

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Ф.Г. Елеонский

**Разбор мнений так
называемой высшей критики
о ветхозаветной истории**

*Опубликовано:
Христианское чтение. 1899. № 7. С. 67-96.*

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия
(www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием
авторства без возможности изменений.



СПБДА
Санкт-Петербург
2009

Разборъ мнѣній такъ называемой высшей критики

о ветхозавѣтной исторіи.

ОКАНЧИВАЮЩІЙСЯ XIX-й вѣкъ для библейскихъ наукъ, особенно въ протестантскихъ странахъ, справедливо можетъ быть названъ вѣкомъ господства отрицательной критики. Критика есть собственно научный методъ или приѣмъ, состоящій въ изученіи особенностей еврейскаго текста ветхозавѣтныхъ книгъ, съ цѣлью опредѣлить ихъ составъ и время происхожденія на основаніи свойствъ языка и самаго содержанія книгъ. При пользованіи этимъ методомъ, изслѣдователи однако въ послѣдствіи времени — за ничтожными исключеніями ¹⁾ — и особое воззрѣніе на ходъ ветхозавѣтной исторіи, вслѣдствіе чего критика стала обозначать не только методъ, но и опредѣленное направленіе, отличающееся вообще тѣмъ, что оно не согласуется съ существующимъ въ христіанской Церкви или такъ называемымъ традиціоннымъ воззрѣніемъ на время происхожденія ветхозавѣтныхъ книгъ и ходъ излагаемой въ нихъ исторіи, и въ отношеніи къ этому воззрѣнію является — отрицательнымъ. Получивъ начало въ поло-

¹⁾ Такое исключеніе изъ нѣмецкихъ библеистовъ критическаго направленія представляетъ, наприм., Фридрихъ Кэнигъ, проф. Лейпцигскаго университета, авторъ многихъ сочиненій по Ветхому Завѣту и между ними — весьма важнаго сочиненія — *Offenbarungsbegriff des alten Testaments* а также недавно умершій берлинскій проф. Августъ Дильманъ, авторъ комментарія на Пятокнижіе, а также — *Handbuch des Aettestam. Theologie*. Эти библеисты въ своихъ трудахъ пользуютя критическимъ методомъ, но при этомъ остаются вообще вѣрными библейскому воззрѣнію и признають божественное Откровеніе.

винѣ прошлаго столѣтія, библейская критика достигла въ настоящемъ—полнаго своего развитія съ внѣшней и внутренней сторонѣ. Въ первомъ отношеніи — критическій методъ изученія ветхозавѣтныхъ книгъ распространился изъ Германіи, сдѣлавшейся центромъ библейской критики, по другимъ странамъ Стараго и Новаго Свѣта, находя себѣ усердныхъ послѣдователей и привлекая въ свои ряды особенно выдающихся талантами и литературною дѣятельностью библеистовъ. Увлеченіе критическимъ методомъ въ недавнее время было такъ велико, что нѣкоторые изъ самыхъ положительныхъ протестантскихъ библеистовъ не устояли предъ доводами новаго вида ¹⁾ критики и на старости лѣтъ усвоили себѣ особенности этого метода, какъ, напримѣръ, извѣстный лейпцигскій профессоръ-экзегетъ Францъ Деличъ, сотрудникъ Кэйля по составленію ортодоксально-протестантскаго комментарія на Ветхозавѣтныя книги, послѣ нѣсколькихъ изданій своего толкованія на кн. Бытія, послѣднее изданіе передѣлалъ примѣнительно къ новѣйшей критической теоріи; или напр., еще болѣе извѣстный у насъ англійскій архидіаконъ Фарраръ высказалъ свое согласіе съ приемами и важнѣйшими результатами критическаго метода ²⁾. Во внутренней своей дѣятельности библейская критика, располагая массою научныхъ силъ, проявила такую изумительную энергію, плодovitость, такое богатство знаній и наблюдательности, что изъ разнообразныхъ сочиненій, написанныхъ въ этомъ направленіи, образовалась особая обширнѣйшая литература, обнимающая всѣ отрасли библейской науки. Во второй половинѣ текущаго столѣтія библейскій экзегесисъ въ протестантскомъ мірѣ принялъ, можно сказать, критическій по преимуществу характеръ и безъ знакомства съ критическими взглядами отдѣльныхъ авторовъ и употребляемыми у нихъ условными знаками (для означенія состав-

¹⁾ Новѣйшій видъ критики, введенный учеными — Графомъ и Вельгаузенемъ, отличается отъ прежняго тѣмъ, что Іеговистская или Іаввистская запись, признавалась доселѣ позднѣйшею, а этими учеными признана древнѣйшею всѣхъ другихъ записей, и наоборотъ — запись считавшаяся древнѣйшею — элогистская или священнической кодексъ) — признана ими позднѣйшею.

²⁾ The Expositor. 1896. January: Professor Sayce and the higher criticism.; здѣсь Фарраръ признаетъ „безусловно доказаннымъ“, что Пятикнижіе образовалось изъ трехъ самостоятельныхъ записей и что мысль о происхожденіи его въ цѣломъ составѣ должна быть нынѣ оставлена.

ныхъ частей ветхозавѣтныхъ книгъ) сдѣлалось невозможнымъ пользоваться произведеніями этого рода.

Такое преобладаніе критики въ области библейской науки производило и производитъ удручающее дѣйствіе на всѣхъ друзей Библии, какъ Священнаго Писанія, содержащаго божественное откровеніе, съ которымъ не мирится ни указываемый критикой способъ происхожденія священныхъ книгъ, ни выводимый отсюда взглядъ на исторію ветхозавѣтной Церкви. Предполагаемое критикой происхожденіе библейскихъ книгъ изъ разновременныхъ и болѣе или менѣе несогласныхъ между собой записей, путемъ ихъ соединенія и неоднократной переработки различными редакторами, низводитъ священныя книги на степень самыхъ обыкновенныхъ памятниковъ составнаго характера, что явно не согласуется, конечно, съ внутреннимъ ихъ содержаніемъ, показывающимъ единство плана въ каждой библейской книгѣ и строгую его выдержанность, высокую и чистую вѣру въ Бога и глубокую богобоязненность. — Общій взглядъ критики на ветхозавѣтную исторію ¹⁾, независимо отъ разностей у различныхъ сторонниковъ этого направленія, состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что израильскій народъ составилъ изъ различныхъ племенъ, кочевавшихъ въ пустыняхъ, окружающихъ Палестину, затѣмъ вторгнувшихся въ эту страну и завоевавшихъ ее. Первоначальная религія племенъ, составившихъ израильскій народъ, не отличалась въ существѣ дѣла отъ вѣрованій окружающихъ народовъ и состояла въ вѣрѣ въ національнаго Бога, которая только въ послѣдующее затѣмъ время развита и преобразована была пророками въ высшую религію или такъ называемый у критиковъ «нравственный» монотеизмъ, подъ которымъ разумѣется вѣра въ Бога Единого, Святаго Міроправителя вселенной. Такой взглядъ или теорія измѣняетъ, очевидно, не въ частностяхъ только, а въ самой сущности ходъ ветхозавѣтной исторіи и устраняетъ мысль объ Откровеніи: вмѣсто избраннаго Богомъ народа, происшедшаго отъ одного родоначальника, у критиковъ является совокупность племенъ, соединившихся для совмѣстнаго завоеванія Ханаанской земли; вмѣсто изначальной истинной вѣры полученной и поддерживаемой чрезъ бо-

¹⁾ Въ нашей литературѣ взглядъ критики на Ветхозавѣтную исторію изложенъ проф. *И. Горскимъ-Платоновымъ* въ „Прибавл. къ Твор. св. Отцевъ“ за 1887 г.

жественное Откровеніе, началомъ израильской религіи являются вѣрованія ложныя, весьма сходныя съ языческими; происхождение изъ послѣднихъ истинной вѣры въ Единого Бога или — монотеизма въ собственномъ смыслѣ объясняется дѣятельностью пророковъ, очистившихъ прежнія народныя вѣрованія и раскрывшихъ высокія истины религіи. Словомъ — по критической теоріи — ветхозавѣтная религія шла обычнымъ, естественнымъ, путемъ развитія отъ низшаго къ высшему, сообразно съ обычнымъ ходомъ всѣхъ историческихъ явленій, и силами, дѣйствовавшими при этомъ, служили только порывы и стремленія благочестивѣйшихъ и просвѣщеннѣйшихъ мужей древняго Израиля.

Понятно, что такая теорія и методъ объясненія ветхозавѣтныхъ книгъ не могли остаться безъ возраженій и опроверженій со стороны тѣхъ, которые сохранили вѣру въ божественное Откровеніе и способны научнымъ путемъ ее отстаивать. Опроверженій критическихъ выводовъ, особенно относительно Пятокнижія, являлось въ Западной Европѣ, а отчасти и у насъ, весьма много. Эти опыты не производили однако надлежащаго отрезвляющаго дѣйствія, не отвлекали замѣтнымъ образомъ отъ увлеченія критическимъ методомъ. Причинъ этого много; отчасти онѣ заключаются въ томъ, что авторами анти-критическихъ сочиненій были по преимуществу лица, не имѣвшія общепризнаннаго ученаго авторитета, а равнымъ образомъ — и въ томъ, что не выработанъ былъ вполне, сообразный методъ для оцѣнки критическихъ изслѣдованій и основываемыхъ на нихъ выводовъ. Въ настоящее время положеніе дѣла въ томъ и другомъ отношеніи измѣнилось къ лучшему для защитниковъ библейской истины. Къ концу нынѣшняго столѣтія на борьбу съ отрицательной библейской критикой выступили ученые съ научнымъ авторитетомъ въ той спеціальной, филологической области, въ которой вращаются критическія изслѣдованія. Путемъ многократныхъ опытовъ борьбы съ критикой, съ теченіемъ времени вполне обнаружившей одушевляющія ее стремленія, выработанъ наконецъ и цѣлесообразный научный методъ для надлежащей оцѣнки критическихъ основаній и выводовъ.

Честь выработки такого метода принадлежитъ, по нашему мнѣнію, *Джемсу Робертсону*, профессору восточныхъ языковъ въ англійскомъ Глазговскомъ университетѣ. Сочиненіе его, имѣющееся при этомъ въ виду, носитъ заглавіе: «Древняя религія Израиля, какъ она излагается библейскими пи-

сателями и новыми критическими историками»¹⁾. Выдающаяся особенность этого замѣчательнаго труда²⁾ состоитъ прежде всего въ томъ, что авторъ не вдается въ частности и подробности критическихъ изысканій, не занимается повѣркою критическаго анализа (или разбора) отдѣльныхъ библейскихъ мѣстъ или книгъ, не останавливается даже на столь важномъ доселѣ у критиковъ и антикритиковъ вопросѣ о составѣ и времени написанія Пятокнижія, такъ какъ самое тщательное разсмотрѣніе этого предмета не приводитъ, по его мнѣнію, къ прочнымъ и убѣдительнымъ выводамъ³⁾, по его убѣжденію, «существенное значеніе ветхозавѣтныхъ книгъ не зависитъ отъ нашихъ свѣдѣній объ ихъ писателяхъ»⁴⁾. Въмѣсто оцѣнки мнѣній критики по частнымъ вопросамъ, авторъ сосредоточиваетъ свое вниманіе на главныхъ положеніяхъ критической теоріи относительно намѣченнаго выше хода ветхозавѣтной исторіи и религіи. Предметомъ его разсужденій служить такимъ образомъ не литературная критика, а историческая, называемая еще «высшею» критикою. Высказываемые послѣднюю взгляды на ходъ ветхозавѣтной исторіи авторъ излагаетъ на основаніи приводимыхъ имъ мѣстъ изъ наиболѣе авторитетныхъ критическихъ сочиненій, объясняетъ смыслъ и значеніе этихъ взглядовъ въ критической системѣ, повѣряетъ ихъ на

¹⁾ Подлинное заглавіе сочиненія: *The early religion of Israel, as set forth by biblical writers and by modern critical historians by James Robertson, professor of oriental languages in the university of Glasgow. Fifth edition. 1896.* Оно переведено на нѣмецкій языкъ и выпущено подъ заглавіемъ: *Die alte Religion Israels vor d. achtem Jahrhundert vor Christus nach der Bibel und nach den modernen Kritikern. Von J. Robertson. 1896.* Нѣмецкій переводъ сдѣлалъ съ значительными сокращеніями противъ англійскаго подлинника.

²⁾ Проф. Sellin въ *Theologisches Literaturblatt* (1898 № 1-й) называетъ это сочиненіе „составляющимъ эпоху“ въ исторіи библ. критики.

³⁾ Это впрочемъ не болѣе, какъ личное мнѣніе автора. Другіе библейсты англійской національности не утратили вѣры въ возможность доказать научнымъ образомъ происхожденіе Пятокнижія отъ Моисея, какъ показываетъ сочин. америкапскаго профессора — *W. Green* — „*The higher criticism of the Pentateuch*“ = „Высшая критика Пятокнижія“. 1896. Въ этомъ соч. авторъ съ замѣчательною полнотою и обстоятельностью раскрываетъ всѣ доказательства въ пользу Моисеевскаго написанія Пятокнижія и эти доказательства настолько вѣски, что сочиненіе заслужило благосклоннаго отзыва со стороны рецензента въ *The Church quarterly review*. 1898. October.

⁴⁾ *J. Robertson*, p. VII—VIII.

основаніи тѣхъ библейскихъ данныхъ, какія признаются самими критиками, чтобы предотвратить чрезъ это ихъ возраженіе, и при этомъ съ прямою и откровенностью высказываетъ свое сужденіе объ ихъ теоріи. Критическая теорія, какъ называетъ авторъ совокупность взглядовъ критическихъ изслѣдователей на ветхозавѣтную исторію, выступаетъ предъ читателемъ его сочиненія съ ясными очертаніями ея важнѣйшихъ положеній, ихъ основаній — показныхъ и дѣйствительныхъ, — взаимной ихъ связи между собою и общей цѣли, какую преслѣдуетъ эта теорія. Ясное, отчетливое изложеніе критическихъ взглядовъ, удавшееся автору вслѣдствіе, конечно, внимательнаго изученія критической литературы, и само по себѣ имѣетъ немаловажное значеніе, такъ какъ при этомъ становятся особенно понятными побужденія, по которымъ у критическихъ писателей установилось особое пониманіе извѣстныхъ библейскихъ событій или отдѣльныхъ мѣстъ Писанія: пониманіе цѣлой системы всегда важно, такъ какъ имъ дается наилучшее освѣщеніе частныхъ. При самомъ разборѣ критическихъ взглядовъ авторъ, во-первыхъ, не выходитъ изъ круга тѣхъ письменныхъ памятниковъ, существованіе которыхъ признается критикою въ извѣстное время ветхозавѣтной исторіи. Такъ какъ критика, наприм., въ IX—VIII в. до Р. Хр. признаетъ существованіе только нѣкоторыхъ отдѣловъ (такъ называемой Іеговистской или Іагвистской записи, начинающейся съ 4-го ст. Быт. II гл.) кн. Бытія ¹⁾, книги Завѣта (Исх. XX — XXIII и XXXIV), отдѣловъ кн. Судей (наприм., пѣсни Деворы), отдѣловъ 4-хъ кн. Царствъ и пророческихъ книгъ Осіи и Амоса, то поэтому авторъ, при уясненіи существовавшихъ въ это время у израильтянъ историческихъ представленій и религіозныхъ вѣрованій, ограничивается только этими библейскими книгами; вслѣдствіе этого доводы автора, какъ почерпаемые изъ памятниковъ, принадлежащихъ, и по взгляду критики, этому вѣку, пріобрѣтаютъ особенную вѣскость и убѣдительность. При оцѣнкѣ критическихъ мнѣній авторъ не стѣсняется указывать на различіе выставляемыхъ критикою основаній, указываемыхъ въ библейскихъ событіяхъ,

¹⁾ Въ настоящее время нѣкоторые изъ критиковъ признаютъ существованіе въ концѣ 9-го вѣка не только Іагвистской, но и Элогистской записи, какъ напримѣръ *Kittel* въ *Geschichte der Hebräer* 1888. В. I, 74 и дал.

или отдѣльныхъ выраженіяхъ, и — лежащихъ подъ ними дѣйствительныхъ основаній, заключающихся въ исторической теоріи или идеѣ постепеннаго развитія исторической жизни израильскаго народа и присущихъ ему религіозныхъ вѣрованій. Какъ ученый, знающій себѣ цѣну, Джемсъ Робертсонъ свободно и рѣшительно, не стѣсняясь признанною авторитетностью своихъ противниковъ, выставляетъ слабыя стороны ихъ доводовъ, высказываетъ свои недоумѣнія, а иногда и изумленіе, вызываемыя ихъ сужденіями, не стѣняется опровергать самыя коренныя положенія критики, выставляя противъ нихъ вѣскія доказательства, и такимъ образомъ приводить читателя къ убѣжденію въ научной несостоятельности критической теоріи относительно построенія ветхозавѣтной исторіи. На насъ лично произвела эта книга большое впечатлѣніе: подъ ея вліяніемъ оживились и еще болѣе окрѣпли наши прежнія сомнѣнія въ научной состоятельности критической теоріи, а вмѣстѣ съ тѣмъ, еще болѣе обосновалось убѣжденіе въ томъ, что ветхозавѣтная исторія можетъ быть удовлетворительно объяснена не изъ теоріи постепеннаго развитія исторической жизни, а только изъ божественнаго Откровенія.

Чтобы познакомить читателей въ частности съ научными приемами автора и вообще съ содержаніемъ замѣчательнаго англійскаго сочиненія, прослѣдимъ важнѣйшіе, изложенные въ немъ, пункты. Излагать будемъ мысли автора, по возможности, своими словами, въ цѣляхъ наибольшей ясности; по мѣстамъ, гдѣ авторъ говоритъ слишкомъ кратко, будемъ вносить свои посильныя разъясненія и соображенія, могущія служить къ надлежащей оцѣнкѣ взглядовъ критики.

I. Свидѣтельства пророковъ Амоса и Осіи относительно начала еврейской литературы и объясненіе этого явленія съ критической библейской точекъ зрѣнія, — относительно значенія этихъ пророковъ въ ветхозавѣтной религіи и характера религіозныхъ представленій и вѣрованій еврейскаго народа въ ихъ время.

Однимъ изъ основныхъ положеній исторической критики служитъ то, что литература у евреевъ получила начало только въ IX в. до Р. Хр. и что первоначальная религія ихъ, не отличавшаяся въ существѣ дѣла отъ языческой, достигла

высшей ступени развитія, благодаря только дѣятельности пророковъ. Для оцѣнки этихъ взглядовъ авторъ прежде всего обращается къ пророческимъ писаніямъ Амоса и Осіи, которыя признаются у писателей критическаго направленія принадлежащими къ первому вѣку еврейской литературы ¹⁾, въ IX — VIII вѣкахъ до Р. Хр., а вмѣстѣ съ тѣмъ — несомнѣнно подлинными, за исключеніемъ не многихъ вообще мѣстъ, признаваемыхъ у нѣкоторыхъ изъ критиковъ за позднѣйшія вставки ²⁾.

Что же оказывается при сличеніи мнѣній критики съ свидѣтельствами первыхъ пророковъ-писателей?

Будучи разсматриваемы съ внѣшней литературной стороны, писанія пророковъ Осіи и Амоса представляютъ, по суду всѣхъ, не исключая и библеистовъ критическаго направленія, лучшія произведенія еврейской литературы. «Стиль Амоса и Осіи такъ хорошъ, какъ могъ быть достигнуть еврейскимъ языкомъ. Исаія въ этомъ отношеніи стоитъ особо: всякая страна имѣетъ своихъ выдающихся писателей. Мысли Ѳекойскаго пастуха, т. е. Амоса, ритмъ его рѣчи (расположеніе словъ) и проходящіе черезъ рядъ главъ (пророческой книги) риторическіе обороты такъ совершенны, какъ у лучшихъ еврейскихъ писателей» ³⁾. И какъ произведенія религіозной собственно литературы, писанія этихъ пророковъ показываютъ,

¹⁾ Первыми пророками-писателями, оставившими пророческія книги своего имени, признаются критикой Осія и Амосъ, жившіе въ VIII в. Англійскій авторъ принимаетъ это положеніе критики по указаннымъ выше побужденіямъ, хотя, какъ извѣстно, есть достаточныя основанія для іудейскаго преданія о написаніи болѣе ранними пророками книгъ І. Навина, Судей и первыхъ двухъ кн. Царствъ, равно какъ для признанія древнѣйшею изъ пророческихъ собственно книгъ — книги Іоила. По тѣмъ же побужденіямъ употребляется и здѣсь выраженіе: „первые пророки-писатели“.

²⁾ Причина заподозриванія критикой нѣкоторыхъ мѣстъ въ книгахъ Осіи и Амоса указана будетъ далѣе.

³⁾ *J. Robertson*, 61 — 62. По словамъ Робертсона Смита, библеиста критической школы, „пророчество Амоса представляется для безпристрастнаго суда однимъ изъ лучшихъ образцовъ чистаго еврейскаго стиля. Языкъ, образы, группировка одинаково удивительны; и простота рѣчи служитъ признакомъ не недостатка образованія, а искусства владѣть языкомъ, который, хотя неспособенъ къ выраженію отвлеченныхъ понятій, является однако неподражаемымъ, какъ языкъ пламенной рѣчи“.

Тамъ же стр. 62.

что послѣдніе владѣли уже достаточнымъ запасомъ словъ для выраженія высокихъ и чистыхъ религіозныхъ понятій, что, какъ извѣстно, достигается языкомъ въ продолженіе долгаго времени и съ большими усиліями нѣсколькихъ поколѣній; они показываютъ и то, что слушатели и читатели пророческихъ рѣчей были въ состояніи понимать ихъ и интересоваться ими: пророки, какъ извѣстно, были не кабинетные ученые, а общественныя дѣятели, имѣвшіе дѣло съ живыми людьми и занимавшіеся насущными вопросами своего народа.

Какъ же представители критики объясняютъ появленіе столь совершенныхъ, образцовыхъ произведеній въ первый періодъ еврейской письменности? На этотъ вопросъ авторитетнѣйшіе изъ нихъ ¹⁾ дають такой отвѣтъ, что въ проме-

¹⁾ *Wellhausen* въ *Israelitische und Judische Geschichte* (1897) говоритъ: „Особенно замѣчательно появленіе пророчества въ письмени. Почему не писали Илія и Елисей? Почему черезъ сто лѣтъ послѣ нихъ писалъ Амосъ? Это не иначе можно объяснить, какъ тѣмъ, что не литературный вѣкъ смѣнился литературнымъ“. На это, помимо сказаннаго, въ текстѣ настоящей статьи, замѣтимъ, слѣдующее: изъ того, что прор. Илія и Елисей не оставили писаній, не справедливо заключать къ неизвѣстности въ ихъ время письменнаго искусства, такъ какъ другіе пророки, жившіе раньше ихъ, описывали современныя имъ событія (1 Пар. XXIX, 29; *дѣла царя Давида... описаны въ записяхъ Самуила провидца... Навана пророка и... Гада*) и такъ какъ употребленіе письма у евреевъ со времени Моисея не можетъ въ настоящее время подлежать сомнѣнію. Слѣдовательно оставленіе этими пророками безъ записи ихъ дѣлъ и изреченій должно быть объясняемо, помимо мысли о нелитературности этого времени, тѣмъ, что они не считали нужнымъ записывать свои дѣянія, которыя совершались въ присутствіи многочисленныхъ учениковъ и должны были твердо напечатлѣться въ ихъ памяти, а черезъ нихъ сдѣлаться извѣстными и народу. Древніе пророки, окруженные, какъ извѣстно, благовѣрнымъ уваженіемъ правителей и народа, не имѣли нужды произносить длинныя рѣчи; возвѣщаемыя ими истины или божественныя повелѣнія, выражались въ сильныхъ, краткихъ изреченіяхъ, которыя и безъ записи не могли забыться. Въ другомъ положеніи находились позднѣйшіе пророки (конца IX — VIII и послѣд. вѣковъ): вслѣдствіе упадка вѣры и нравственности между современниками они не только должны были возвѣщать божественную волю, но и убѣждать къ ея исполненію и для этого произносить болѣе или менѣе пространныя, одушевленные рѣчи, имѣвшія притомъ отношеніе не только къ настоящему, но и къ будущему. Такія рѣчи, при всей силѣ памяти у восточныхъ людей, необходимо требовали записи и для современниковъ, которые не могли съ разу запомнить все съ дословною точностью, и особенно для будущихъ поколѣній, которымъ онѣ также назначались (См. наприм., *Исаія XXX, 8; Аввак. II, 3* и др.).

жутокъ времени между Иліей и Елисеємъ, которые не оставили писаній) и Амосомъ «не литературный вѣкъ смѣнился литературнымъ». Такимъ, ничего не разъясняющимъ дѣйствительно отвѣтомъ, не удовлетворился, понятно, авторъ и справедливо выражаетъ удивленіе тому, что изслѣдователи критическаго направленія, ставящіе своею задачею — объяснить ходъ развитія исторической жизни израильскаго народа, оставляютъ безъ объясненія такое важное жизненное явленіе, каково происхожденіе письменныхъ памятниковъ у этого народа, при томъ памятниковъ столь совершенныхъ, которые не заключаютъ никакихъ признаковъ того, что это первые литературные опыты. Нельзя же допустить, чтобы литература вдругъ началась съ совершеннѣйшихъ произведеній и притомъ не одного вида, какъ обыкновенно бываетъ въ началѣ литературнаго вѣка, а различныхъ родовъ — и поэтическихъ ¹⁾ и историческихъ, и законодательныхъ и ораторскихъ ²⁾. Такого рода письменные памятники даютъ полное право полагать, что литературой начали заниматься израильяне гораздо ранѣе того времени, когда явились эти памятники. И если въ объясненіе этого явленія со стороны тѣхъ, которые ставятъ своей задачей — прослѣдить ходъ исторической жизни шагъ за шагомъ, указывается только то, что «не литературный вѣкъ въ продолженіе столѣтія обратился въ литературный», то это объясненіе не можетъ быть признано инымъ, какъ совершенно недостаточнымъ ³⁾. Причину такого неудовлетворительнаго объясненія справедливо авторъ видитъ въ томъ, что историки критической школы не придаютъ надлежащаго историческаго значенія библейскимъ и другимъ указаніямъ, каковы именно свидѣтельства египетскихъ памятниковъ и въ частности письма изъ Тель-Амарны ⁴⁾, на гораздо болѣе раннюю извѣстность евреямъ искусства писать и читать. И если въ ветхозавѣтныхъ книгахъ не говорится о томъ, что въ древнее время евреи обучались чтенію и письму, то изъ этого нельзя выводить заключенія о неизвѣстности для нихъ письма въ это

¹⁾ Со включеніемъ и элегіи или *плача*, примѣръ чего представляетъ Ам. V гл.

²⁾ См. выше, перечисленіе библейскихъ памятниковъ, относимыхъ критикою къ IX—VIII вв.

³⁾ *J. Robertson*. 62.

⁴⁾ Объ этомъ см. наприм. „Христіанское Чтеніе“ 1897. Май, стр. 696—700.

время, потому что при такомъ выводѣ «такъ называемый у критиковъ первый литературный вѣкъ терялъ бы подъ собою почву, оказывался бы явленіемъ неожиданнымъ, неподготовленнымъ; а между тѣмъ изъ всего, что дѣлается на свѣтѣ, литературная дѣятельность наиболѣе требуетъ для себя подготовки, образованія» ¹⁾ При дѣлаемомъ критикою выводѣ о неизвѣстности письма древнимъ евреямъ, до IX вѣка, выходило бы такъ, что они въ этотъ вѣкъ начали почему-то учиться письму и у нихъ въ томъ же столѣтіи явилась разнообразная и притомъ образцовая литература. Что изъ молчанія ветхозавѣтныхъ книгъ объ обученіи древнихъ евреевъ письму нельзя дѣлать выводовъ, это видно также изъ отсутствія у писателей IX — VIII вѣка какихъ-либо указаній на начавшійся въ это время новый родъ дѣятельности, состоящей въ обученіи письму и литературныхъ занятіяхъ. А если такимъ образомъ нѣтъ основаній отрицать извѣстность письма древнимъ евреямъ, то знаніе этого искусства не могло не проявить себя литературными произведеніями. Предметовъ и побужденій къ этому было достаточно и до IX-го вѣка. Изъ такихъ предметовъ авторъ указываетъ на пѣснь Деворы, которая по общему признанію, носить на себѣ печать того времени, къ которому относится прославляемое въ ней событіе, — на различные документы и семейныя воспоминанія. Побужденіемъ къ употребленію письма должны были послужить важныя событія въ народной жизни. Время, когда народъ совершаетъ что-либо важное, бываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и такимъ временемъ, когда онъ чувствуетъ потребность увѣковѣчить въ письмени совершившееся. Такихъ временъ было не мало въ древней исторіи Израиля и до IX-го вѣка. Таково было время Моисея, который по Пятокнижію (наприм. Исходъ XVII, 14; XXIV, 4 и др.), увѣковѣчилъ въ письмени событія или божественныя установленія, далѣе — времена Самуила, Давида, Соломона.

Особенно важное значеніе въ дѣлѣ религіознаго образо-

¹⁾ *J. Robertson*. 76. Молчаніе ветхоз. книгъ объ обученіи письму авторъ объясняетъ тѣмъ, что знаніе этого искусства было общеизвѣстнымъ дѣломъ (стр. 75). По словамъ ориенталиста Сэйса, въ вѣкъ исхода Израильтянъ изъ Египта „въ Западной Азіи существовали повсюду хорошія школы, жители Ханаана предъ завоеваніемъ его Израильтянами умѣли читать и писать, почему производилась дѣятельная переписка отъ одного конца цивилизованнаго востока до другого“. Тамъ же, 77.

ванія и литературной дѣятельности авторъ придаетъ — и совершенно справедливо — пророческимъ обществамъ или такъ называемымъ — школамъ во времена Самуила. Критика не придаетъ имъ, правда, такой важности; она видитъ въ нихъ не болѣе, какъ скопища экстаиковъ, которые переходили съ мѣста на мѣсто и устроили процессіи съ акомпаниментомъ музыки, дикою пляскою, бичеваніями и т. п.; она не находитъ въ дѣятельности этихъ пророческихъ обществъ чего-либо отличнаго отъ ханаанскихъ «невіимъ» или пророковъ Ваала (3 Цар. XVIII, 22 и др. м.), жрецовъ сирійской богини неба или магометанскихъ дервишей настоящаго времени. И если, говорятъ критики, во главѣ шумныхъ скопищъ сыновъ пророческихъ въ 1 Царствъ XIX-й гл. (ст. 20) поставляется Самуиль, но это не есть первоначальное представленіе библейскаго писателя, который въ той же кн. Царствъ (IX и X гл.) изображаетъ, напротивъ, Самуила отдѣльно отъ пророковъ и поэтому называетъ его прозорливцемъ (по евр. «роэ»), а не пророкомъ («нави»). Хотя писатель 1-й кн. Царствъ (въ IX, 9) и говоритъ, что эти названія означаютъ одно и то же, но «это», по словамъ критики ¹⁾ «несовсѣмъ правильно», какъ видно изъ того, что онъ не прилагаетъ названія «нави» къ Самуилу. Поставленіе Самуила въ ближайшее отношеніе къ пророческимъ обществамъ, по мнѣнію критики, сдѣлано, въ позднѣйшее время и несоотвѣтствуетъ существу дѣла, такъ какъ члены пророческихъ обществъ не пользовались уваженіемъ со стороны вліятельныхъ лицъ во времени царей, почему пророкъ Амось почувствовалъ себя обиженнымъ, когда вельскій жрецъ выразилъ взглядъ на него, какъ на пророка или пророческаго сына (разумѣется Ам. VII, 12. 14).

Такой взглядъ критики на пророческія общества и отношеніе къ нимъ пророка Самуила называетъ авторъ «ничѣмъ инымъ, какъ жалкой породіей» ²⁾ или намѣреннымъ искаженіемъ библейскаго повѣствованія. Этотъ взглядъ критики вызывается не тѣмъ, что говорятъ о пророческихъ обществахъ библейскіе писатели, а тѣмъ, какъ требуетъ смотрѣть на этотъ предметъ критическая теорія. То немногое, что въ книгахъ Царствъ сообщено о пророческихъ обществахъ, само по себѣ совершенно не даетъ основаній для изложеннаго выше

¹⁾ *Wellhausen. Prolegomena zur Geschichte Israels 2 Aufl. 281. 308.*

²⁾ *J. Robertson. 89.*

взгляда критики. Въ первой книгѣ Царствъ (X, 5) сонмъ пророковъ изображенъ сходящимъ съ высоты впереди съ музыкальными инструментами и произносящимъ пророческія рѣчи; въ другой разъ (XIX, 20) пророческій сонмъ изображенъ находящимся въ Наваѣ вмѣстѣ съ Самуиломъ, подъ его руководствомъ, и также пророчествующимъ. Ни о пѣсняхъ, ни о пляскѣ не говорится здѣсь и нигдѣ въ другомъ мѣстѣ ветхозавѣтныхъ книгъ. Различіе общества этихъ пророковъ отъ ханаанскихъ пророковъ совершенно ясно выражено въ 3 Цар. XVIII, 26, гдѣ говорится объ этихъ послѣднихъ, что они, призывая своего бога и не получая отвѣта, *скакали у жертвенника, кричали громкимъ голосомъ, кололи себя по своему обыкновению ножами и копьями*. Ничего подобнаго нигдѣ не сказано въ ветхозавѣтныхъ книгахъ объ израильскихъ пророкахъ. Если тѣмъ не менѣе, критики съ положительностью говорятъ, что члены израильскихъ пророческихъ обществъ въ моментъ одушевленія «неистовствуютъ и бѣснуются, скачутъ и прыгаютъ» ¹⁾, то справедливость заставляетъ сказать, что эти подробности изслѣдователи критическаго направленія привносятъ, основываясь на значеніи еврейскаго глагола, отъ котораго происходитъ обычное еврейское названіе пророковъ («нави») ²⁾. — Чтобы понять значеніе приема, употребляемаго здѣсь критикой, нужно имѣть въ виду слѣдующее: 1) Коренное значеніе глагола, отъ котораго происходитъ это еврейское названіе («нави»), признается гебраистами не яснымъ и потому различными филологами понимается весьма неодинаково; въ настоящее время серьезнѣйшіе изъ западныхъ библеистовъ приходятъ однако къ тому, что, согласно съ арабскимъ и эіопскимъ языками, кореннымъ значеніемъ глагола («нава»), отъ котораго происходитъ еврейское названіе: «пророкъ», признаютъ: «выступать» «произносить», вслѣдствіе чего «нави» = «пророкъ» значить собственно «провозвѣстникъ», «проповѣдникъ» ³⁾. И 2) значеніе «быть изступленнымъ» придается этому еврейскому гла-

¹⁾ *Stade*. Geschichte d. Volkes Israel. 477.

²⁾ *Stade* тамъ же, прим. 2: „Для древняго израильянина одно и то же слово значить: „быть пророкомъ“, „являть себя пророкомъ“ и „неистовствовать“; „не истовый“ есть синонимъ пророка“.

³⁾ *F. König* въ *Der Offenbarungsbegriff* d. A. T. I, 76. *Dillmann*. Handbuch d. Biblischen Theologie. 475.

голу («нава») нѣкоторыми гебраистами ¹⁾ только въ возвратной его формѣ («гитнаббэ»), употребленной въ немногихъ сравнительно мѣстахъ Писанія (напримѣръ 1 Цар. XVIII, 10 о Саулѣ, когда напалъ на него злой духъ) ²⁾. Хотя этотъ смыслъ (: «быть изступленнымъ») оспаривается другими библеистами, которымъ никою не можетъ отказать въ широкомъ и основательномъ знаніи еврейскаго языка ³⁾, хотя съ другой стороны, указанный глаголь («нава») въ этой формѣ употребляется въ ветхозавѣтныхъ книгахъ въ примѣненіи къ истиннымъ пророкамъ весьма рѣдко и притомъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ противниками ⁴⁾ этихъ пророковъ, не смотря на все это библеисты критической школы признаютъ указанный смыслъ этой возвратной формы глагола положительно доказаннымъ и придаютъ ему такое важное значеніе, что, основываясь на немъ, приписываютъ членамъ пророческихъ

¹⁾ Напримѣръ въ словарѣ *Gesenii* (Neunte Auflage), отчасти—*Fürstii*.

²⁾ Здѣсь состояніе Саула или дѣйствіе его въ этомъ состояніи въ славяно-греческомъ и вулгатномъ переводѣ передано словами: *prophetabat* = *prophetebat* = *пророчиаше*; въ русскомъ: *блгсновался* согласно съ нѣкоторыми изъ новѣйшихъ переводовъ.

³⁾ Такъ *F. König* (въ *Der Offenbarungsbegriff*. 161) не признаетъ правильнымъ перевода гитнаббэ словами: „быть изступленнымъ“, „неистовствовать“, и указываетъ на то, что если бы въ такомъ смыслѣ употреблено было это выраженіе въ 1 Цар. XVIII, 10, то почему не поставленъ писателемъ еврейскій глаголь, имѣющій именно это значеніе? Устраняетъ этотъ библеистъ и ссылку критики на 4 Цар. IX, 11, гдѣ пророческій ученикъ, посланный прор. Елисеемъ для помазанія Іауа на царство, названъ военноподполковникомъ „неистовымъ“ („мешугга“),—устраняетъ потому, что если бы это названіе было синонимомъ сыновъ пророческихъ, въ такомъ случаѣ оно чаще бы употреблялось въ ветхозавѣтныхъ книгахъ, чего однако нѣтъ“. Употребленіе же этого названія (т. е. „мешугга“) въ указанномъ мѣстѣ книги Царствъ объясняется въ смыслѣ указанія на стремительную быстроту, съ какой дѣйствоваль этотъ посланникъ Елисея при выполненіи даннаго ему порученія. *Dillman* (въ *Handbuch der Alttest. Theologie*. 475) форму „гитнаббэ“ объясняетъ въ смыслѣ: „являть себя пророкомъ“ и затѣмъ „быть вдохновеннымъ“. Въ этомъ именно смыслѣ поняли и передали это слово и древніе переводчики, какъ указано въ прим. 23.

⁴⁾ *F. König* (въ *Der Offenbarungsbegriff*. I, 55) указываетъ, какъ на характерную особенность, на то, что объ истинныхъ пророкахъ „гитнаббэ“ употреблено только у Іереміи XXIX, 26 (...*за всякимъ человекомъ... пророчествоующимъ*), при изложеніи того, что писалъ объ этомъ пророкъ священникъ Шемаія нехеламитянинъ,—Іер. XXVI, 20 (: *пророчествовалъ также*) о пророкѣ Уріи и у Іезекіиля (XXXVII, 10: *и я изрекъ пророчество...*) о немъ самомъ.

обществъ неистовство и т. п., какъ существенную принадлежность. А это значить, что критики сначала восполняютъ не указанную въ Писаніи фактическую подробность (т. е. «неистовство») относительно членовъ пророческихъ обществъ путемъ сомнительной филологіи или, говоря проще, выдумываютъ фактъ, затѣмъ этимъ фактомъ пользуются для того, чтобы приравнять принадлежащихъ къ этимъ обществамъ пророковъ къ ханаанскимъ пророкамъ и представить тѣхъ и другихъ однородными по происхожденію и проявленіямъ, т. е. чтобы производить библейскихъ пророковъ отъ ханаанскихъ ¹⁾). Для чего критики продѣлываютъ это, почему имъ такъ нужна подробность, не указанная въ Писаніи относительно пророческихъ обществъ, понятно: они дѣлаютъ это подъ вліяніемъ своей исторической теоріи постепеннаго развитія ветхозавѣтной религіи; для подтвержденія ея они не отступаютъ предъ искаженіемъ даннаго въ библейскомъ первоисточникѣ изображенія пророческихъ обществъ вымышленными подробностями. Едва ли нужно и прибавлять, что основанное на такомъ приѣмѣ отождествленіе библейскихъ пророческихъ обществъ съ ханаанскими пророками носить явные признаки научной необоснованности.

Не болѣе состоятельно и дальнѣйшее мнѣніе критики, что Самуиль, по первоначальному возрѣнію писателя 1-й книги Царствъ, стоялъ совершенно особо отъ пророческаго общества своего времени и не имѣлъ ничего общаго съ нимъ, почему, будто, и названъ особымъ именемъ: «прозорливецъ», которое было болѣе древнимъ у евреевъ, чѣмъ «пророкъ». На самомъ дѣлѣ причина усвоенія Самуилу особаго названія заключается не въ томъ, что оно было древнѣйшимъ, а въ томъ, что въ то время, когда жилъ Самуиль, это именно названіе было общеупотребительнымъ у народа. Правильность такого пониманія видна изъ того, что до временъ Самуила для обозначенія благочестивыхъ людей, имѣвшихъ даръ пророчества, употребляется въ ветхозавѣтныхъ книгахъ имя «пророкъ», а не «прозорливецъ» (въ Быт. XX, 7 объ Авраамѣ; Исх. XV, 20 о Маріамахъ; Суд. IV, 4 о Деворѣ); и Самуилу до 9-го ст. IX-й главы 1-й книги Царствъ усвоится названіе «пророкъ» (III, 20) или «человѣкъ Божій» (IX, 8). Во

¹⁾ *Stade. Geschichte des Volkes Israel. I, 476.*

времена же Самуила въ народную рѣчь вошло въ употребленіе названіе «прозорливецъ», какъ видно изъ того, что это именно названіе употребилъ Саулъ (1 Цар. IX, 11) о Самуилѣ, когда спрашивалъ о немъ у шедшихъ за водой дѣвицъ. Что бы объяснить появленіе этого названія, встрѣчающагося въ первый разъ, писатель кн. Царствъ и дѣлаетъ предварительное замѣчаніе, читаемое по масоретскому тексту (въ буквальномъ переводѣ): «кто нынѣ пророкъ, тотъ назывался прежде прозорливцемъ»¹⁾. Конечно, если брать это выраженіе отдѣльно отъ всего прочаго, что извѣстно объ употребленіи названій: «пророкъ» и «прозорливецъ», то оно можетъ приводить къ мысли о большей древности втораго изъ нихъ. А если принимать во вниманіе цѣль, съ какою сдѣлано это предварительное замѣчаніе, и употребленіе названія «пророкъ» въ древнѣйшее время и — у самаго писателя 1-й книги Царствъ до IX-й главы, то при этомъ взглядъ на названіе «прозорливецъ», какъ на древнѣйшее, не можетъ представляться правильнымъ, какъ несогласный съ словоупотребленіемъ писателя 1-й книги Царствъ и другихъ библейскихъ писателей. Смыслъ приведеннаго библейскаго выраженія долженъ, слѣдовательно, полагаться быть въ томъ, что въ то время, о которомъ говоритъ писатель, вмѣсто «пророкъ» обыкновенно употребляли израильтяне названіе «прозорливецъ», и подъ этимъ именемъ всѣмъ въ народѣ извѣстенъ былъ пророкъ Самуиль, такъ что не было надобности употреблять личное его имя. Съ особенною ясностью такой смыслъ сдѣланнаго писателемъ 1-й книги Царствъ замѣчанія выраженъ въ греко-славянскомъ переводѣ, представляющемъ здѣсь замѣчательную особенность. По-славянски, согласно съ греческимъ переводомъ 70-ти²⁾, эти слова читаются: *яко пророка нарицаху людіе прежде прозорливцемъ*. Здѣсь вмѣсто масоретскаго: «нынѣ» читается: «людіе»³⁾;

1) По Синод. рус. переводу: „тотъ, кого называютъ нынѣ пророкомъ, прежде назывался прозорливцемъ“.

2) У 70-ти: *ὅτι τὸν προφήτην ἔχλα: ὁ λαὸς ἐμπροσθεν ὁ βλέπων*.

3) То есть, вмѣсто „гайомъ“, какъ читается въ масоретскомъ текстѣ 70-ть читали: „гаамъ“; чтеніе здѣсь „гайомъ“ гебраистъ König (въ *Der Offenbarungsbegriff d. A. Testam.* 60) признаетъ „труднымъ въ синтаксическомъ отношеніи и не встрѣчающимся въ другихъ мѣстахъ Ветхоз. книгъ, въ которыхъ объясняются прежнія названія“. Такое признаніе служить, конечно, достаточнымъ основаніемъ для того, чтобы не колеблясь отдать здѣсь преимущество греко-славянскому переводу.

вмѣсто «назывался» читается: «называлъ»¹⁾. Вслѣдствіе этихъ особенностей греко-славянскаго текста получаетъ здѣсь вполнѣ ясное выраженіе та мысль библейскаго писателя, что при изложеніи событій, описанныхъ въ 1 Цар. IX-й гл., дано имъ Самуилу новое названіе въ виду именно того, что оно было народнымъ, употреблявшимся въ народной массѣ описываемаго времени, при чемъ является, конечно, невозможнымъ истолковывать употребленіе его въ смыслѣ обозначенія Самуила отъ другихъ пророковъ. Такимъ образомъ оказывается, что для подтвержденія своихъ взглядовъ критика беретъ здѣсь отдѣльное библейское выраженіе, пользуется при этомъ не точнымъ чтеніемъ его въ современномъ еврейскомъ текстѣ, равно какъ — принятымъ нѣкоторыми другими толкователями пониманіемъ этого выраженія и затѣмъ смѣло истолковываетъ его въ свою пользу, извращая дѣйствительный смыслъ библейскихъ словъ.

Дальнѣйшее мнѣніе критики о позднѣйшемъ происхожденіи разсказа 1-й Царствъ XIX-й главы относительно предстоительства Самуила въ пророческомъ обществѣ не можетъ быть равнымъ образомъ признано правдоподобнымъ, потому что совершенно непонятна цѣльпривнесенія этого разсказа. Если члены пророческихъ обществъ были жалкіе, презираемые люди, какъ представляетъ критика, въ такомъ случаѣ въ XIX-й главѣ предстоительство Самуила такимъ лицамъ не могло, понятно, дѣлать ему чести; напротивъ, оно должно было умалять его славу, а этого нельзя допустить въ виду величайшаго уваженія, съ какимъ относились къ Самуилу позднѣйшіе израильтяне, ставившіе его рядомъ съ именемъ Моисея (Иер. XV, 1: *хотя бы предстали предъ лице Мое Моисей и Самуилъ*; Ис. XCVIII, 6; Сир. XLVI, 16). При такомъ отношеніи къ Самуилу позднѣйшаго времени, которому приписывается критикой внесеніе въ 1-ю книгу Царствъ разсказа XIX-й главы, происхожденіе «благочестивой карикатуры, изображающей», по словамъ одного изъ критиковъ²⁾, «увеселеніе Самуила и Давида при видѣ лежащаго на землѣ обнаженнаго (отъ верхняго платья) царя», оказывается совершенно непонятнымъ. А

¹⁾ То есть, вмѣсто масоретскаго „иккарэ“ 70-ть читали: „икра“. Преимущество и этого греко-славянскаго чтенія признаютъ равнымъ образомъ нѣкоторые изъ западныхъ библеистовъ (см. *König* тамъ же).

²⁾ *Wellhauser Prolegomena zur Geschichte Israels*. 280—281.

если, въ виду этого, изображеніе въ XIX главѣ Самуила, какъ предстоятеля ¹⁾ пророческаго общества, не можетъ быть приписываемо позднѣйшему писателю и есть первоначальное изображеніе, то выраженная въ этомъ разсказѣ тѣсная связь между Самуиломъ и пророческимъ обществомъ должна служить новымъ побужденіемъ къ тому, чтобы отвергнуть критическій взглядъ на пророческія общества, какъ несообразный съ достоинствомъ славнаго — при жизни и по смерти — пророка и вмѣстѣ съ тѣмъ признать въ этомъ изображеніи XIX-й главы указаніе на то сильное, неотразимое вліяніе, какое производили пророческія общества на всѣхъ приближавшихся къ нимъ, чего не отрицаетъ впрочемъ критика ²⁾.

.Что касается затѣмъ ссылки ея на слова пророка Амоса, въ которыхъ усматривается выраженіе презрѣнія къ пророкамъ и сынамъ пророческимъ, то это толкованіе справедливо называетъ англійскій авторъ «натянутымъ ³⁾», несоотвѣтствующимъ поводу и цѣли, по которому и съ какой сказано Амсомъ: *не пророкъ я и не сынъ пророческій*. Слова эти сказаны въ отвѣтъ на предложеніе Веельскаго жреца: *прорицатель, пойди и удались въ землю Іудину, тамъ ты хлѣбъ и тамъ пророчествуй*. Говоря такъ, Амасія ясно далъ понять Амосу, что онъ видитъ въ немъ не посланнаго Богомъ пророка, а одного изъ тѣхъ, которые обратили пророческое слово въ ремесло, въ средство къ добыванію пропитанія. Противъ этого ложнаго и опаснаго взгляда, препятствующаго вѣрить пророчеству Амоса, какъ откровенію божественной воли, онъ и направляетъ свой отвѣтъ, состоящій въ томъ, что онъ не профессиональный пророкъ, не промышленаетъ произнесеніемъ пророческихъ рѣчей, что онъ совсѣмъ не приготовлялся къ этому и не былъ въ пророческой школѣ.

¹⁾ Въ 1 Цар. XIX, 20, Самуилъ названъ по-еврейски „ниццавъ“, чѣмъ выражается мысль объ авторитетномъ или властномъ вліяніи на другихъ того, кому дается это названіе; въ славянской Библии оно передано словомъ: *настоятель*, въ русской — *начальствующій*. Въ смыслѣ властнаго вліянія на другихъ употреблено „ниццавъ“ о рабѣ Вооза, поставленномъ надъ жнецами (Руея II, 5), о Доикѣ (1 Цар. XXII, 9) и приставникахъ Соломона (3 Цар. IV, 5. 7).

²⁾ *Wellhausen* (Israelit. und Judische Geschichte, 53) указываетъ, какъ на выдающуюся особенность пророч. обществъ времени Самуила, на то, что „своимъ заразительнымъ вліяніемъ они увлекали въ свои ряды совершенно здравомыслящихъ... лучшихъ людей“.

³⁾ *J. Robertson*. 91.

Соглашаться съ критическимъ объясненіемъ этихъ словъ значило бы приписывать Амосу довольно странное мышленіе: его словамъ не вѣрять, потому что видятъ въ немъ прозорливца ради насущнаго хлѣба, а онъ, чтобы опровергнуть такой взглядъ, произноситъ слова, выражающія презрѣнія вообще къ носящимъ имя пророковъ и сыновъ пророческихъ; выраженіе такого презрѣнія можетъ, понятно, не разсѣивать неправильный взглядъ жреца, а подтверждать его. Положительнымъ же доказательствомъ того, что исключая себя изъ разряда пророковъ и сыновъ пророческихъ, Амосъ былъ совершенно чуждъ приписываемаго ему презрѣнія къ тѣмъ и другимъ, служить то, какъ онъ въ другомъ мѣстѣ своей книги говоритъ объ избраніи пророковъ изъ среды израильскаго народа. *Изъ сыновей вашихъ я избиралъ въ пророки* (II, 11). Въ призваніи къ пророческому служенію Амосъ видитъ одно изъ величайшихъ божественныхъ благодѣяній, о которомъ упоминается вслѣдъ за другимъ, которому обязанъ народъ своимъ національнымъ существованіемъ (ст. 10). При такомъ высокомъ взглядѣ на пророчество, Амосъ не могъ, понятно, безъ прямого и необъяснимаго противоречія себѣ выразить въ другомъ мѣстѣ своей книги презрѣнія къ лицамъ, носившимъ тоже имя пророковъ. И если критика находитъ здѣсь подтвержденіе своего взгляда на пророческія общества, то это потому, что беретъ слова Амоса отдѣльно отъ того, что называется контекстомъ рѣчи, и въ такомъ видѣ перетолковываетъ ихъ въ свою пользу; но какую же цѣпу имѣетъ такое толкованіе?

Такимъ образомъ немногочисленныя данныя, на которыхъ критика основываетъ свой низменный взглядъ на пророческія общества, оказывается совершенно недостаточными для его обоснованія; они представляютъ не что иное, какъ плодъ намѣреннаго перетолкованія отдѣльныхъ библейскихъ словъ или выраженій. Къ этому нужно прибавить еще то, что высказывая этотъ взглядъ, критика, по справедливому замѣчанію англійскаго автора, дѣлаетъ ошибку съ своей точки зрѣнія, такъ какъ, благодаря такому взгляду, она лишаетъ себя возможности объяснить развитіе ветхозавѣтной письменности въ послѣдующее время. Принятое критикою отношеніе къ пророческимъ обществамъ временъ Самуила ведетъ къ тому, что ея сторонники «вынуждаются смотрѣть на писанія пророковъ, какъ на

неожиданное явленіе, не имѣвшее въ предшествующей исторіи ничего такого, изъ чего оно могло бы развиваться» ¹⁾).

Переходъ нелитературнаго вѣка въ литературный перестаетъ, между тѣмъ быть загадкой, если держаться библейскихъ указаній относительно пророческихъ обществъ и придавать имъ значеніе точныхъ историческихъ свидѣтельствъ. При этомъ являются эти общества тѣмъ, чего не достаетъ сторонникамъ критической школы для объясненія пророческихъ и другихъ писаній принимаемаго ими перваго періода ветхозавѣтной письменности; они служатъ при этомъ, по выраженію англійскаго автора, «посредствующимъ звеномъ, соединяющимъ такъ называемый нелитературный вѣкъ съ литературнымъ» ²⁾).

Хотя о занятіяхъ пророческихъ обществъ времени Самуила ³⁾ въ ветхозавѣтныхъ книгахъ даны не такія обстоятельныя свѣдѣнія, какихъ желала бы наша любознательность, но и не столь скудныя, чтобы на ихъ основаніи не было возможности составить правильное представленіе объ этомъ предметѣ.

Сонмъ или общество пророковъ впервые указывается библейскимъ писателемъ во время пророка Самуила. Это было весьма знаменательное время въ исторіи израильскаго народа, когда совершилась въ его жизни большая внутренняя перемѣна; это было время, когда одновременное, какъ нужно думать ⁴⁾, угнетеніе со стороны филистимлянъ и амонитянъ (Суд. X, 7) и пламенныя, продолжавшіяся 20 лѣтъ

¹⁾ *J. Robertson.* 89.

²⁾ Тамъ же. 86.

³⁾ *Дж. Робертсонъ* (83 и дал.), какъ и другіе библеисты, говоритъ обыкновенно о пророческихъ обществахъ во дни Самуила. Что въ это время существовало не одно, а два по крайней мѣрѣ такія общества, есть для этого нѣкоторыя основанія, хотя и не сильныя; они состоятъ въ томъ, что 1 Цар. X, 5 указанъ сонмъ пророковъ въ Гивѣ, а въ XIX, 20—въ Наваѣ около Рамы; первый, кромѣ того, означенъ инымъ еврейскимъ словомъ („хевель“, у 70-ти = *choros* = *ликъ* въ слав. Б.), чѣмъ второй („лагак“, у 70-ти *ἐκκλησία* = *соборъ* въ слав. Б.), хотя смыслъ того и другого слова довольно сходенъ; самая же неодинаковость названій объясняется тѣмъ, что въ X-й главѣ пророки изображаются во время схождения съ высоты, въ видѣ процессіи, которая обозначена словомъ: „хоръ“, „ликт“, а въ 19-й гл.—въ тотъ моментъ, когда они собрались вмѣстѣ, отсюда усвоеніе имъ названія: „соборъ“, „сонмъ“.

⁴⁾ Миѣніе объ одновременности аммонитскаго и филистимскаго угнетенія имѣетъ для себя серьезныя дѣйствительно основанія, которыя рас-

(1 Цар. VII, 2), увѣщанія славнаго во всѣхъ предѣлахъ земли израильской пророка Самуила (1 Цар. III, 20) произвели наконецъ свое дѣйствіе на народъ, возбудили въ немъ искреннее и устойчивое стремленіе къ Богу его отцевъ, какъ единственному Избавителю своего народа, и вмѣстѣ съ тѣмъ подняли народный духъ (1 Цар. VII, 3). Однимъ изъ слѣдствій этого религіознаго подъема, а вмѣстѣ съ тѣмъ и—средствъ къ его распространенію въ народной массѣ, служили пророческія общества. Несомнѣнно, что они имѣли религіозную основу; этого не отрицаетъ и критика, признающая религію въ то время тождественною съ патріотизмомъ ¹⁾, который, по общему признанію, присущъ былъ всѣмъ ветхозавѣтнымъ пророкамъ. «А если существовали такія общества, то члены ихъ должны были заниматься чѣмъ-либо, имѣющимъ связь съ религіей и судьбами народа» ²⁾. На занятіе пророческихъ обществъ музыкою дѣлается указаніе въ 1-й кн. Царствъ (X, 5) при изображеніи пророковъ, сходявшихъ съ высоты въ Гивѣ, пророчествующихъ и имѣющихъ предъ собою музыкальные инструменты. Объ этого рода занятіяхъ нѣтъ надобности здѣсь распространяться, такъ какъ ихъ не только не отрицаетъ критика у пророческихъ обществъ временъ Самуила, но и расширяетъ произвольно ихъ кругъ, какъ выше было указано, чрезъ присоединеніе къ музыкѣ пѣсенъ и пляски.

Важнѣйшимъ же предметомъ занятій пророческихъ обществъ въ это, какъ и послѣдующія времена, были, безъ сомнѣнія, данныя чрезъ Моисея заповѣди и установленія ³⁾.

крывать здѣсь не умѣстно однако. См. объ этомъ наприм. въ соч. *И. Г. Трошкина* „Религіозное, общественное и государственное состояніе Евреевъ во времена Судей“. 261 и дал.

¹⁾ По *Wellhausen* (*Israelitische und Judische Geschichte* 52 — 53) „сознаніе позора“ (за нанесенное Филистимлянами пораженіе по 1 Цар. IV) „прежде всего выразилось у Израильтянъ въ религіозномъ пробужденіи, которое овладѣло умами“, затѣмъ слѣдуетъ у этого автора приведенное выше изображеніе дѣятельности пророческихъ обществъ какъ сборища экстатиковъ, потомъ говорится: „религія была тогда патріотизмомъ“.

²⁾ *J. Robertson*. 94.

³⁾ Объ изученіи Закона въ пророческихъ обществахъ англійскій авторъ не говоритъ потому, нужно думать, что онъ сосредоточиваетъ свое вниманіе на литературной ихъ дѣятельности, какъ объясняющей широкое развитіе ветхозавѣтной письменности въ послѣдующее время.

Хотя на этот предмет занятій современныхъ Самуилу пророковъ и нѣтъ указаній въ 1-й книгѣ Царствъ, но такое молчаніе объ этомъ библейскаго первоисточника вполне объясняется особенными обстоятельствами, при которыхъ въ библейскомъ повѣствованіи этой книги являются дѣйствующими члены пророческихъ обществъ: въ первый разъ, при встрѣчѣ съ Сауломъ (X гл.), они представляются въ торжественной процессіи сходящими съ высоты, какъ бы для привѣтствія только-что помазаннаго царя, а во второй и послѣдній разъ (XIX глава) они являются въ соборномъ, такъ сказать, засѣданіи, состоявшемся, подъ предсѣдательствомъ Самуила, вслѣдствіе прибытія въ мѣстопребываніе пророковъ (Наваѡъ ¹) знаменитаго бѣглеца, ищущаго защиты въ своемъ опасномъ положеніи. Вслѣдствіе такой исключительности обстоятельствъ, при которыхъ изображены въ 1-й книгѣ Царствъ дѣйствующими пророки, изъ молчанія ея о занятіяхъ закономъ не можетъ быть дѣлаемо заключенія къ несуществованію такихъ занятій. На самомъ дѣлѣ ихъ требовали — какъ одушевлявшее несомнѣнно пророковъ религиозное чувство, такъ и приписываемая їзимѣдѣтельность. Кто, подъ вліяніемъ пробудившагося религіознаго чувства, оставлялъ своихъ близкихъ, свои обычныя аніялоія, и переселялся въ особое мѣсто жительства, тотъ дѣлалъ это, конечно, для того, чтобы здѣсь безпрепятственнѣе, полнѣе и яснѣе узнать то, чего требуетъ Господь отъ Своего народа и что нужно ему дѣлать для избавленія отъ враговъ. Для этой ближайшей цѣли, съ какою уединялись въ Наваѡъ благочестивые люди, важнѣйшимъ средствомъ могло служить изученіе, подъ руководствомъ Самуила, какъ предстоятеля, божественныхъ заповѣдей и установленій; изученіе ихъ при посредствѣ Самуила тѣмъ болѣе было важно, что въ тѣ времена, когда Израильская земля подверглась сильному погрому со стороны враговъ, списки закона у частныхъ людей были,

Этотъ пробѣлъ считаемъ нужнымъ восполнить на указанныхъ далѣе основаніяхъ; для научнаго оправданія такого восполненія сошлемся еще на то, что и нѣкоторые изъ сторонниковъ критической школы относятъ къ занятіямъ пророч. обществъ „внутреннее усвоеніе великихъ Моисеевыхъ истинъ и теократическихъ задачъ“ (*Dillmann. Handbuch der Alttest. Theologie.* 145).

¹) Это еврейское названіе („невайотъ“ или „наійотъ“) значитъ: „жилица“ и указываетъ на существованіе нѣсколькихъ знаній, въ которыхъ жили пророки.

по всей вѣроятности, крайне рѣдки. Далѣе—члены пророческихъ обществъ во времена Самуила называются не сынами пророческими, какъ въ послѣдующее время (напр. 4 Цар. II, 3; IV, 38 и др.), а пророками, *пророчествующими*, т. е., выражающими присущій имъ пророческій даръ во внѣшней формѣ, въ словѣ. Какъ провозвѣстникъ божественной воли, пророкъ долженъ былъ строго держаться исторической основы Откровенія (Втор. XVIII, 20: *пророка, который дерзнетъ говорить Моимъ именемъ то, чего я не повелѣлъ, предайте смерти*; ср. XIII, 1 — 5), а для этого онъ долженъ былъ знать данныя чрезъ Моисея заповѣди и законы, какъ заключающіе откровеніе одной и той же божественной воли. На этихъ основаніяхъ, не смотря на отсутствіе прямыхъ библейскихъ указаній, съ увѣренностью должно быть полагаемо то, что изученіе закона входило въ кругъ занятій пророческихъ обществъ.

Наконецъ призваніе пророковъ, образовавшихъ эти общества, — не только возвѣщать своимъ современникамъ божественную истину, но и *вразумлять* ихъ (Иезек. III, 17; XXXIII, 7), т. е., убѣждать ихъ, доказывать возвѣщаемыя истины, требовало отъ нихъ близкаго знакомства съ исторіей своего народа, какъ представляющей поучительные примѣры и доказательства того, чему учили пророки. «Событія прошедшаго, говоритъ англійскій авторъ, явленія настоящаго и чаянія будущаго представляли глубокой интересъ для людей, проникнутыхъ убѣжденіемъ, что въ прошедшемъ Господь особеннымъ образомъ руководилъ судьбами Своего народа, и—вѣрой въ то, что Онъ предназначилъ ему славное будущее»¹⁾. Значеніе исторіи, какъ лучшей учительницы людей, сознавалось уже во времена Самуила, какъ это показываетъ прощальная его рѣчь (1 Цар. XII), въ которой онъ необходимость для народа быть вѣрнымъ и преданнымъ Богу отцевъ своихъ раскрываетъ и доказываетъ исторически, чрезъ напоминаніе о божественныхъ благодѣяніяхъ, начиная съ освобожденія изъ Египта и оканчивая избраніемъ царя. Сознанное важное значеніе исторіи должно было затѣмъ повести и къ записи минувшихъ событій для памяти и поученія будущихъ поколѣній. Положительное свидѣтельство о литературной дѣятельности пророковъ того времени, къ счастью, со-

¹⁾ J. Robertson. 92.

хранилось, хотя и не въ книгѣ Царствъ. «Замѣчательно, что книга Паралипоменонъ (1 Пар. XXIX, 29) между ранними писателями исторіи, кромѣ Самуила, называетъ пророка Наоана и Гада и тѣмъ показываетъ вѣру писателя этой книги и, вѣроятно, народное преданіе о томъ, что эти ранніе пророки были также писателями исторіи» ¹⁾). Ученные критической школы не признаютъ, правда, исторической достовѣрности за этими свидѣтельствами ²⁾, «но когда мы видимъ, что исторія получаетъ выдающееся развитіе послѣ возникновенія пророческихъ обществъ, что писатели IX — VIII вѣковъ владѣютъ вполнѣ развитымъ литературнымъ языкомъ и когда при этомъ не знаемъ о другихъ кругахъ или обществахъ, которые могли заниматься литературой, то будетъ не мечтательнымъ, а здравымъ выводомъ то представленіе, что въ пророческихъ обществахъ мы имѣемъ то, что объясняетъ — иначе трудно объяснимое — неожиданное появленіе совершенныхъ литературныхъ произведеній, если это справедливо ³⁾, а если нѣтъ, то въ нихъ мы имѣемъ то, что представляетъ раннюю ступень литературной дѣятельности. Подъемъ народнаго духа въ борьбѣ съ филистимлянами, пробудившаяся ревность подъ вліяніемъ Самуила, уединенная, въ нѣкоторомъ родѣ монастырская, жизнь, соприкосновеніе въ этихъ обществахъ близкихъ по настроенію людей, все это содѣйствовало тому, чтобы создать или развить образованіе и прояснить религіозное сознаніе. А когда было знаніе письма, когда были такіа побужденія къ употребленію его, то нѣтъ причины, почему нѣкоторыя изъ писаній, относимыхъ (критикой) къ такъ называемому первому литературному вѣку, не могутъ принадлежать болѣе раннему періоду. Въ виду этой дѣятельности (пророческихъ обществъ) не труднымъ становится понять то, какъ во время первыхъ пророковъ-писателей могли быть многочисленныя читатели и какъ могъ явиться обработанный литературный языкъ» ⁴⁾).

Такимъ образомъ пророческія книги Амоса и Осіи, будучи рассматриваемы, какъ литературныя и религіозныя па-

¹⁾ *J. Robertson.* 93.

²⁾ *Wellhausen.* Prolegomena zur Geschichte Israels. 177—237. 309.

³⁾ То есть, справедливо то, что книги первыхъ пророковъ-писателей и современныя имъ другія писанія суть совершенныя, образцовыя произведенія, какъ указано было выше.

⁴⁾ *J. Robertson.* 93—95.

мятники, для объясненія своего происхожденія требуютъ признанія того положенія, что ветхозавѣтная письменность, вопреки мнѣнію критики, явилась не въ IX вѣкѣ, а гораздо раньше; они обращаютъ мысль изслѣдователя къ религіозному движенію, совершившемуся въ XI вѣкѣ и ближайшимъ образомъ находятъ объясненія своего происхожденія—съ литературной, конечно, стороны — въ дѣятельности пророческихъ обществъ, которыя должны быть представляемы согласно съ тѣмъ, какъ они изображены въ ветхозавѣтныхъ книгахъ, а не такъ, какъ, согласно съ своей теоріей, рисуютъ дѣятельность ихъ изслѣдователи критическаго направленія.

Такъ называемые первые пророки-писатели располагаютъ думать не только о томъ, что литература началась у Израильтянъ гораздо ранѣе IX-го вѣка, но и о томъ, что они не были первыми провозвѣстниками приписываемыхъ имъ критикою новыхъ высшихъ истинъ религіи. Совершенно ясно и открыто пророки: Амосъ и Осія говорятъ въ своихъ книгахъ о предшествовавшихъ имъ пророкахъ. Напр., Осія, указавъ на мимолетность благочестія Ефрема и Іуды, говоритъ отъ лица Господа: *Посему Я поражалъ чрезъ пророковъ, билъ словами устъ Моихъ* (VI, 5)¹⁾; или: *Я говорилъ къ пророкамъ,*

¹⁾ Въ Славянской Библии 5-й ст. 6-й гл. Осія читается: *Сею ради пожахъ пророки ваия, убихъ я словесемъ устъ Моихъ...* Смысль этихъ словъ, представляющихъ точную передачу греческаго перевода 70-ти, состоитъ въ томъ, что Господь поражалъ пророковъ, разумѣется, ложныхъ словъ устъ Своихъ или выраженіемъ Своего гнѣва на нихъ чрезъ истинныхъ пророковъ. Хотя этотъ переводъ принимается нѣкоторыми изъ древнихъ и новыхъ толкователей, онъ не имѣетъ для себя твердыхъ основаній ни въ контекстѣ пророческой рѣчи, ни въ способѣ выраженія еврейскаго текста. Въ предшествующемъ стихѣ Господь говоритъ, что Имъ употреблены всѣ средства привязать къ Себѣ народъ (*Что сдѣлаю тебѣ Ефремъ?*), однако благочестіе его столь же мимолетно, какъ утренній туманъ. Послѣ этого естественно ожидать въ слѣд. стихѣ указанія на важнѣйшее средство къ утвержденію народа въ вѣрности Господу, какимъ служили посылаемые Имъ пророки. Въмѣсто этого по славянскому тексту говорится о пораженіи ложныхъ пророковъ. Съ другой стороны, слово: *поражалъ* и соотвѣтствующее ему: *пожахъ* выражено въ еврейскомъ текстѣ глаголомъ („хадавъ“), значащимъ собственно: „разсѣкать, обтесывать, обдѣлывать“ и употребляющимся съ предлогомъ „въ“ (евр. „бе“) для означенія орудія, которымъ что-либо разсѣкается, наприм. Исая X, 15, въ словахъ: *рубить ея*. Вслѣдствіе этого начальныя изъ приведенныхъ словъ получаютъ такой смыслъ: „посему исправлялъ Я чрезъ пророковъ“. Что подъ послѣдними разумѣются не ложные, а истинные пророки, видно изъ 2-й пол. стиха, гдѣ средство, при помощи котораго

умножалъ видѣнія и чрезъ пророковъ употреблялъ притчи (— XII, 10) ¹⁾. Равнымъ образомъ и у Амоса Господь указываетъ на предшествовавшихъ пророковъ. *Изъ сыновъ вашихъ Я избиралъ въ пророки* (II, 11). Дѣятельность пророковъ, предшествовавшихъ Амосу, была столь извѣстна его современникамъ, что онъ не находилъ нужнымъ распространяться объ этомъ и потому ограничивается только вопросомъ: *не такъ ли это сыны Израиля? говоритъ Господь.* «Свидѣтельство народа, на которое здѣсь ссылается пророкъ, имѣетъ тѣмъ большую силу, что народъ дѣлается невольнымъ свидѣтелемъ, такъ какъ указанія пророка на прошедшее имѣютъ цѣлью не польстить народному тщеславію, а обличить въ отступленіи отъ Бога» ²⁾.

И не только о своихъ предшественникахъ по пророческому служенію говорятъ Амосъ и Осія, но упоминаютъ и о великихъ событіяхъ древняго времени и упоминаютъ такъ, что изъ этого видно существованіе у говорящихъ и слушающихъ опредѣленнаго представленія о прошедшемъ, совершенно не

дѣйствовалъ Господь на свой народъ, указывается въ словахъ устъ *Божіихъ*. Такъ какъ пророкъ говорилъ то, что влагалъ ему Господь (Втор. XVIII, 18), то по этому выраженіе: *словами устъ Моихъ* справедливо можетъ служить основаніемъ для пониманія названныхъ въ первой полстиха пророковъ, какъ истинныхъ, которыхъ Господь не поражалъ, а чрезъ которыхъ поражалъ, т. е. вразумлялъ Свой народъ.

¹⁾ Чтеніе Славянской Библии: *И влаголахъ ко пророкомъ ѿ Дзъ видѣнія умножитъ и въ рукахъ пророческихъ уподобихся* представляетъ дословную передачу греческаго перевода 70-ти. Выраженіе: *и въ рукахъ пророческихъ уподобихся* представляетъ буквальный переводъ еврейскаго выраженія, нерѣдко употребляемаго въ ветхозавѣтныхъ книгахъ (напр. числѣ XV, 23: *чрезъ Моисея*, по еврейски буквально: „рукою Моисея“) и выражающаго посредство, чрезъ которое совершается изображаемое дѣйствіе по русски это выраженіе справедливо переводится предлогомъ: „чрезъ“ или „при посредствѣ“. *Уподобихся* переведено также согласно съ 70-тью которые приняли соответствующій этому еврейскій глаголъ („дама“ (въ первой формѣ, въ которой онъ значитъ: „быть подобнымъ“, вмѣсто третьей формы, въ каковой онъ теперь читается въ еврейскома текстѣ и значитъ: „употреблять сравненія, притчи“). Не трудно видѣть, что чтеніе этого глагола въ первой формѣ не даетъ вполнѣ созвѣрнаго смысла ибо уподобленіе Бога откровенія чему либо земному исключается второю заповѣдью Десятословія и словами Пророковъ, наприм. — Исая XL, 25: *кому вы уподобите Меня*; напротивъ 3-я форма этого глагола даетъ здѣсь вполнѣ соответствующій смыслъ: Господь возвышалъ чрезъ пророковъ Свою волю въ сравненіяхъ или притчахъ, наприм. — чрезъ прор. Наваана въ 2 Цар. XII.

²⁾ *J. Robertson.* 109.

похожаго на то, какое высказывается представителями критическаго направленія ¹⁾. Объ этихъ событіяхъ они говорятъ кратко, какъ о совершенно извѣстныхъ ихъ современникамъ, и не съ тѣмъ, чтобы исправить или дополнить ихъ свѣдѣнія, а только для того, чтобы напоминачіемъ объ этомъ обратить ихъ къ Богу отцовъ своихъ. Они говорятъ объ особенной божественной любви къ Израилю, какъ возлюбленному сыну, во время его юности (Осіи XI, 1 — 4), избранному изъ всѣхъ племень земли (Ам. III, 2), объ изведеніи его изъ Египта чрезъ пророка (Осіи, XII, 13; Ам. III, 1), о водительство въ пустыню (Осіи XIII, 5; Ам. II, 10) и истребленіи ханнаанскихъ народовъ (Ам. II, 9). Несмотря на небольшой объемъ пророческихъ книгъ Осіи и Амоса, въ нихъ находятся краткія указанія и на событія патриархальной исторіи; такъ пророкъ Амосъ говоритъ именитымъ людямъ іудейскаго и израильскаго царствъ: *не болѣзните о бѣдствіяхъ Іосифа* (VI, 7), историческая личность котораго, какъ родоначальника Ефремова и Манассіина колѣнъ, имѣвшихъ выдающееся значеніе въ израильскомъ царствѣ, представляется слѣдовательно извѣстною. Предсказаніе того же пророка о *высотахъ Исааковыхъ* ²⁾ служитъ другимъ указаніемъ на знакомство народа съ патриархальной исторіей. Равнымъ образомъ, когда Осія, изображалъ какъ бы борьбу божественнаго гнѣва на израиль-

¹⁾ Библейскому повѣствованію о патриархахъ критика не придаетъ историческаго значенія; она видитъ въ немъ выраженіе отношеній Израильтянъ къ другимъ народамъ во времена Царей; признавая пребываніе еврейскихъ племень въ землѣ Гесемъ, къ востоку отъ Египта, и переходъ черезъ Красное море, за исключеніемъ, конечно, сверхъестественности, она находитъ сомнительнымъ пребываніе у Синая и на все время странствованія смотреть, какъ на время наказанія за то, что Израильтяне, по прибытіи въ Кадесъ, отказались вторгнуться въ Палестину, предпочитая оставаться въ пустынѣ, составлявшей цѣль ихъ выхода изъ Египта. *Wellhausen. Israel. u. Judische Geschichte*, стр. 11 и дал.

²⁾ Ам. VII, 9. Здѣсь вмѣсто: *и опустошены будутъ высоты Исаака* по-славянски, согласно съ греческимъ, читается: *и потребятся требища смѣха*; здѣсь греческіе переводчики еврейское слово: „исхакъ“, значащее: „смѣхъ“ и „Исаакъ“, поняли въ первомъ значеніи, тогда какъ слѣдуетъ понимать въ смыслѣ собственнаго имени, какъ это видно изъ того, что въ слѣдующихъ затѣмъ словахъ (: *и разрушены будутъ святынища Израилевы* вмѣсто имени „Исаакъ“ употреблено — „Израиль“; „Исаакъ“ названъ здѣсь вмѣсто „Іаковъ“, какъ перевели „исхакъ“ 70-ть далѣе въ ст. 16.

ское царство съ милосердіемъ, восклицаетъ: *какъ поступлю съ тобою, Ефремъ? Поступлю ли съ тобою, какъ съ Адамою, сдѣлаю ли тебѣ, что Севоиму* ¹⁾ (Ос. XI, 8), но этимъ показываетъ, что преданіе объ этомъ событіи было общеизвѣстно во времена пророка. Слова того же пророка: *убѣжилъ Иаковъ на поле Сирійское и служилъ Израиль за жену и за жену стерегъ овецъ* (Осіи XII, 12) служатъ свидѣтельствомъ того, что современникамъ пророка было извѣстно не только это отдѣльное событіе изъ патріархальной исторіи, но и другія, съ нимъ связанныя, даже болѣе того: увѣщательная цѣль, съ какою указываются эти событія, даетъ понять, что исторія патріарховъ не была только рядомъ народныхъ сказаній, а составляла предметъ размышленія и назиданія. Ссылки пророковъ на событія этой исторіи имѣютъ то особое значеніе, что ими устраняется то мнѣніе критики, будто исторія патріарховъ была переработана въ послѣдствіи времени въ пророческомъ духѣ; вопреки этому, изъ нихъ видно, что событія этой исторіи уже для такъ называемыхъ первыхъ пророковъ-писателей служатъ «основаніемъ ихъ наставленій» ²⁾.

Для оцѣнки критическихъ взглядовъ имѣетъ большое значеніе также то, что такъ называемые первые пророки-писатели въ своихъ пламенныхъ и скорбныхъ рѣчахъ (Ам. V) съ

¹⁾ Въ словахъ прор. Осіи замѣчательно то, что изъ числа ниспровергнутыхъ городовъ названы: Адама и Севоимъ, не упоминаемые въ Быт. XIX главѣ, которая приписывается большинствомъ критиковъ Іагвистской записи. Такъ какъ, по мнѣнію этого большинства, въ IX—VIII в существовала эта одна запись, то свидѣніе пророка о гибели Адамы и Севоима является непонятнымъ съ точки зрѣнія этой теоріи; для своего объясненія она требуетъ существованія въ это время и другихъ письменныхъ памятниковъ, въ которыхъ названы эти города (Быт. XIV, 2, 8; Втор. XXIX, 23) и которые критикой приписываются временамъ позднѣйшимъ, чѣмъ такъ называемые первые пророки писатели. Интересно, какъ критика обходитъ это указаніе прор. Осіи: выше названный (примѣч. 9) *Kittel*, библиецъ критическаго направленія, объясняя указанія Осіи и Амоса на событія патріархальной исторіи существованіемъ въ ихъ время Іагвистской и Элогпстской записей, совершенно обходитъ молчаніемъ это указаніе Осіи на гибель Адамы и Севоима, между тѣмъ какъ воспоминаніе у Амоса (IV, II) о гибели Содома и Гоморры приводитъ и объясняетъ это извѣстностью въ то время разсказа Быт. XIX главы, изъ которой между тѣмъ пророкъ могъ почерпнуть свидѣнія о гибели Адамы и Севоима. (*Kittel. Gesch. der Hebräer* I, 74).

²⁾ *J. Robertson*. 121.

необычайною силою и постоянствомъ обличаютъ свой народъ въ невѣрности его Богу, въ нарушеніи Его заповѣдей и постановленій, въ томъ, что они, подобно Адаму ¹⁾, нарушили Завѣтъ съ Богомъ (Осіи VI, 7) и Его Законъ (VIII, 1), что Израиль забылъ Создателя своего (VIII, 14), что сыны Іуды *отвергли Законъ Господень и не сохранили Его постановлений* (Ам. II, 4). То пониманіе, что подъ Закономъ Господнимъ разумѣется ученіе самихъ пророковъ, устраняется отсутствіемъ какихъ либо намековъ въ этомъ смыслѣ, а еще яснѣе тѣмъ, что пророками ясно указываются отступленія народа отъ Бога отцовъ въ древнія времена, напр. у Осіи (IX, 10) говорится: *пошли къ Ваалфеиору*, у Амоса (III, 14): *«Я взыщу съ Израиля за преступленія его и за жертвенники въ Веоилъ; первое преступленіе относится, какъ извѣстно, ко времени странствованія въ пустынь, второе — ко времени Іеровоама. Только при мысли о томъ, что отступленія израильтянъ начались съ давняго времени, когда слѣдовательно существовалъ законъ, становится понятнымъ изображаемое пророками ²⁾ глубокое, безповоротное, развращеніе, которое не*

¹⁾ Вмѣсто: „Адамъ“ по Славян. Б. въ Ос. VI, 7 читается: *яко человекъ*, согласно съ греческимъ переводомъ. Соответствующее этому выраженіе еврейскаго текста („кеадамъ“) можетъ быть переводимо и „какъ человекъ“ и „какъ Адамъ“. Первый переводъ выражалъ бы ту мысль, что Ефремъ и Іуда (Ос. VI, 4) грѣшатъ по свойственной людямъ слабости, а слѣдовательно заслуживаютъ нѣкотораго снисхожденія, что между тѣмъ явно не мирится съ содержаніемъ пророчества, возвѣщающаго вслѣдъ за тѣмъ не мируемое божественное наказаніе: *Онъ вспомнитъ нечестіе ихъ, накажетъ ихъ за грѣхи*; далѣе (ст. 16): *пораженъ Ефремъ... отвергнетъ ихъ Богъ* (ст. 17). Съ такимъ содержаніемъ пророчества болѣе очевидно, сообразенъ второй переводъ, при которомъ нарушеніе Израильтянами завѣта съ Богомъ сравнивается съ грѣхомъ Адама; такое сравненіе служить новымъ сильнымъ выраженіемъ мысли о преступности народа и тяжести заслуженнаго имъ наказанія.

²⁾ *Глубоко порязали они въ распутствѣ... Дѣла ихъ недопускаютъ ихъ обратиться къ Богу своему* (Осіи V, 2, 4). *Глубоко упали, развратились, какъ во дни Гивы* (— IX, 9). Послѣднимъ словамъ соответствуетъ въ Славян. Библии: *по днѣмъ холма*, согласно съ греческимъ переводомъ. Славяно-греческое чтеніе: *холма* вмѣсто *Гивы* произошло оттого, что евр. слово „гивеа“, значащее „холмъ“ и служащее собственнымъ именемъ города Гивы, понято здѣсь греческими переводчиками въ первомъ значеніи, хотя при этомъ остается совершенно непонятнымъ то, на какое событіе указываетъ этими словами пророкъ. Опредѣленный смыслъ получаютъ они только при второмъ значеніи этого слова, т. е. въ смыслѣ города Гивы: жителями этого города совершенно было во

можетъ остаться безъ наказанія и приведетъ Израильское царство къ неминуемому паденію: *Я уже, говоритъ Осія (I, 6) отъ лица Господа, не буду миловать дома Израилева. Пришли дни посщенія, пришли дни воздаянія (IX, 7)*. Ясно, что пророки разумѣютъ отступленіе народа не отъ ихъ только ученія, а отъ божественныхъ заповѣдей, данныхъ прежде отцамъ этого народа.

Изъ всего вышеизложеннаго слѣдуетъ, что первые опрошенные свидѣтели по вопросамъ, возбужденнымъ критикою, о томъ, когда началась ветхозавѣтная письменность и были ли пророки-писатели провозвѣстниками новыхъ истинъ религіи, высказываются совершенно не въ пользу критическихъ взглядовъ.

Проф. Ө. Елеонскій.

(Продолженіе будетъ).

времена судей, какъ извѣстно, великое преступленіе (Суд. XIX), съ которымъ совершенно умѣстно было пророку сравнить развращеніе его современниковъ. вмѣсто этого критика находитъ, правда, въ словахъ пророка указаніе на избраніе Саула, происходившаго изъ той же Гивы на царство (*Smend. Lehrbuch der Alttest. Religionswissenschaft. 194*); но это объясненіе совершенно не правдоподобно и обязано, вѣроятно, своимъ происхожденіемъ тому, что критика Суд. XIX—XXI относитъ ко временамъ позднѣйшимъ, чѣмъ когда пророчествовалъ Осія (*Wellhausen. Prolegomena zur Gesch. Isr. 247*), который, по мнѣнію критики, не могъ по этому указывать на событіе въ Гивѣ изъ времени Судей. Одно невѣрное мнѣніе обычно влечетъ за собою и другія.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия — высшее учебное заведение Русской Православной Церкви, готовящее священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений, специалистов в области богословских и церковных наук. Учебные подразделения: академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта — ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта — проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала готовятся в формате pdf, распространяются на DVD-дисках и размещаются на академическом интернет-сайте.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки