся за предѣлами земли (ханаанской) именно, *какъ посылъ Божій*, т. е., какъ народъ, Богомъ облагодѣтельствованный и Имъ призванный дать благословеніе также и другимъ народамъ. Пр. Осія повторяетъ здѣсь, какъ мы видимъ, то, что было уже извѣстно его современникамъ изъ пророчества Ам. 9, 12. Такимъ пониманіемъ изреченія о выходѣ Израиля изъ земли устанавливается вполнѣ естественно мессіанское назначеніе Израиля въ религіозныхъ судьбахъ человечества, осуществленное во дни служенія міру единого Главы царства спасаемыхъ Христа Господа, когда, по изъясненію св. Ефрема Сирина, „Господь сотворилъ спасеніе народу Своему, освободивъ его отъ сатаны и отъ рукъ служителей его, которые воздвигли гоненіе на мучениковъ. Ибо они составляли то сѣмя, которое Богъ посѣялъ впоследствии черезъ Христа“¹⁾.

Какое же состояніе Израиля здѣсь разумѣетъ пророкъ? или, что онъ желалъ сказать въ частности объ очистительномъ дѣйствіи суда (= „Изреель“ *malu sensu*) въ этомъ общемъ программномъ отдѣлѣ своего пророчества? Отвѣтъ на это данъ въ **отдѣлѣ 2, 2—23**, въ которомъ мы имѣемъ комментарий къ первой части (1, 2—2, 1). Первая часть этого отдѣла есть разъясненіе частныхъ того наказанія, которое было предсказано въ 1, 2—6. 8—9. Иегова накажетъ блудную мать Израиля²⁾ отторженіемъ отъ союза съ Собою (3—6). Божіе

¹⁾ См. у еп. *Палладія*, 10—11.

²⁾ Подъ которою пророкъ разумѣетъ уопределяемое единство Израиля, рядомъ съ коимъ отдѣльные члены израильскаго народа суть дѣти (см. *Keil*,—на данное мѣсто, *Бродовичъ*, 69—70).

наказаніе пробудитъ у наказанной жены желаніе снова соединиться съ законнымъ мужемъ (6—7). Для этого Господь увлечетъ преступную мать Израиля въ пустыню, и будетъ говорить къ ея сердцу (14 ст.). Т. о. то, что въ предыдущемъ отдѣлѣ представляетъ лишь въ общихъ чертахъ вводную программу проповѣди пророка и является несвязаннымъ (ст. 2, 6. 8—9 и ст. 10 слѣд.), здѣсь восполняется посредствующимъ моментомъ: счастье будущаго, предрекаемое пророкомъ, представляется актомъ снисхожденія Божія къ грѣшному, но подъ дѣйствіемъ наказующей любви Божіей, раскаявшемуся народу. Послѣдній въ погонѣ за идолами (Ваалами) забылъ своего Бога (ст. 13). Но Господь вразумитъ его и напомнитъ ему о Себѣ, какъ о любящемъ Богѣ. Послѣ того, какъ вразумленный наказаніемъ Израиль придетъ въ себя и пойметъ пустоту своего увлеченія „любовниками“ (ст. 6 и 7), Иегова обратитъ снова къ нему Свою любовь и возстановитъ истинныя завѣтныя отношенія съ помилованнымъ народомъ. Тогда изъ религіозной жизни Израиля удалены будутъ главныя препятствія, мѣшавшія до сихъ поръ завѣтнымъ отношеніямъ осуществляться такъ, какъ нужно: Израиль пойметъ, что отношенія къ нему Иеговы были и есть отношенія любящаго мужа къ супругѣ, а не отношенія грознаго властелина къ подчиненнымъ¹⁾. На-

¹⁾ „Въ тотъ день... ты будешь звать Меня: мужъ мой, и не будешь болѣе звать Меня: Ваали. Образъ Иеговы въ сознаніи Его народа освободится отъ того, что могло породить и порождало въ Израиль неправильное по существу представленіе объ Иеговѣ: Иегову смѣшивали съ Вааломъ, называли его Ваали—мой Вааль (господинъ) и т. о. разрушали въ корнѣ истинное воззрѣніе на отношенія Господа къ народу Своему. Вааль языческому сознанію представлялся натуральнымъ существомъ, неразрывно связаннымъ съ природою и олицетворявшимъ ея производительную и оплодотворяющую силу. Отсюда и названіе божества Вааль—господинъ, владыка силъ природы, отъ котораго зависить матеріальное благополучіе его почитателей. Называя Иегову именемъ Ваала (1 Пар. 14, 7; 12, 5 и др.), Израиль былъ недалеко отъ опасности извести Его до степени натурального божества, которое нужно почи-



родъ израильскій не будетъ называть Господа baali, а будетъ называть Его ischi; и изъ усть его удалены будутъ имена вааловъ т. е. полностью осуществятся то, что заповѣдано было въ Исх. 23, 13: „имени другихъ боговъ не называйте; да не слышится оно изъ усть твоихъ“.

Однимъ изъ осязательныхъ благъ грядущаго, счастливаго для Израиля, времени будетъ дарованіе ему Іеговой безопасности отъ звѣрей, хищныхъ птицъ и пресмыкающихся, прекращеніе войны и вслѣдствіе этого мирное существованіе. Пророкъ въ данномъ случаѣ опять въ положительной формѣ обѣтованія изрекаетъ то, что раньше было извѣстно въ формѣ обусловленнаго предсказанія (Лев. 26, 3—5). Затѣмъ Господь снова обручить себѣ Израиля; приче́мъ обрученіе это будетъ, какъ мы видѣли: а) вѣчнымъ, б) основаннымъ на праведности и правосудіи, в) утвержденнымъ на любви и милосердіи и г) на вѣрности. А такъ какъ нарушеніе народомъ израильскимъ завѣтныхъ обязательствъ—главнымъ образомъ его нелюбовь по отношенію къ своему Богу и забвеніе нравственнаго существа Его—стояло въ зависимости отъ недостатка у Израиля правильнаго познанія Іеговы, то новый завѣтъ будетъ укрѣпленъ на непоколебимой вѣрности Іеговы со стороны Израиля, который постигнетъ тогда въ совершенствѣ нравственное существо своего Бога. Блага внѣшней матеріальной жизни тогда явятся просто доказательствомъ любви и милосердія Іеговы къ членамъ будущаго Его царства.

тать языческимъ способомъ, только жертвами. Во времена мессіанскаго будущаго Израиль крѣпко утвердится въ представленіи о нравственной природѣ своихъ отношеній къ Господу. Такъ какъ употребленіе имени Ваалъ въ его нарицательномъ значеніи могло наталкивать народъ на ложное представленіе объ Іеговѣ и на забвеніе имъ нравственныхъ обязательствъ передъ своимъ Богомъ, то въ мессіанское время Израиль будетъ бояться осквернять себя даже произнесеніемъ имени вааловъ (Keil, на Ос. 2, 16; E. König, Hauptrg., 35—37; Robertson, 127—128; Бродовичъ, 94—95; Еп. Палладій, 20—21).

II. Второй отдѣлъ, болѣе обширный въ своей объяснительной части, чѣмъ первый, заключаетъ въ себѣ однако раскрытіе все тѣхъ же мыслей пророческой проповѣди: а) Израиль—невѣрная жена, осквернившая себя служеніемъ чужимъ богамъ, будетъ наказанъ временнымъ отторженіемъ отъ своего супруга („много дней оставайся у Меня; не блуди, и не будь съ другимъ; также и Я буду для тебя“), останется безъ царства, царя и культа (*отдѣлъ угрозы*: 3, 1—4 въ новой программной, такъ сказать, части; и—4, 1—5, 15^a; 6, 4—11 7; 11, 12—14, 1—въ комментаріи къ ней); б) но затѣмъ наступятъ новыя времена для Израиля,—онъ обратится къ Господу Богу своему и царю своему Давиду (*отдѣлъ обѣтованія*: 3, 5 въ программной части; 5, 15^b—6, 3; 11, 8—11; 14, 2—9—въ общемессіанскомъ пророчествѣ).

Обѣтованія въ программной части этого отдѣла отличаются отъ обѣтованій въ соответственной части перваго программнаго отдѣла тѣмъ, что здѣсь болѣе опредѣленно обозначено воспитательное значеніе наказанія: временное прекращеніе духовнаго общенія Іеговы съ Израилемъ, лишеніе его политической самостоятельности и возможности совершать служеніе Богу будутъ имѣть въ результатѣ раскаяніе Израиля и обращеніе его къ Господу и законному политическому строю („взыщутъ Господа Бога своего, и Давида, царя своего“). Символь и символизируемое здѣсь такъ тѣсно соединены между собою, что обѣтованіе ст. 5-го не можетъ быть выдѣлено изъ текста (на чемъ настаиваетъ критика) безъ нарушенія соответствія между содержаніемъ этого стиха и стихами 3 и 4: „много дней“ ст. 3-го и „долгое время“ ст. 4-го съ очевидностію показываютъ, что отдаленіе Іеговы отъ народа есть состояніе, правда, продолжительнаго, но ни въ какомъ случаѣ не вѣчнаго разрыва¹⁾,

¹⁾ См. справедливое замѣчаніе Nowack'a (Zukunftshoffnungen 44), что безъ обращенія жены къ своему оставленному мужу весь рассказъ 3-й главы былъ бы безцѣленъ.



что послѣ „многихъ дней“ и „долгаго времени“ въ „последніе дни“ (ст. 5) наступитъ иная, лучшая пора для Израиля. Какая именно,—ст. 5-ый своимъ содержаніемъ вполне отвѣчаетъ на этотъ вопросъ, притомъ такъ, что предсказываемымъ въ ст. 4-мъ лишеніямъ соотвѣтствуютъ въ немъ указанія на блага будущаго царства. Такъ какъ въ ст. 4-омъ упомянуты рядомъ культъ и царство, какъ предметы высокаго для Израиля значенія, лишеніе которыхъ составляло для него серьезную потерю, и такъ какъ при этомъ предкается, что лишеніе будетъ временное, то вполне естественно ожидать, что пророкъ, какъ на главные блага новаго времени, которыхъ будутъ искать израильтяне укажетъ (это и сдѣлано въ 5-мъ ст.) на возстановленіе съ одной стороны культа, съ другой—законной царской власти (срв. Іер. 30, 9; Ис. 8, 21). Если же удалить ¹⁾ изъ текста выраженіе: „и Давида, царя своего“, то, какъ мы видѣли, не сохранится соотвѣтствіе между 1-ю частью этого стиха: „взыщутъ Господа Бога своего и Давида, царя своего“ и 2-ю: „будутъ благоговѣть предъ Господомъ и благостію Его въ последніе дни“. Такъ какъ, очевидно, двойному объекту при „благоговѣть“ (rachad) въ 1-й части выраженія долженъ соотвѣтствовать (какъ это и есть) двойной объектъ и при „взыщутъ“, то выраженію: „взыщутъ Господа“ должно соотвѣтствовать поясненіе: „будутъ благоговѣть предъ Господомъ“, а выраженію: „Давида, царя своего“ поясненіе: (будутъ благоговѣть) „и предъ благостію Его“ (одѣнка царской власти съ религиозной точки зрѣнія ²⁾).

¹⁾ Какъ желаютъ Nowack, Smend, Volz и др.

²⁾ Соображеніе (Volz'a, 32), что въ ст. 5 при упоминаніи о возстановленіи царской династіи Давида не выдерживается образъ брака (союза между двумя лицами), такъ какъ черезъ то вводится посредствующее 3-е лицо (царь Давидъ), недостаточно для признанія неподлинности этого упоминанія. Разъ будущее состояніе Израиля изображается пророкомъ въ видѣ дарованія ему разныхъ внѣшнихъ и внутреннихъ благъ,

И такъ, сказанное менѣе ясно въ 1, 11 о главѣ, имѣющемъ объединить Израиля и Іуду, восполняется здѣсь опредѣленнымъ указаніемъ, что этимъ главою будетъ „царь Давидъ“, т. е. царственный потомокъ изъ дома Давидова. Кто онъ будетъ? пророкъ позволяетъ догадаться, употребляя объ его явленіи и признаніи сынами Израилевыми выраженіе „въ последніе дни“, выраженіе, указывающее на то, что времена счастья ¹⁾ относятся пророкомъ не только къ окончанію 70-лѣтняго плѣна ²⁾, но и къ завершительному ³⁾ періоду библейской исторіи, и что подъ потомкомъ изъ дома Давидова, онъ разумѣетъ не только Зоровавеля или какого либо иного изъ отдѣльныхъ представителей Давидовой династіи, но и Мессією — Христа, Котораго „называетъ Давидомъ, отъ образа заимствуя имя Прообразуемому“ ⁴⁾.

то ничто не возбраняетъ аргіогі представлять среди этихъ благъ дарованіе Іеговой Своей супругѣ, народу израильскому и такихъ благъ, которыя соединялись съ царствомъ Давида. Съ точки же зрѣнія того распредѣленія содержанія пророческой книгѣ, которое было нами сдѣлано, упоминаніе о будущемъ главѣ и царѣ объединеннаго народа соединяется съ идеей брака и внутреннимъ образомъ, такъ какъ уже изъ 2, 19—23 мы видѣли, что въ роли стороны, обручающейся съ Іеговой, является именно объединенный подъ единой главой Израиль и что, стало быть, „единая глава“, „царь Давидъ“ вовсе не составляютъ въ образѣ брака чего либо излишняго.

¹⁾ „Будутъ благоговѣть“, евр.: יִרְאֶה — не значитъ „они будутъ дрожать предъ Іеговой (полные еще ужаса, вызваннаго наказаніемъ)“ или „трепетать предъ святостію Іеговы въ чувствѣ собственной грѣховности и недостойности“ (Keil, Бродовичъ), но скорѣе: „они устремятся дрожаще (отъ радости, счастья) къ Іеговѣ (срв. Іер. 33, 9; Ос. 11, 2). Hoopacker, на Ос. 3, 5.

²⁾ Какъ понимаетъ бл. Теодоритъ, 263-264.

³⁾ „Въ последніе дни“, евр. bbeacharim hajomim. Beacharim въ противоположность reaschim значитъ конецъ въ противоположность началу (Вт. 11, 12; Ис. 46 10), и въ частности мессіанское время (Hengstenberg, 328; Möller, 101; Бродовичъ, 128).

⁴⁾ Св. Ефремъ Сирина, см. еп. Палладій, 28.



Будучи по сравненію съ пророчествомъ 1, 11, гдѣ ожидаемый объединитель новаго Израиля названъ просто *лавою*, болѣе опредѣленнымъ предсказаніемъ о личности Мессіи, какъ о потомкѣ Давида, разсматриваемое пророчество 5 ст. такъ же, какъ и то, съ виду бѣдно подробными чертами, но такъ же, какъ и оно, на самомъ дѣлѣ богато по содержанію, заключающемся въ заключительной къ нему части. Подобно тому, какъ очень краткое лично-мессіанское пророчество 1, 11 восполнено у пророка очень обширнымъ и богатымъ содержаніемъ, даннымъ въ образѣ обрученія Іеговы съ народомъ израильскимъ (2, 19—23), точно также и пророчество 3, 5, краткое по своему содержанію, достаточно восполняется всѣмъ сказаннымъ въ отдѣлѣ пояснительномъ, т. е. въ 6, 1—3; 11, 8—11; 14, 2—9. Вмѣстѣ съ положительными чертами, которыя соединяются въ картинѣ будущаго съ именемъ „Давида“, какъ Богомъ благословеннаго и идеальнаго Царя, по отношенію къ Которому пороки и зло современнаго пророку царскаго дома являются лишь тѣнью, подчеркивающею Его величіе и благо, пояснительная часть 6, 1—3 даетъ довольно подробный образъ предрекаемаго времени во всѣхъ отношеніяхъ. „Въ скорби своей они съ ранняго утра будутъ искать Меня, и говорить: пойдѣмъ и возвратимся къ Господу! ибо Онъ уязвилъ, и Онъ исцѣлитъ насъ, поразилъ, и перевяжетъ наши раны. Оживитъ насъ черезъ два дня, въ третій день возставитъ насъ, и мы будемъ жить предъ лицомъ Его“¹⁾. Построеніе отдѣла 6, 1—3 очень близко по своимъ частностямъ къ отдѣлу 2, 7. 14—15; 3, 4—5.

¹⁾ Что отдѣлъ 6, 1—3 изображаетъ не простое скоропреходящее покаянное настроеніе грѣшниковъ (какъ думаетъ *Volz*, 33, *Nowack*, *Valeton* и др.), а серьезное обращеніе Израиля къ Іеговѣ, это видно изъ слѣдующаго: а) угроза, заключающаяся въ 5, 14, представляется въ высшей степени напряженія („растерзаю и уйду, и никто не спасетъ“); б) Іегова отрывается рѣшительно отъ Израиля (15а); возможность составленія прежняго союза обусловлена также рѣшительно полнымъ раскаяніемъ грѣшниковъ и возвращеніемъ къ Іеговѣ (15б).

и весь отдѣлъ по содержанію есть дальнѣйшее, болѣе подробное развитіе того, что въ отдѣлѣ 2, 7. 14—15 выражено въ образѣ жены, разочаровавшейся въ своихъ любовникахъ, положившей въ мысляхъ возвратиться къ первому мужу и увлеченной законнымъ супругомъ въ пустыню для окончательнаго исправленія и полученія надежды на спасеніе; а въ отдѣлѣ 3, 4,—освобождено отъ иносказанія и представлено лишь въ чертахъ общихъ, какъ обращеніе къ Богу покалявшагося Израиля¹⁾.

Съ другой стороны отдѣлъ 6, 1—3, заключающій въ себѣ пророчество, стоитъ въ полномъ соотвѣтствіи съ предшествующими угрозами главы 5-ой и въ этомъ отношеніи, какъ представляющій аналогію съ ранѣе отмѣченными чертами, предованіемъ угрозъ и обѣтованій, звучитъ въ немъ въ духѣ особенностей проповѣди пр. Осіи. Грѣшный Израиль обреченъ на истребленіе, онъ будетъ пораженъ Іеговой (ст. 11); онъ будетъ уязвленъ болѣзнію (ст. 13); Іегова растерзаетъ грѣшный народъ (ст. 14); наконецъ, Іегова оставитъ Израиля, пока онъ не признаетъ себя виновнымъ и не

²⁾ Удалить весь отдѣлъ 6, 1—3, какъ неподлинный, значило бы разрушить всякую послѣдовательность въ ходѣ мыслей пророческой рѣчи: логической связи между заключеніемъ 5 глав. и отдѣломъ 6, 4 и дал. установить тогда нѣтъ никакой возможности. Это признаетъ и *Volz*, который, чтобы выйти изъ затрудненія, прибѣгаетъ къ предположенію, что вставку 6, 1—3 вытѣснены были нѣкоторые подлинные стихи. Разумѣется, если въ широкихъ размѣрахъ воспользоваться такимъ приемомъ истолкованія прор. книги, можно при желаніи не остановитъ въ ней цѣлымъ ни одного мѣста, и создать какое угодно представленіе о религіозныхъ воззрѣніяхъ пр. Осіи. Стихъ 4^{ab} гл. 6-ой по содержанію несоединимъ со смысломъ предыдущихъ стиховъ, но долженъ разсматриваться несомнѣнно, какъ начало совершенно самостоятельнаго отдѣла: въ немъ выражается вполне новая для 1—3 ст. мысль о благочестіи, какъ *opus operatum* въ жертвѣ; къ такой мысли 1—3 ст. ни въ какомъ случаѣ не могутъ служить переходомъ; какъ не можетъ служить такимъ переходомъ и упоминаемые въ 3 ст. „богопознаніе“, ибо въ этомъ стихѣ оно представляется предметомъ усерднаго пожеланія со стороны народа; тогда какъ въ отдѣлѣ 4—6 ст. оно предполагается (какъ и въ 4, 1) отсутствующимъ. См. *Möller*, 117—121; *Hoonacker*, 61—63.



взыщитъ лица Божія (ст. 15). Соответственно этому въ имѣющее наступить новое время Израиль: а) будетъ искать Іегову (срв. „пока не взыщутъ лица Моего“ 5, 15⁴) т. е. поймутъ, какъ грѣхъ, прежнее свое отступленіе отъ Іеговы и возвратятся къ истинному богопознанію; б) Израиль проникнется крѣпкою вѣрою, что истинный виновникъ его *по-раженія* (срв. ст. 11 и 13 гл. 5) есть вмѣстѣ и единственный его Исцѣлитель: Онъ (Іегова) уязвилъ (буквально: „растерзалъ“ פָּרַץ) и Онъ, а не человекъ, не царь ассирійскій (5, 13) исцѣлитъ насъ, поразилъ и перевяжетъ наши раны“ (6, 1); в) Израиль будетъ воздвигнуть изъ своего несчастья какъ бы отъ смерти (срв. „растерзаю“ 5, 14) и притомъ *навѣрное* и въ теченіе не долгаго времени: „Онъ оживитъ насъ черезъ два дня¹), въ третій день возставитъ насъ, и мы будемъ жить предъ лицомъ Его“, г) могуществу Господа ничто не можетъ воспрепятствовать спасти Свой народъ въ самый короткій срокъ и это спасеніе, какъ вѣруетъ самъ народъ,—при условіи искренняго со всей ревностью покаянія (ст. 3: „познаемъ, будетъ стремиться познать Господа“) непременно наступитъ; какъ низмѣнно появленіе утренней зари послѣ ночи, такъ вѣрно будетъ и явленіе милости Іеговы народу. Наконецъ, д) если время наказанія было для Израиля состояніемъ тьмы, то будущее представляется пророкамъ (и по убѣжденію народа) благодѣтельнымъ, какъ орошеніе земли благодатнымъ дождемъ (ст. 3). Пророкъ влагаетъ надежду на это будущее въ уста самого народа и, если при этомъ облакаетъ свое предсказаніе объ этомъ будущемъ въ выраженія, буквально сходныя съ тѣми, которыми изображается во Втор. всемогущество Іеговы (32, 39: *Я умерщвляю, Я поражаю и исцѣляю*“), то это доказываетъ, что

¹) Срв. Ам. 1, 3; Іов. 5, 19; Пр. 6, 16; 39, 15, 18. *Два и три дня суть короткіе сроки времени* (Keil, 67 срв. Orelli, 21; Nowack, 107, Бродовичъ, 221).

Второзаконіе было для пророка и его современниковъ настолько извѣстною книгою, что изреченія его были ходячими во дни Осии. Во-2-хъ, оно (будущее), есть время великихъ благъ, пора откровенія *особенной* милости Бога—Спасителя, имѣющаго возставить изъ нравственной смерти для новой жизни Своей народъ. Въ-3-хъ, это будущее (особенно, если его поставить въ связь съ картиною 2, 19–23; 3, 4–5) представляется временемъ коренного измѣненія всего строя жизни новаго Израиля, когда вполнѣ осуществится идеалъ духовнаго общенія Израиля и Іеговы т. е., когда Израиль воплотитъ въ жизнь тѣ высокія нравственныя требованія, которыя составляютъ необходимое условіе существованія завѣта съ Іеговой. И какъ таковое, это будущее, конечно, не можетъ быть уложено въ тѣсныя рамки картины имѣющаго наступить освобожденія израильскаго народа изъ плѣна вавилонскаго¹).

Центръ пророчества составляетъ духовно-нравственное воскрешеніе Богомъ будущаго Израиля для новой жизни. Вполнѣ понятно, поэтому, если древніе іудейскіе и христіанскіе истолкователи, стараясь уяснить разсматриваемое пророчество исторически, находили въ немъ,—частіе въ сло-

¹) Тѣмъ болѣе нельзя надеждъ Израиля представлять въ видѣ ожиданія очень близкаго наступленія лучшаго времени, какъ хотятъ объяснить ст. 3 b Nowack, Marti (въ толкованіи къ данному стиху), Giesebrecht, (Beitrag. z. Jesajakt., 208) и др.. Чтобы получить основаніе къ такому объясненію, оказывается требуется сдѣлать существенное измѣненіе въ принятомъ еврейскомъ текстѣ (вмѣсто פָּרַץ נִבְּוֹן מְצַדִּיקֵינוּ читать: פָּרַץ נִבְּוֹן מְצַדִּיקֵינוּ, т. е. вмѣсто „какъ утренняя заря вѣрно явленіе Его“, читать: „какъ только мы будемъ Его искать, мы Его найдемъ“). Данное объясненіе явно стояло бы въ противорѣчьи съ обѣщаніемъ, выказаннымъ отъ имени народа, что онъ (народъ) приложитъ все свое усиліе познать Іегову. Предполагаемымъ чтеніемъ тотчасъ послѣ этого серьезнаго завѣренія выражалась бы какъ разъ противоположная мысль, что въ сущности такого усилія не требуется, чтобы познать Іегову, ибо какъ только народъ станетъ искать Его, тотчасъ Его и найдетъ (см. Hoopacker, 62).



вахъ о возстановленіи Израиля („и въ третій день возста-
вить насъ“) прямое указаніе на мессіанскія времена: одни
(іудейскіе толкователи)—на возстановленіе третьяго храма
Мессіи (послѣ прежнихъ двухъ храмовъ—Соломонова и Зо-
ровавеля), другіе (христіанскіе)—на три періода въ исторіи
человѣчества: 1-й подѣ Адамомъ, 2—подѣ Христомъ, какъ
время Евангелія и благодати и 3—со Христомъ—какъ вре-
мя всеобщаго воскресенія¹⁾; наконецъ,—третьи,—что пред-
ставляется самымъ правдоподобнымъ,— усматриваютъ²⁾ въ
словахъ пророка типологическое предсказаніе о воскресеніи
Иисуса Христа послѣ трехдневнаго пребыванія во гробѣ, а
также и воскресеніе со Христомъ всѣхъ вѣрующихъ послѣ
того, какъ они съ Нимъ умерли и погребены³⁾.

Второй кругъ пророческихъ угрозъ (6, 4—11, 7) завер-
шается также обѣтованіемъ будущаго благополучія въ
11, 8—11. Нельзя не видѣть, что по отношенію къ проро-
честву 3, 5 данное пророчество составляетъ раскрытіе дру-
гой стороны замѣчающагося въ немъ содержанія,—именно
оно объясняетъ, въ чемъ выразится въ дѣйствительности
божественное милосердіе и любовь Іеговы къ Своему народу.
Мысль пророка, слѣдовательно, и тутъ вращается по точно
обозначеннымъ и закономѣрно проведеннымъ линіямъ.
Это становится замѣтнымъ особенно тогда, когда мы по-
ставимъ рядомъ угрозы предшествующихъ главъ и обѣто-
ваніе, которымъ онѣ (угрозы) оканчиваются въ 11, 8—11.
На протяженіи всего отдѣла 6, 4—11, 7 обличительная рѣчь
пророка, съ каждымъ стихомъ какъ бы все болѣе и болѣе
повышающаяся въ гнѣвныхъ тонахъ и наконецъ разрастаю-
щаяся въ беспощадный почти обвинительный актъ противъ
безумнаго и неблагодарнаго народа, повидимому, съ неиз-

¹⁾ *Wünsche*, 242 (*Бродовичъ*, 222-224).

²⁾ *Блаж. Геронимъ* 226; бл. *Теодоритъ* 274; *Бл. Августинъ*, *De Civ. Dei*, 18, 28 и др. см. *Бродовичъ*, 223 и *Keil* на данное мѣсто.

³⁾ См. подробно объ этомъ *Бродовичъ*, 223—225.

бѣжностью предуказываетъ на полную гибель народа. Но
въ моментъ высшаго своего напряженія она прерывается
благовѣстіемъ: Іегова—милосердъ; несмотря на всѣ преступ-
ленія Израиля, Онъ не можетъ совершенно оттолкнуть его
отъ Себя: Онъ не истребитъ Ефрема и не только не истре-
битъ, но, по Своей любви къ Израилю, нѣкогда соберетъ его со
всѣхъ странъ міра („отъ моря“, „изъ Египта“ и „изъ Асси-
ріи“). Хотя Израиль, избранный сынъ Іеговы (11, 1), ока-
зался недостойнымъ любви Отца Своего, Бога (11, 2—7),
хотя онъ справедливо заслужилъ наказаніе, но въ концѣ
концовъ онъ все же пребываетъ въ милости у Іеговы:
когда окончатся дни наказанія, Израильтяне, по гласу
Іеговы соберутся съ быстротою птицъ къ Нему (срв. Ис.
60, 8; Пс. 54, 7) т. е. засвидѣтельствуютъ дѣломъ свою отны-
нѣ непоколебимую вѣрность Ему, и будутъ надѣлены бла-
гами мирной жизни „въ своихъ домахъ“ („вселю ихъ въ
дома ихъ“ срв. Ам. 9, 15), притомъ не просто, какъ
прощенные грѣшники, но какъ возстановленные въ утерян-
ныхъ правахъ сыны Божіи: „встрепенутся къ нему сыны
съ запада“ (ст. 10)¹⁾.

Третій кругъ пророческихъ угрозъ, начинающійся съ
11, 12, простирается до 13, 13 и заканчивается, какъ и пре-
дыдущіе два, пророчествомъ—въ такихъ выраженіяхъ: *отъ*

¹⁾ По всему этому мы не можемъ не признать несомнѣнной под-
линности даннаго отдѣла тѣмъ болѣе, что выраженные въ немъ обѣто-
ванія вполне согласны съ религіозно-историческими понятіями, которыя
обычны языку и мысли прор. Осіи: срв. напр., „жалость“ Іеговы
(2, 14, 23; 6, 1), „сыны“ (1, 10; 11, 1—3); даже образъ птицы—голубя
(срв. 7, 11; 9, 11). Какимъ образомъ заключительная прибавка въ ст. 11
יְהוָה אֱלֹהֵינוּ („сказалъ Іегова“) можетъ говорить противъ подлинности раз-
сматриваемаго отдѣла (*Volz*), непонятно: тоже самое выраженіе стоитъ
и въ 1, 13, каковое мѣсто самимъ *Volz* емъ считается выраженіемъ ста-
рымъ (въ смыслѣ общеупотребительности); сверхъ того употребительность
этого выраженія для времени Осіи удостоверяется мѣстами изъ книги
Амоса, срв. 2, 11, 16; 3, 15; 4, 3 и др. (*Seesemann*, 28; *Sellin*, I, 119, Anm.
срв. *Möller*, 123-127).



власти ада Я искуплю ихъ, отъ смерти избавлю ихъ: смерть! идѣ твое жало? адъ! идѣ твоя побѣда? раскаянія въ томъ не будетъ у Меня“ (ст. 14). Какъ и въ предыдущихъ отдѣлахъ, и здѣсь рѣчь пророка о милости Божіей къ Израилю является завершеніемъ гнѣвныхъ обличеній и грозныхъ предсказаній, развивающихся у пророка въ обычной формѣ постепеннаго повышения негодованія до крайняго, повидимому, предѣла, разрѣшающагося (негодованія) въ концѣ концовъ, однакожъ, обѣтованіемъ божественнаго снисхожденія и любви, т. е. и здѣсь пророкомъ строго выдержано обычное у него расположеніе мыслей по основной формулѣ его религіознаго міровоззрѣнія: хотя Израиль согрѣшилъ и непременно будетъ наказанъ (срв. особенно ст. 1. 7. 8. 12), но даже и тяжкое наказаніе его не обозначаетъ полнаго и окончательнаго разрыва между нимъ и Иеговой. Нѣтъ поэтому никакой надобности истолковывать данное пророчество въ иномъ смыслѣ, чѣмъ какой дается принятымъ текстомъ ст. 14. Пониманіе же послѣдняго (предлагаемое критикой) въ смыслѣ особенно сильной угрозы („развѣ Я стану спасать ихъ отъ смерти? нѣтъ, наоборотъ: смерть, дай свое жало! адъ, гдѣ твои муки? Мои взоры больше не знаютъ никакого состраданія. Ибо хотя Ефремъ между братьями, какъ плодовитое дерево, но... и т. д.“¹⁾ должно быть отвергнуто, такъ какъ, во-1-хъ, допущеніе въ первыхъ двухъ предложеніяхъ вопроса не имѣетъ никакого оправданія въ текстѣ, гдѣ совершенно отсутствуетъ вопросительная частица. Во 2-хъ, если прочесть ст. 10 („гдѣ царь твой теперь?“ и т. д.), который начинается тоже черезъ *ehi* (гдѣ?) и въ которомъ выражена этимъ словомъ иронія, то окажется, что аналогично построенныя предло-

¹⁾ *Valeton*, 82; *Wellhausen*, *Skizzen*, V, 129-130; *Nowack*, къ ст. 14 *Smend*, 215, 1; *Giesebrecht*, *Beiträge z. Jesajakritik*, 1890, 209—211; *Marti*, *Geschichte*, 181-282 и др.

женія (ст. 14) нельзя понимать въ смыслѣ образнаго призванія смерти и ада для суда надъ грѣшнымъ Израилемъ, а надо перевести въ согласіи съ построеніемъ ст. 10-го въ томъ смыслѣ, что и такія силы, отъ которыхъ въ другихъ случаяхъ нѣтъ спасенія, именно—адъ и смерть съ ихъ ужасами и муками для Бога и Его любви суть легко побѣдимыя препятствія, развѣ дѣло идетъ о томъ, чтобы освободить народъ израильскій изъ подобныхъ силъ¹⁾.

Нельзя отрицать, что пророчество ст. 14, поставленное между двумя угрозами (ст. 13 и 15 и 14, 1) разрушаетъ, повидимому, связанное теченіе мыслей пророка, но это не можетъ служить основаніемъ для отнесенія даннаго стиха къ числу интерполяцій, п. ч., во-1-хъ, интерполаторъ, сдѣлавшій эту вставку, не могъ бы не видѣть, что такая вставка неудачна: съ его корректорскими цѣлями было бы болѣе сообразно или отнести спорный стихъ къ концу книги, или совершенно уничтожить угрозу, заключающуюся въ ст. 15 и 14, 1; во-2-хъ, неожиданно рѣзкія движенія рѣчи обычны у пр. Осія и согласны съ высоко-поэтическими подъемами его слова и силою его мысли: въ 3-хъ, связь по смыслу 14 ст. съ 13 не представляетъ затрудненій: послѣдній стихъ изображаетъ очистительное значеніе суда надъ Ефремомъ подъ образомъ мукъ рожденія: наказанія суда причинять Ефрему такія же мучительныя страданія, какія испытываетъ женщина во время родовъ; и то обстоятельство, что Ефремъ долго находится въ положеніи рождающагося въ новую жизнь, имѣетъ корень въ его неразуміи; но какъ ни опасно такое положеніе (долго рождающагося), новая жизнь все же откроется для Ефрема силою всемогущей любви Божіей; муки, даже бѣльшія мукъ родильницы, муки ада и смерти, будутъ удалены отъ Израиля²⁾. А полную неестественность пере-

¹⁾ *Möller*, 131; *Бродовичъ*, 455-456.

²⁾ *Umbreit*, 90; *Hitzig*, 121-122; *Keil* къ ст. 14; *Бродовичъ*, 453.



ходя отъ 14 ст. къ 15-му утверждать нельзя, разъ возможно, сообразно съ общимъ духомъ пророч. рѣчи, указать подразумеваемую связь: связь же эта можетъ быть установлена. Иегова не раскается въ Своемъ рѣшеніи спасти Израиля, п. ч. Ефремъ (колѣно), носящій въ своемъ имени залогъ благословенія Божія великимъ многоплодіемъ¹⁾ будетъ приносить между братьями плодъ, который пребудетъ въ жизнь вѣчную. Но Ефремъ будетъ спасенъ не весь, а только въ тѣхъ членахъ своихъ, которые въ своихъ отношеніяхъ къ Богу и Его обѣтованіямъ будутъ усердно слѣдовать богоборцу—Иакову (12, 3. 4). На нечестивыхъ же „ханаанянь“ (ст. 12, 7) придетъ восточный вѣтеръ и т. д.²⁾ Такимъ образомъ мессіанское значеніе ст. 14 стоитъ внѣ сомнѣнія.

По содержанію данное пророчество имѣетъ ближайшее отношеніе къ пророчеству 11 главы, дополняя его изображеніемъ чрезвычайной степени божественной любви, имѣющей открыться для возрожденной части Израиля. Черты и здѣсь изображеннаго будущаго таковы, что онѣ не могутъ покрываться только тѣми благами, которыя заключались для Израиля въ событіи возвращенія изъ плѣна. Последнее событіе по размѣрамъ и значенію, конечно, не можетъ равняться освобожденію отъ мукъ ада и власти смерти. Поэтому вполне справедливо бл. Теодоритъ возвращеніе изъ плѣна вавилонскаго называетъ лишь прообразомъ того, что заключается въ данномъ пророчествѣ, а въ истинномъ же своемъ значеніи это пророчество, по нему, пришло въ исполненіе по воскресеніи нашего Спасителя. „Ибо съ воскресеніемъ нашего Начатка (Спасителя) мы всѣ пріяли надежду воскресенія“³⁾. Въ прямомъ значеніи предсказанія объ уничтоженіи въ царствѣ Мессіи власти смерти и ада⁴⁾ приводятъ

¹⁾ *Japhrja* (плодовитъ) созвучно *ephraim* (=Ефремъ).

²⁾ *Keil*, 115.

³⁾ Бл. *Теодоритъ* 312. срв. св. *Кирилл Алекс.* 312; св. *Ефремъ Сир.* 129; *Umbreit*, 88; *Scholz*, 186-187 и др. см. *Бродовичъ*, 455-457.

⁴⁾ См. подробно объ этомъ у *Бродовича*, 255-256.

это пророчество св. Апостолъ Павелъ въ посл. къ Коринѣ (15, 55. 57¹⁾).

Наконецъ, заключительный отдѣлъ книги, начинающійся изреченіемъ угрозы (13, 15^b—14, 1)—заканчивается также обѣтованіемъ спасенія: „уврачую отпаденіе ихъ, возлюблю ихъ по благоволенію; ибо гнѣвъ Мой отвратился отъ нихъ“ (ст. 5 и дал. ст. 6—9). Частное раскрытіе здѣсь угрозы, обращенія и обѣтованія вполне согласно съ духомъ всей пророческой книги. Достаточно для этого срв. ст. 2 съ 12, 6; 2^b съ 5, 5; начало ст. 4 съ 13, 2. 4 и 8, 4, 5; весь отдѣлъ—съ 5, 15^b—6, 3, обѣтованіе ст. 5—9 съ образомъ брака въ первыхъ трехъ главахъ (каковой образъ исключаетъ уже самъ по себѣ возможность завершения всей книги безнадежной угрозой). Въ виду этого подлинность даннаго прор. отдѣла не подвергаются сомнѣнію даже нѣкоторые „теоретики“²⁾. По сравненію съ другими обще-мессіанскими пророчествами,

¹⁾ Достоинно замѣчанія, что оба пророка упоминаютъ о *шеолъ* („преисподняя“ у Амоса 9, 2; „адъ“ у Осія 13, 14) такъ, что предполагаютъ хорошее знакомство своихъ современниковъ съ этимъ терминомъ и съ его содержаніемъ. *Шеолъ*, по изображенію пророковъ, есть во-1-хъ, мѣсто противоположное небу: когда Амосъ ставитъ рядомъ преисподнюю и небо („хотя бы они зарылись въ преисподнюю... хотя бы взопли на небо“) онъ, очевидно, беретъ для выраженія своей мысли о неограниченномъ могуществѣ Иеговы—крайніе, для человѣческаго могущества недостижимые предѣлы въ противоположныхъ, такъ сказать, пунктахъ бытія. Во-2-хъ, это мѣсто, гдѣ пребываютъ грѣшники подъ властью смерти. Господь обѣщаетъ искупить Израиля отъ власти ада, это значитъ обѣщаетъ „отнять у ада его добычу“ т. е. не только не допустить до смерти живущихъ, но и возвратитъ къ жизни умершихъ, которые подпали власти ада (срв. выраженіе того же стиха: „адъ! гдѣ твоя погуба?“). Эти черты пророч. ученія о *шеолъ* совпадаютъ съ тѣмъ, что извѣстно о немъ изъ другихъ свящ. книгъ: Іов. 10, 21. 22; 11, 8; 32, 22; Пр. 23, 14. То обстоятельство, что не только Амосъ и Осія, но Быт. 37, 35; Втор. 32, 22, говорятъ о немъ, какъ о предметѣ знакомомъ, показываетъ, что существованіе развитаго представленія о *шеолъ* мы должны отнести къ болѣе раннему времени, чѣмъ время появленія Елогистич. отдѣла пятоокнижія.

²⁾ *Smend*, Hand. 215. 217.



данное предсказание указывает в картинѣ будущаго главнымъ образомъ внутреннее основаніе завѣтныхъ отношеній между Иеговой и Израилемъ. Съ этой стороны оно можетъ быть рассматриваемо, какъ полное раскрытіе въ положительной формѣ того, что въ началѣ книги пророкомъ изображено подъ видомъ брака, и потому составляетъ вполне достойное и сообразное съ началомъ завершеніе пророческой проповѣди. Отступничество Израиля отъ Иеговы—есть его духовная болѣзнь, которую Иегова исцѣлитъ по милости и любви Своей къ нему: онъ возлюбитъ Израиля, будучи побуждаемъ къ тому не какими либо заслугами Израиля, а по своей доброй волѣ¹⁾ (такъ же, какъ въ образѣ брака Иегова выступаетъ возлюбившимъ Израиля тоже добровольно см. особ. 3, 1). Иегова будетъ, затѣмъ, для помилованнаго Израиля живительною и освѣжающею росой, которая возродитъ снова къ жизни народъ Вожій, какъ вещественная роса освѣжаетъ увядшую растительность. И ослабленный несчастіями плѣна, Израиль снова разцвѣтетъ, какъ лилія,—окрѣпнетъ, расширится и „будетъ благоухать душевными доблестями, какъ драгоценный еиміамъ“²⁾. Внешнія блага его новой жизни будутъ зависѣть отъ измѣненія строя его религіозной жизни: Иегова возвратитъ Израилю Свою милость и пребудетъ неизмѣненъ въ Своей любви къ новому народу; подобно зеленѣющему кипарису, Онъ удостоитъ Израиля всякаго о немъ промышленія, соблюдетъ невредимымъ (бл. Феодоритъ), а облагодѣтельствованный имъ народъ оставитъ прежнее увлеченіе идолами (срв. 2, 7), успокоится подъ кровомъ его милости³⁾, ущедряемый изобиліемъ хлѣба и прославится (ст. 9, 8).

¹⁾ Срв. *nedabah* здѣсь и *pedabah* для обозначенія добровольной жертвы Исх. 35, 29; Лев. 7, 16.

²⁾ *Еп. Палладій*, 138.

³⁾ По мнѣнію *Hitzig'a* (125), суффиксъ въ словѣ *לְבַח* („подѣтъвью его“) можетъ быть отнесенъ только къ *Иеговѣ*. *לְבַח* стоитъ здѣсь въ смыслѣ „защитникъ“, Богъ (Числ. 14, 9; Пс. 16, 8) Срв. также *Valeton*, 84. 219; *Scholz*, 200.

Изъ всѣхъ разсмотрѣнныхъ мессіанскихъ предсказаній пр. Осіи особенно важно пророчество 3, 5, какъ предсказаніе *лично-мессіанское* съ наименованіемъ будущаго возстановителя теократіи потомкомъ дома Давида и какъ пророчество, предполагающее, что истина богоучрежденности царской власти вообще и въ частности—божественныхъ благословеній, почивающихъ на династіи Давида (ю. ц.), есть основное положеніе религіозно-историческихъ воззрѣній пр. Осіи. Какъ таковое, это пророчество (вмѣстѣ съ пророчествомъ Ам. 9, 11) совершенно родственно съ пророчествами послѣдующаго времени (срв. Іер. 30, 9; Іез. 34, 28; 37, 24), а какъ изложенное безъ всякихъ объясненій, предполагаетъ хорошее знакомство пророка и его современниковъ съ предсказаніями 2 Цар. 7, 1—29 (23, 1—7). Какъ таковое же т. е., какъ утверждающее полностью взглядъ пророка на теократическую природу политическаго строя древнеизраильскаго царства, оно отвергается въ своей подлинности библейскою критикою. Такъ какъ съ точки зрѣнія текста возражать противъ умѣстности этого пророчества въ 3 гл, какъ мы видѣли, невозможно, то подлинность его отвергается по соображенію, будто Осія отрицаетъ царскую власть саму по себѣ, что поэтому онъ не могъ видѣть грѣха въ отпаденіи с. ц. отъ дома Давида, а въ возвращеніи его къ дому Давида—акта обращенія на путь истины¹⁾. Въ данномъ случаѣ, какъ и въ другихъ, особенно затруднительныхъ для положеній эволюціонной гипотезы, случаяхъ, библейской критикѣ въ своихъ интересахъ приходится сдѣлать надъ текстомъ пророческой книги черезчуръ ответственную операцію, на которую рѣшаются далеко не всѣ даже библеисты—теоретики и на которую крайніе изъ нихъ рѣшаются потому, что иначе теоріи натурального развитія библейской религіи грозитъ здѣсь дѣйствительно серьезная опасность.

¹⁾ *Smend*; 209, 2; *Stade*, *Geschichte*, I, 577; *Wellhausen*, *Skizzen*, V, 123; *Volz*, 38-39; *Nowack*, *Amos* и *Hosea*, 39. 44 и др.



а) Отрицаетъ ли однако пр. Осія царскую власть, какъ таковую? Что онъ съ нескрываемымъ негодованіемъ относится къ царской власти, но именно *къ данной* сѣв. царства и за опредѣленные преступленія ея, это вполне очевидно при чтеніи такихъ мѣстъ его книги, какъ 5, 1; 9, 15 срв. 1, 4; 7, 5. 7. 16; 10, 3. 7. 15; ¹⁾ но, чтобы онъ принципиально отрицалъ царскую власть, какъ таковую, это было бы совершенно невѣроятная вещь для 8-ст. дохристианской эры ²⁾. Кромѣ того Осія не могъ быть неизвѣстенъ фактъ, что нѣкоторые цари даже с. ц. завяли царскій престолъ при содѣйствіи пророковъ (3 Цар. 11, 29—30; 4 Цар. 9 гл.): неправдоподобно, чтобы онъ осуждалъ этихъ пророковъ, признавая одновременно ихъ органами Іеговы ³⁾. Наконецъ, по прямому смыслу словъ 8, 4: „безъ Меня“ (букв. „не отъ Меня“), „безъ Моего вѣдома“ (они поставляютъ царей и князей) ясно, что разъ современные пророку цари поставлялись безъ воли и вѣдома Іеговы, то есть или могутъ существовать цари, *Богомъ* поставленные, Ему *угодны*. Равнымъ образомъ, въ изреченіи 11, 5: *Ассуръ*—онъ будетъ царемъ Его (Ефрема), потому что они не захотѣли обратиться (ко Мнѣ)“ царская власть, какъ таковая, не только не отрицается, но и для Израиля признается само собой понятнымъ божественнымъ учрежденіемъ.

¹⁾ Въ 7, 5. 7 изображаются бѣдствія, связанныя съ царской властью, но ни разу за эти бѣдствія не дѣлаются отвѣтственными сами цари (т. е. потому только, что они—цари), а таковыми считаются народъ и шайка заговорщиковъ, которые производятъ дворцовые перевороты (тоже нужно сказать и объ Ос. 8, 4, гдѣ ясно рѣчь идетъ о достиженіи отдѣльными царями трона путемъ убійствъ и узурпацій).

²⁾ *Valeton*, 163.

³⁾ Въ Іууѣ (1, 4) порицается пророкомъ не то, что онъ сдѣлался царемъ, а образъ его поведенія: хотя домъ Іууа достигъ трона при пророч. содѣйствіи (3 Цар. 16; 4 Цар. 6), но Осія открытыми глазами смотритъ на кровавое возникновеніе этой династіи и предсказываетъ ей въ лицѣ Іеровоама II (срв. Ам. 7, 9. 11) погибель, такъ какъ въ этомъ мрачномъ началѣ династіи онъ усматриваетъ нѣчто роковое для настоящаго состоянія царской власти.

Только сообразно съ обстоятельствами,—такъ какъ Израиль не захотѣлъ обратиться къ Іеговѣ, царемъ надъ нимъ будетъ чужеземный владыка: т. е. отнятіе у Ефрема царя разсматривается въ качествѣ слѣдствія гнѣва Іеговы за грѣхъ народа. Не будь этого грѣха, Израиль имѣлъ бы своего царя, который, конечно, не былъ бы тогда противенъ Іеговѣ. И такъ какъ самое отнятіе царя мотивируется отказомъ Израиля обратиться къ Іеговѣ, то ассирійское господство предполагается не вѣчнымъ, а условнымъ,—продолжится оно до тѣхъ поръ, пока не состоится обращеніе народа, т. е. пока оставшіеся послѣ суда надъ всѣмъ народомъ дѣйствительно не обратятся къ Богу; тогда (это представляется возможнымъ и божественному плану правленія Израилемъ не противорѣчащимъ), тогда Израиль будетъ имѣть опять царскую власть. Наконецъ, извѣстное изреченіе 9, 9; 10, 9 о дняхъ Гивы не можетъ быть использовано въ качествѣ доказательства отрицанія пророкомъ царской власти ¹⁾. Къ тому, что было уже сказано по этому поводу (стр. 41—42), достаточно прибавить здѣсь слѣдующее: а) у Ос. 9, 9; 10, 9 рѣчь идетъ вполне ясно о двухъ вещахъ: о постыдномъ дѣлѣ, совершенномъ въ Гивѣ и о войнѣ, происшедшей вслѣдствіе этого преступленія („развратились, какъ во дни Гивы“; „война въ Говаонѣ противъ сыновъ нечестія“). Разсказу кн. Судей (19—21 гл.), гдѣ тоже повѣствуется о позорномъ дѣлѣ жителей Гивы и о послѣдовавшей затѣмъ войнѣ сыновъ Израиля съ „Веніаминомъ“, слово пророка о Гивѣ вполне соотвѣтствуютъ; между тѣмъ, избраніе Саула, какъ извѣстно, не повлекло за собой никакой междоусобной войны, б) избра-

¹⁾ *Procksch*, 26 27, рѣшаетъ, что здѣсь рѣчь идетъ не объ избраніи Саула на царство (и по нему *сама по себѣ* царская власть не могла разсматриваться пророкомъ, какъ грѣхъ), а объ извѣстномъ столкновеніи Саула съ Самуиломъ, гдѣ царь и пророкъ выступали впервые другъ передъ другомъ (1 Цар. 15, см. также *Duhm*, 131, гдѣ Ос. 9, 9 и 10, 9 относятся къ 19-21 гл. кн. Суд.).



ние Саула было въ Массифѣ, а не въ Гивѣ (1 Цар. 10, 17 и дал.). в) Выраженіе согрѣшить „какъ во дни Іеговы“ во времена пророка имѣло, очевидно, въ разговорномъ языкѣ смыслъ поговорки для выраженія преступности опредѣленнаго и всѣми понимаемаго характера—и потому употреблено было пророкомъ безъ всякаго поясненія; между тѣмъ, если бы пророкъ имѣлъ въ виду избраніе Саула, то, несомнѣнно, онъ далъ бы своимъ словамъ болѣе ясное выраженіе, ибо въ противномъ случаѣ его рѣчь о Гивѣ (осужденіе царской власти) не была бы усвоена слушателями, которые все не держались отрицательнаго взгляда на происхожденіе царской власти¹⁾.

Другое дѣло, какъ смотритъ пророкъ на историческое возникновеніе извѣстной ему царской власти въ с. ц. и

¹⁾ См. *Boehmer*, Die Grundgedanken der Predigt Hoseas, ZfWT. 1901, 12—14. Возраженіе *Wellhausen'a*, что въ кн. Суд. 19—21 говорится только о грѣхѣ Вениамина, а не всего Израиля (который велъ себя въ этомъ событіи безукоризненно) и что все, тамъ описанное, событіе не составляло эпохи, съ которой можно было бы считать начало грѣха Израиля, не сильно. Ссылкой на гивское происшествіе пророкъ желалъ уяснить сравнительно-исторически начало и характеръ преступности своихъ современниковъ. И это сравненіе вполне разъясняетъ его мысль. Причиной преступления въ Гивѣ былъ развратъ; Осія неустанно въ немъ обличаетъ своихъ современниковъ;—изъ за преступленія въ Гивѣ произошла междоусобная война, едва не стоившая существованія одного колѣна;—увлеченіе чувственнымъ культомъ хананеевъ тоже повлекло за собою политическое разединеніе народа Божія и теперь поставило подъ роковой ударъ существованіе цѣлой (наибольшей) половины нѣкогда-единого народа. По всему этому гивское событіе, если не было „эпохой“ (пророкъ не для этого и дѣлалъ ссылку), то было роковымъ симптомомъ духовной болѣзни, сгубившей Израиля.—При такомъ истолкованіи изреченія о Гивѣ понятны станутъ слова Осія 10, 9: „тамъ они устояли“, тамъ они остались—они (израильтяне) упорно стоятъ въ грѣхѣ гивянъ („Ефремъ духовно стоитъ въ Гивѣ“, *Bredenkamp*, 155, *Orclli*, 31, *Köhler*, Lehrbuch d. bibl. Geschichte d. A. T. III, 62; *Möller*, 99); *не должна ли постигнуть поэтому и Ефрема такая же война, какая произошла нѣкогда въ Гаваонъ противъ сыновъ нечестія?* Утвердительно отвѣтъ на этотъ вопросъ дается въ слѣдующемъ 10-мъ стихѣ, гдѣ выраженіе: „соберутся противъ нихъ народы“ есть, повидимому, намекъ на собраніе противъ Гивы израильскихъ колѣнъ.

какъ онъ цѣнитъ іудейское царство? Пророкъ не скрываетъ своего мнѣнія на этотъ счетъ. Царство израильское рождено было, по слову пророка, во грѣхахъ; Богъ только пустилъ его возникновеніе и притомъ, какъ нѣкоторый наказующій рокъ во гнѣвѣ Своемъ: *Я далъ¹⁾ тебѣ царя во инювь Моимъ и отнялъ въ негодованіи Моимъ* (13, 11). Цари с. ц. слѣд. не были царями *Божією милостію, а Божіимъ инювомъ²⁾*. Эта мысль пророка развивается въ предыдущемъ стихѣ такъ: въ томъ, что цари с. ц. существуютъ не милостію Божіей, самъ народъ убѣдится во дни имѣющаго постигнуть его несчастья; настанутъ, говоритъ пророкъ, дни, когда всѣ ясно поймутъ, что царь въ с. ц. поставленъ именно гнѣвомъ Божіемъ. Царь (коллективно понимаемый), который долженъ былъ доставлять спасеніе народу и на котораго народъ въ этомъ случаѣ, дѣйствительно, возлагалъ надежды („пусть спасетъ тебя во всѣхъ городахъ твоихъ!“), повергалъ царство лишь въ несчастіе и порчу: это въ устахъ пророка есть сильнѣйшее доказательство (ex eventu) мысли, что с. ц. имѣло царей, неблагословенныхъ Іеговой³⁾.

¹⁾ Imperfect. יָרַס and יָרַסָּ (русск.: „далъ“, и „отнялъ“) указываетъ: какъ на воцареніе Іеровоама I и его смерть, такъ и на судьбу другихъ израильскихъ царей.

²⁾ По мысли пророка, Господь „пустилъ раздѣленіе царства не только въ наказаніе Соломону за его идолопоклонство, но вмѣстѣ въ наказаніе отступнымъ 10 колѣнамъ, которыя съ оторванностью отъ царства, коему обѣщано было вѣчное существованіе, оторвали себя отъ богоучрежденнаго культа и святилища, и подчинились грубой силѣ своихъ царей, послѣдовательно низвергавшихъ одинъ другого“ (*Keil*, 114; *Бродовичъ*, 449—50).

³⁾ Понимать изреченіе 10, 13 въ смыслѣ намекъ на 1 Цар. 8, 5 невозможно вслѣдствіе различнаго содержанія обоихъ мѣстъ и прежде всего вслѣдствіе отсутствія соответствія между словами у Осія 13, 10. *shophetim* и *scharim* („судья и начальники“) и въ 1 Цар. 8, 5: Израиль во дни Самуила не просилъ и не имѣлъ надобности просить себѣ кромѣ царя еще „судей и начальниковъ“. Надобность въ послѣднихъ могла оказаться только въ періодъ полной анархіи, какую именно и переживало с. ц. особенно въ послѣднее десятилѣтіе своего существованія (срв. 4 Цар. 15, 13—15, 17—19). *Boehmer*, ZfWT, 1902, 14—15.





конями и всадниками“ (ст. 7¹). б) Въ 6, 11 (въ полномъ согласіи съ Ам. 1, 1, 2; 9, 11; Ос. 1, 1) Іудѣ предсказывается преимущество во дни спасенія; „и тебѣ, Іуда, назначена жатва, когда Я возвращу плѣнь народа Моего“. Понимать данное выраженіе въ неблагопріятномъ смыслѣ для Іуды, именно въ смыслѣ, что „въ день божественнаго возмездія“ Іуда будетъ также подвергнута очистительному суду, какъ и Израиль, препятствуетъ изреченіе „возвращу плѣнь народа Моего“, выраженіе, которое имѣетъ (какъ и Ам. 9, 14) значеніе открытія спасенія: „измѣню судьбу народа Моего“. Если жатва предрекается Іудѣ во дни спасенія, то ее можно понимать только *sensu bono*²⁾ т. е. въ томъ смыслѣ, что Іудѣ предстоитъ получить въ эти дни особенное обиліе божественныхъ даровъ.

Обобщая все сказанное пр. Амосомъ и Осіей о будущихъ (мессіанскихъ) временахъ, мы видимъ, что мессіанская идея составляетъ существеннѣйшую часть ихъ проповѣди и

¹⁾ Это предсказаніе, историческое исполненіе котораго послѣдовало при разрушеніи ассирійцами с. ц., когда ю. ц. осталось невредимымъ (4 Ц. 17, 19 гл. срв. Ис. 37 гл.), несмотря на видимую неожиданность свою среди угрозъ Израилю, по внутреннему смыслу вполне умѣстно въ ст. 7, съ одной стороны, какъ заостреніе угрозы Израилю и съ другой, какъ разъясненіе, по какимъ мотивамъ Іудѣ предрекается благопріятное (хотя и временное) благополучіе: а) въ предшествующихъ стихахъ выражена угроза Израилю, что Іегова больше не будетъ милостивъ его: указаніемъ рядомъ съ наказаніемъ для Израиля милости Іудѣ подчеркивается преимущество южнаго царства; и этимъ какъ бы усиливается горечь наказанія для Израиля и б) отмѣчается *религіозное* преимущество Іуды (будетъ спасенъ чрезъ своего Іегову).

²⁾ *Bredenkamp*, 153. גַּת (жатва), правда, употребляется, какъ образъ суда. Но во всѣхъ мѣстахъ, на которыя ссылаются толкующіе данное изреченіе *sensu malo* (Іоиль, 4, 13; Іер. 51, 33; Ос. 8, 7; 10, 13) ясно устанавливается контекстомъ, что это слово употреблено въ смыслѣ суда. Частица *ggat*, которою начинается стихъ 11, имѣетъ здѣсь значеніе „съ другой стороны“ (какъ въ Пс. 95, 9; Неем. 6, 1; Екклез. 4, 16; 8, 12) и такимъ образомъ устанавливаетъ правильную связь съ предыдущимъ стихомъ.

стоитъ въ связи какъ съ ихъ общерелигіозными воззрѣніями, такъ въ частности съ идеей завѣтныхъ отношеній между Богомъ и Израилемъ. Вполнѣ согласованная съ содержаніемъ пророческой проповѣди эта идея выражена въ рядѣ такихъ положеній, касающихся будущаго: а) ожидаемое будущее есть въ такой же мѣрѣ дѣло сострадательной любви Господа къ Своему народу, какъ и результатъ нравственнаго обращенія Израиля къ своему Богу; б) оно есть не только совокупность даровъ матеріальнаго счастья, но и—благъ духовнаго спасенія; в) оно не будетъ соединено съ упраздненіемъ израильскаго народа, какъ націи, но будетъ царствомъ спасающихся прежде всего изъ Израиля, наконецъ, г) оно будетъ идеальнымъ осуществленіемъ теократическаго царства, возглавляемаго царственнымъ Потомкомъ изъ Давидовой династіи, Который объединитъ дотошъ раздѣленные царства (с. и ю.) и дастъ мѣсто въ средѣ спасающихся и другимъ (языческимъ) народамъ.



Указатель

объясняемыхъ мѣстъ Свящ. Писанія.

Быт.:	стр.		стр.
1, 2	157	„ 43—45	29
2, 4	179	28, 10—22	29
3 гл.	100	„ 13	330
7, 11	157	Исх.:	
10, 19	23	3,14—15	147
12, 23	179.330	9, 3—5	31
13, 16	330	11 гл.	39
14, 2.3.8	24	11, 4—5	277
„ 28	23	12, 12	174
15, 10	95	„ 29—31	31
„ 16	39	15 гл.	31
18—19 гл.	179	„ 11	174
18, 10	129	„ 26	121
18, 16—19, 2.8	23	18, 16	121
18, 19	24	19 гл.	132
24, 3—8	179	19, 5	140
25, 24—26	27	20, 10—11	278
26 гл.	179	22, 29—30	294
27, 41	26	22, 31	292



23, 12	278	„ 17—20	280—81
„ 13	334	10, 11	300
„ 18	282	„ 14	286
„ 19	294	„ 17	287
„ 23. 28—30	39	16, 5	300
24 гл.	132	17 гл.	26.27
„ 6	297	17—26 гл.	291
„ 8	140	19, 3	173
25, 2	284	21, 1; 22, 4	299
33, 8.10	140	23, 36	278.279
34 гл.	132	„ 43	139-140
„ 11	39	26, 1	173
„ 25	282.294	„ 3—5.9	334
„ 27	140	27, 30	293
35, 29	284	28, 30	281
Лев.:		31, 33	293
1 гл.	280	Чис.:	
„ 3.4.10	295	4, 2.8	302
2 гл.	280	6, 2—12	302.303
2, 2	285	7 гл.	297.298
„ 11—14	282	8, 8	295
3 гл.	280	„ 16.17	292
3, 1.6	295	11, 12	33.34
„ 3.5.9—11.14.16	281	13, 32.33	40
4, 30.31.34.35	29	14, 9	179
6, 17	282	15, 3—5	280
6, 26	286	15, 7.11	284
7, 11—17	281.286	18, 9.10	278
„ 15—18	281	18, 15	292
9, 15	285		

18, 20	293	16, 10	284
19, 14—16	298	17, 3	37
20, 18—21	26	17, 8—13	301
21, 21	39	26, 12—14	293.298
23, 18	38	28, 30.33.39	325
25 гл.	37.167	„ 36.54	172
31, 16	38	„ 68	30
„ 19	298	29, 16—17	172
Втор.:		„ 23	23.25
1, 28	40	„ 25	174
„ 31	33.34	31, 9—13	300
2, 26	39	32, 39	340
3, 24.29	38.174	33, 10.17.18	300
4, 17	174	34, 6	38
„ 19	37	36, 5	29
„ 28	172	Ис. Нав.:	
„ 40	121	7 гл.	41
„ 46	38	13, 20	38
5, 1—3	140	15 гл.	211
6, 17	121	22, 17	38
7, 11	121	24, 2	37
8, 15	135	24, 12 LXX	40
9, 3	40	34, 15	39
10, 17	174	Суд.:	
12, 5.11	323	6, 32	38
„ 6	293	13 гл.	302
„ 13—14	293	19, 21	351
14, 22—29	293		
16, 8	278.279		



1 Цар.:	17, 13 75
1, 11—28 302	1 Парал.:
2, 12—14 287	8, 33.38 38
9, 7.8 80	8, 39 38
15, 22 263.264	17, 15 75
2 Цар.:	23, 5 5
5, 11 92	2 Парал.:
7, 4 75	2, 8 38
„ 11.12.16 321	21, 16—17 26
„ 17 75	28, 23.25 174
10, 5—10 74	29, 26 296
11, 21 38	33, 18 75
12, 3 109	Неем.:
19, 20—24 74	8, 1 115
3 Цар.:	Иов.:
1, 50 290	42, 10 325
5, 1—12 92	Псал.:
8, 23 174	32, 12 315
11, 5—7 173	45, 3 157
12, 26—33 43	92, 3—4 157
19, 10.14 141	94, 3)
20, 35 74	95, 4) 174
4 Цар.:	105, 28 38
2 гл., 4—6 гл., 9 гл. 74	Притч.:
4, 23 278	8, 10 263
13, 25 13	9, 10 190
14, 25 13	

30, 3 190	10, 14 172
Ис.:	11, 13 173
1, 10 115.118	15, 16. 52 324
2, 2 326	16, 5. 7 299
„ 3.24 115	18, 15 173
4, 9. 11. 33 326	„ 18 115.117
8, 2 109	20, 9 52
„ 16. 20 115	22, 9 174
9, 1—5. 6. 7 326	23, 5. 6 326
10, 6 315	23, 16 174
„ 24—26 31	30, 9 326
11, 9—10 326	31, 31—40 —
13, 19 23	33, 15 —
19, 24. 25 326	34, 18 95
41, 29 173	Иез.:
30, 10 80	2, 8 52
42, 4 115	3, 3 —
44, 9—11 172	4, 13 294
46, 5—7 —	16, 53 325
51, 10 157	20, 7—8 173
55, 3 326	24, 17—22 299
63, 3 173	30, 13 173
„ 19 324	34, 23—25 326
Иер.:	44, 27 287
3, 24 173	Ам.:
4, 1 —	1, 2 53. 157. 239—240
7, 10. 11. 14 323	„ 3. 6. 8. 9. 11. 13 193
„ 30 173	„ 6. 9 26



„ 9	92. 94	„ 14—15	196
„ 11	26	„ 16. 17	277
2, 1	193	„ 18—20	304-305
„ 4	117. 122. 164-165	„ 22—22	237.279-280
„ 7	188. 232	„ 23	295
„ 8	230. 281	„ 24	273
„ 10	39.40	„ 25—27	264-266
„ 11—12	302.303	„ 26	34
„ 11	19. 34. 61.62. 84	6, 5	295
„ 12	63	„ 6	297
3, 1—2	127	7, 4	157
3, 2	39.129.133-135.140.187	„ 9	25.241
„ 3	48-49	„ 10	59.299
„ 3—8	48	„ 12—16	73 84
„ 4—6	70.71	„ 13	42.59
„ 7—8	62	„ 14	47.60
„ 7	46. 53. 84. 85	„ 15	46 47
„ 8	161	„ 17	257-58
„ 12. 14. 15	242	8, 5	278
4, 2	188	„ 7—9	157
„ 4	280.292-294	„ 10	295.298
„ 5	280-283.285	„ 14	161.167
„ 7	157	9, 1—4	313
„ 10	31	„ 2	347
„ 11	23.24	„ 2—4	156 157
„ 13	153.154	„ 5—6	155-156.159
„ 14	232	„ 7	9.130.176
5, 4	197	„ 8	315.316
„ 8	154-155	„ 8—15	308-326

„ 9	133.317	„ 15	165
„ 10	310	5, 1	233
„ 11	318-321.340-42	„ 5	168
Ос:		„ 6	295
1, 10—2, 1	329	„ 8	165
„ 1	47.355	„ 10	167-168
„ 4	350	„ 11	167
„ 7	355-356	6, 1—3	178.338-342
„ 10	169.330	„ 3	341
„ 11	330 332	„ 5	46.69-70
2, 2—23	332	„ 6	259-264
„ 5—8	177	„ 7	22.92.97-101
„ 6.7	210	7, 5.7	350
„ 11	276.278	„ 1	230
„ 15	30.40.41	8, 1	92.101-102.117.122-124
„ 16—17	148.201	„ 4	163.350
„ 18	92.93	„ 4—6	173
„ 18—23	96.97	„ 8	158
„ 19—20	136	„ 11	243-246.288-289
3, 1	47.161	„ 12	251-253
„ 4	258.299.335-36	„ 13	30.229.281
„ 5	243.337.349	9, 1	230
4, 4	300-301	„ 3	30
„ 5	57-59	„ 3—5	253-58
„ 6.8	117.300	„ 4	284.293.298-99
„ 8	232.233.250.251.286-88	Ос:	
„ 9	301-302	9, 5	279
„ 12	57.166.173	„ 7—8	57-58
„ 13.14	231	„ 8	51.64.161



9, 9 11-42.351.352	12 4 159
„ 10 34-37	„ 5-6 146.147.158
„ 11-12 38	„ 6 197.204
„ 17 51	„ 7-8 199
10, 1 229	„ 9 39.138-140.271.275
„ 4 92.94.95	„ 10 67
„ 5 164.165	„ 11 165-166
„ 9 351.352	„ 12 29
„ 10 41-42.246.306	„ 13 31-32
„ 12 196.197	13, 2 166.172
11, 1 30	„ 4 160
„ 2 68	„ 5-6 32
„ 3-4 32-33	„ 10-11 43
„ 5 350-351	„ 11 353
„ 8-11 342	„ 14 137.343-347
„ 8 23-25	„ 15 347
„ 9 188.189.191.192	14, 1 347
„ 10 53	„ 2-3 203.204.246-47
„ 12 188-190	„ 3 172.258.259.285.286
12, 1 92.94	„ 4 163
„ 1-2 137	„ 5 306.347
„ 3-4 28.147	„ 6-8 348
„ 3 27	„ 10 192

№. 4 гл. 315
 Дѣян. Ап. 15, 323-324
 1 Кор. 15, 55.57. 347

Замѣченныя опечатки.

Стран.	Стр.	Напечатано:	Должно:
XX	8 св.	קורק	קורק
XXI	10 св.	<i>Lückert</i>	Lockert
26	20 св.	Божія	Бытія
—	18 св.	6-9	6. 9
39	7 св.	38	28
42	12 св.	Ам. 9, 10	Ам. 9, 11
51	6 св.		вставить : (Осн 9, 7)
52	12 св.	употребленный	употребление
74	18 св.	4-6 гл.	4-6 гл.
75	8 св.	Цар. 17, 13	4 Цар. 17, 13
102	2 св.	Giesebrecht	Giesebrecht
115	10 св.	Іер. 18 18	Іер. 18, 18
140	7 св.	вреля	время
147	11 св.	Ис. 3,	Исх. 3,
151	12 св.	истреблены были	истребленъ былъ
152	2 св.	<i>Giesebrecht</i>	<i>Giesebrecht</i>
164	10 св.		вставить: Сс. 8, 6
172	8 св.	поздвѣйшей	„поздвѣйшей“
—	15 св.	84	64
173	13 св.	4, 15: 10.8; 12.11	4, 15; 10, 5.8; 12,11
175	6 св.	воспринимаются,	воспринимаются
180	20 св.		вставить Б.
187	3 св.		„ есть
—	6 св.	Іегова	Іегова,
190	4 св.	שׁוֹרֵר	שׁוֹרֵר
191	13 св.		вставить Ос. 11, 9
192	14 св.	Ос.	Ос.
199	12 св.	Армянахъ	Арамлянахъ
—	14 св.	къ совершенно, но	къ совершенно
211	9 св.	Ис.	Исх.



Стран.	Остр.	Напечатано:	Должно:
214	12 св.	п	и
—	11 св.	Иакову	Иакова
217	2 св.	Zunftshoffnungen	Zukunftshoffnungen
232	4 св.	3 Цар. 14, 24, 14. 12;	3 Цар. 14, 24; 15, 12
240	6 св.	1 2	1, 2
250	11 св.	4 гл.	4 гл.
255	15 св.	ст. 5;	ст. 5:
259	4 св.	<i>zabach</i>	<i>sabach</i>
262	7 св.	тоже	
263	6 св.	тоже	
—	16 св.	1 ц.	1 Ц.
266	17 св.	<i>Noonacker</i>	<i>Noonacker</i>
—	3 св.	они соединяють	онъ соединяеть
275	1 св.	12, 10	12 9
278	12 св.	Суббота.	Суббота
281	9 св.	9—11; 14—16;	9—11. 14—16;
—	16 св.	22 30	22, 30
284	3 св.	35 29	35, 29
—	8 св.	7, 11	7. 11
285	6 ст.	(la pessilim)	(la pessilim),
302	14 св.	1 Цар. 1, 11—28	1 Цар. 1, 11. 28
314	17 св.	Ам. 9 8—15.	Ам. 9, 8—15